

Proc.: 006179/95-62

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

13746

O CUIDADO DOS MORTOS:
OS DISCURSOS E INTERVENÇÕES SOBRE O "ESPIRITISMO" E
A TRAJETÓRIA DA "FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA"
(1890 - 1950)

EMERSON ALESSANDRO GIUMBELLI

Maurício G. G. G. G.

Rio de Janeiro

1995

EMERSON ALESSANDRO GIUMBELLI

O CUIDADO DOS MORTOS:
OS DISCURSOS E INTERVENÇÕES SOBRE O "ESPIRITISMO" E
A TRAJETÓRIA DA "FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA"
(1890 - 1950)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do Rio de Janeiro para a obtenção do Título de Mestre

Orientador: Prof. Dr. LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE

Rio de Janeiro, março de 1995

RESUMO

O artigo trata da "espiritualidade" no Brasil, da sua história e da sua atualidade. O autor analisa a evolução da espiritualidade no Brasil, desde o século XIX até o presente. Ele discute a influência da espiritualidade na cultura brasileira, na literatura, na música, no cinema, na televisão, na internet, etc. O autor também discute a importância da espiritualidade para a vida humana, para a saúde, para a felicidade, etc. O artigo conclui que a espiritualidade é uma necessidade humana e que ela deve ser cultivada por todos.

*"O florir do encontro casual
Dos que não sempre de ficar estranhos [...]"*

Fernando Pessoa

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apreender os estatutos conferidos ao "espiritismo" na cidade do Rio de Janeiro entre 1890 e 1950, período em que temos tanto a existência de grupos que se identificam como "espíritas", quanto dispositivos legais que definem as práticas "espíritas" como perigosas para a "saúde pública". Privilegiando processos e momentos de conflito, cada capítulo toma-os como ponto de partida para determinar, de um lado, onde se originam, que conformação assumem e de que modo se articulam os discursos e intervenções dos vários agentes sociais (juristas, médicos, policiais, outros aparatos estatais, jornalistas) sobre o "espiritismo" e, de outro, a forma como uma instituição específica - a "Federação Espírita Brasileira" - relaciona-se com esses discursos e intervenções e em função disso define sua identidade e seu papel frente à sociedade e aos demais "grupos espíritas". Chega-se à conclusão de que a legitimação social do "espiritismo" não esteve ligada propriamente a uma descriminalização, mas à constituição histórica de percepções que o associavam à "caridade" a partir de contraposições a práticas e agentes designados pela categoria "baixo espiritismo".

ABSTRACT

This dissertation analyses the status ascribed to "spiritism" in Rio de Janeiro between 1890 and 1950, period in which there is a growing number of groups that identify themselves as "spiritist" and legal dispositions that define "spiritist" practices as dangerous to "public health" and liable to criminal prosecution. Each chapter focuses on different processes and moments of conflict, as points of departure to understand the dynamics of social agents' discourses and interventions (lawmen, physicians, policemen, other state officials, journalists) on "spiritism". At the same time, the analysis describes how a specific institution - the "Brazilian Spiritist Federation" - deals with those discourses and interventions, defining its central identity and its strategic role in Rio de Janeiro society, largely through new mechanisms of distinction between "high" (charitable and law abiding) and "low" (explorative and dangerous) spiritism.

ÍNDICE

Alguns Agradecimentos

Capítulo I:

<i>O "espiritismo" e seu lugar: definindo perspectivas, estabelecendo aproximações</i>	1
--	---

Capítulo II:

<i>A caça aos curandeiros: o Código Penal de 1890 e os "espíritas" do Rio de Janeiro</i>	28
1. Da Europa ao Brasil: percorrendo o trajeto do espiritismo no Século XIX	28
2. "Religião científica" ou "sciencia religiosa": o "espiritismo" em seus próprios termos	36
3. Estudo e mediunidade: as atividades dos grupos espíritas	43
4. O crime e a culpa: o Código Penal de 1890	47
5. Ainda sobre crime e culpa: a polêmica pela imprensa	50
6. Charlatães, entre a medicina e a sociedade	56
7. Crime e castigo: a lei nas ruas	63
8. A Federação Espírita Brasileira depois do Código Penal: redefinições e reviravoltas	68

Capítulo III:

<i>Acusados e absolvidos: o "espiritismo" no caminho da Saúde Pública</i>	78
1. A FEB depois de Bezerra de Menezes: uma instituição modelar	78
2. O Rio do início do século: higiene e civilização	86
3. "Eis que é chegada a luta": a Federação Espírita Brasileira vai aos tribunais	92
4. Juizes e Jurisprudência: a crença na República	97
5. Entre a fisiologia e a patologia: o "espiritismo" e seus fenômenos	102
6. A medicina perigosa: o crepúsculo dos hipnólogos	113
7. Em nome da caridade: os espíritas se defendem e atacam	119

Capítulo IV:

<i>Questão de polícia, ramo da assistência social: de "falsos" e "verdadeiros" espíritas</i>	129
1. Ataques frustrados: instituições médicas e judiciárias	129
2. Entre o crime e a doença: saberes jurídicos e médicos	135
3. Ainda sobre médicos e juizes: o consenso em torno do combate aos charlatães	147
4. Saber e repressão: os usos e as delimitações do "baixo espiritismo"	154
5. "Até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo"	160
6. Templos da caridade: a benemerência reconhecida pelo Estado	171
7. "Servir ao Bem ainda que com algemas": a FEB em contatos imediatos com a Polícia	175

<i>Capítulo V: Três observações finais sobre espiritismo, religião e sociedade</i>	189
--	-----

<i>Anexos</i>	I
---------------	---

<i>Bibliografia</i>	VIII
---------------------	------

ALGUNS AGRADECIMENTOS

"Escrever uma tese é uma solitária tarefa". Nem tanto. O difícil mesmo é lembrar, neste momento, de todas as pessoas e instituições que, de algum modo e em diversos níveis, contribuíram para a sua realização. Admitindo que corro o risco de cometer injustiças, gostaria de prestar meus agradecimentos a algumas delas.

A Luiz Fernando Dias Duarte, orientador deste trabalho, agradeço pelo companheirismo e disponibilidade, e pela liberdade com que me permitiu navegar por águas longínquas e a preocupação com que me indicava portos seguros.

Sérgio Carrara, Márcio Goldman, Silvia Damazio, Marcos Veneu, Ricardo Benzequém e Otávio Velho tiveram a paciência de escutar meus planos ou ler meus projetos, discutir pontos e sugerir caminhos. Espero não os decepcionar. Lembro aqui também do corpo de professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, especialmente daqueles de quem tive a oportunidade de ser aluno. Certamente muito do que está neste trabalho resultou dessa convivência e do aprendizado dela decorrente.

Lembro também dos funcionários da secretaria e da biblioteca do PPGAS, pela tolerância, às vezes necessária, e pela eficiência com que realizam seus serviços.

Agradeço a CAPES e ao CNPq, que, em diferentes períodos, foram os responsáveis pela concessão das bolsas de estudo que garantiram os recursos de manutenção pessoal. Nos últimos seis meses, contei com uma dotação obtida através do Concurso FORD/ANPOCS'94, que foi fundamental para concretizar, nas condições minimamente adequadas, o trabalho.

Aos funcionários do Arquivo Nacional, da Biblioteca Nacional e da Academia Nacional de Medicina, em cujas salas de consulta passei muitas horas do meu último ano, deixo aqui meu agradecimento.

O Núcleo de Pesquisa do ISER (Instituto de Estudos da Religião), onde exerço as funções de assistente de pesquisa e tive a oportunidade de conduzir uma pesquisa sobre instituições espíritas, constituiu-se em uma segunda "morada" e manancial de experiência novas e instigantes. Agradeço especialmente a Leilah Landim, pelo estímulo constante a este trabalho e pelo crédito que sempre depositou em mim.

Edivaldo de Oliveira e Francisco Otávio Cavalcanti, diretores das duas mais importantes (e rivais) "federações espíritas" do Estado do Rio, mostraram interesse em minhas pesquisas e me incentivaram a prosseguir. Sou-lhes grato, e lamento não ter havido maiores oportunidades para trocarmos idéias e impressões a respeito do tema.

Não poderia deixar de lembrar de todos os colegas com quem travei contatos e fiz amizades durante o tempo em que fui aluno do PPGAS. Os nomes são muitos e lamento não poder mencioná-los, mas gostaria de expressar minha gratidão pelo companheirismo com que me acolheram. Graças a eles, eu que vim de longe logo consegui me sentir "em casa".

Finalmente, deixo aqui meu agradecimento àqueles a quem posso me referir apenas pelos prenomes. Meus pais, Antonio Carlos e Irene, que souberam ser presença contínua e carinhosa, mesmo estando longe. Outros amigos de "Floripa", de quem lembro com saudades e ressinto a distância que nos separa. Marcelo, parceiro de "peladas" descontraídas. Carlos e Bel, companheiros de churrascos e chimarrões e companhias reconfortantes em terras às vezes hostis. Omar (que bons ônibus o tragam de São Paulo para cá!), que se revelou um leitor atento das primeiras versões deste texto e provou que amizade não precisa de muito tempo para surgir. Luciana e Zé Maurício, amigos de todas as horas e de todos os bares (agora é a vez de vocês!). Fabíola, cuja presença tornou menos injusta a árdua tarefa de ter de descobrir e inventar tudo que está neste trabalho e significou momentos de tranquilidade no tumulto de todos os dias.

De individual e intransferível, portanto, fica apenas a responsabilidade pelos erros e imperfeições que este trabalho certamente contém.

CAPÍTULO I

O "ESPIRITISMO" E SEU LUGAR: DEFININDO PERSPECTIVAS, ESTABELECENDO APROXIMAÇÕES

"Bons dias!! Não de reconhecer que sou bem criado. Podia entrar aqui, e ir logo dizendo o que me parecesse. Mas, não senhor; chego à porta e o meu primeiro cuidado é dar-lhes os bons dias. Feito esse cumprimento, que não é do estilo, mas é honesto, declaro que não apresento programa" - Machado de Assis

Ainda recentemente (durante 1994), foi ao ar uma novela, chamada *A Viagem*, cuja trama principal não só girava em torno de temas "espíritas", como tinha vários personagens identificados explicitamente com o "espiritismo". Frente ao relativo sucesso da novela, o Arcebispo do Rio de Janeiro julgou por bem fazer alguns "esclarecimentos" em um artigo de jornal que foi prontamente respondido, no mesmo espaço, por um outro, assinado pelo presidente da principal "federação espírita" existente no Estado do Rio de Janeiro¹. Neste texto, a principal preocupação do articulista era definir claramente a natureza do "espiritismo", doutrina fundamentada sobre a "imortalidade da alma", o princípio da "reencarnação" e a "existência de Deus", cujos praticantes cultivam a "mediunidade" com "objetivos superiores" e "finalidades de ordem moral". Além disso, em contraposição a algumas considerações do chefe católico, tratava-se de bem distinguir o "espiritismo" da "umbanda", do "candomblé" e da "macumba". Diz o autor que a doutrina que defende "não tem vínculo algum com cultos de origem africana, seitas ou rituais de magismo, pois não resulta de qualquer forma de sincretismo religioso". Em relação especificamente à "umbanda": "O espiritismo teve início na França em 1857 com a publicação do *Livro dos Espíritos*, que chegou ao Brasil por volta de 1860. Já a umbanda teve início em nosso país no séc.XVI com a vinda de nossos irmãos africanos, os quais incorporaram impositivamente rituais de catolicismo às suas crenças de origem". Embora não tenha achado necessário, o autor do artigo poderia mencionar o trabalho de alguns "cientistas sociais" ou mesmo citar o fato de que estatísticas oficiais levam em conta a diferença entre "espiritismo", "umbanda" e "candomblé". Enfim, qualquer pessoa "bem informada" saberia fazer essas distinções.

Pode parecer um pouco inusitado o modo como se inicia este trabalho, mas na verdade o parágrafo acima nos conduz para o cerne de suas preocupações: a polêmica em torno da legitimidade de certas doutrinas e o investimento explícito na delimitação de fronteiras e de identidades dos agentes e práticas em função dos quais o campo do "espiritismo" acaba se definindo. Meu objetivo é exatamente

¹ *A Viagem* foi ao ar pela Rede Globo, tratando-se de um *remake* da produção original exibida em 1976. A novela foi inspirada em um livro de Chico Xavier e narra a história de um rapaz suicida que transita entre o "mundo espiritual" e o "mundo visível" para se vingar daqueles que julga responsáveis por suas desventuras. Há ainda um médico, que se diz "espírita" e é visto realizando rituais de "desobsessão" e estudos evangélicos. O artigo a que me refiro é de autoria de Gérson Simões, presidente da "União das Sociedades Espíritas do Rio de Janeiro", tendo sido publicado em *O Globo*, 08.07.1994.

cobrir esse campo, do modo como ele se conforma no período entre 1890 e 1950 na cidade do Rio de Janeiro, vendo como nele se constitui e se delineia uma instituição - a "Federação Espírita Brasileira" - cujo papel era orientar e reunir grupos e pessoas segundo as doutrinas de Allan Kardec. Na verdade, os termos dessa proposição são por demais inespecíficos e inexplicados para serem considerados suficientes. Em função disso é que optei por esclarecê-los pouco a pouco, ao longo deste capítulo, cuja continuidade com os demais não deve ser perdida de vista. Trata-se menos de propor uma "teoria" e uma "metodologia" do que apresentar uma perspectiva que se constitui extremamente vinculada, de um lado, aos elementos da situação histórica que se quer compreender e, de outro, a uma apreciação crítica sobre a bibliografia acadêmica existente sob a rubrica "Espiritismo" ou "Kardecismo". Ou seja, "teoria" e "metodologia" aqui não só estão bastante - e, poder-se-ia acrescentar, necessariamente - imbricadas, como decorrem, por assim dizer, de um esforço de abstração a partir da investigação etnográfica e da articulação dos dados dela obtidos - esforço que resulta na explicitação de compromissos "teóricos" e "metodológicos" e na descoberta de influências presentes sob os argumentos e a organização dos demais capítulos.

A impressão a que se chega depois de uma incursão pela literatura antropológica, sociológica e historiográfica dedicada ao "Espiritismo" é a de sua insuficiência diante da importância cultural e sociológica do fenômeno em questão. Sabe-se que existem entre 3 a 4 milhões de adeptos espíritas no Brasil, reunidos em torno de milhares de "centros", sem contabilizar os outros milhões de pessoas que, mesmo não se identificando como tal, frequentam suas práticas. Sabe-se também do grande número de iniciativas e instituições filantrópicas organizadas e conduzidas por "espíritas", cujos benefícios, ainda pouco avaliados, atingem um contingente significativo de pessoas². Conhece-se o extraordinário volume de publicações "espíritas" - desde periódicos até as mais diversas obras doutrinárias - que inundam mesmo as mais desconhecidas livrarias e o imenso prestígio e carisma que detêm personagens como o "médium" mineiro Chico Xavier, cuja fama ultrapassa as fronteiras nacionais³. E, apesar disso, o que se escreveu sobre o "Espiritismo" até agora, quando avaliado em seu conjunto, não apresenta nem a densidade da literatura que versa sobre as "religiões afro-brasileiras", nem a abundância que a preocupação com os grupos "pentecostais" tem gerado, nem a continuidade das abordagens sobre a história e a atualidade das "instituições católicas"⁴.

² Além dos "centros espíritas" e das instituições filantrópicas, existem, filiados ao "Espiritismo", "federações", associações dedicadas à pesquisa e estudo de seus fenômenos, grupos que congregam categorias profissionais ou etárias. Todas essas instituições estão concentradas nas médias e grandes cidades das zonas Sul e Sudeste e nas capitais nordestinas, sendo que seus mantenedores e frequentadores possuem níveis de escolaridade e renda mais elevados em relação aos adeptos de outras grandes religiões.

³ Chico Xavier chegou, em 1980, a ser indicado para receber o Prêmio Nobel da Paz e, por esse motivo, foi objeto de um especial veiculado pela Rede Globo. Cidadão de honra de várias cidades brasileiras, o médium foi o pivô de uma história curiosa em 1990. Diante de um tribunal, foi aceita como prova de inocência do réu uma mensagem psicografada por Chico Xavier, onde a vítima (de cuja morte estava sendo acusado o réu) declara ter sido tudo um acidente. Sobre o volume de publicações, consultar os dados de Aubrée e Laplantine (1990:194-6), obra comentada adiante.

⁴ V. a resenha de Fernandes (1984) sobre "religiões populares", a última de que tenho conhecimento. Os índices da revista *Religião e Sociedade* podem dar indicações mais atualizadas sobre a continuidade da concentração dos estudos de religião no Brasil sobre catolicismo, pentecostalismo e cultos afro-brasileiros. Cabe notar, entretanto, que outra tendência que vem se destacando na última

Uma visão abrangente dessa bibliografia permite nela distinguir quatro grupos de trabalhos. Um primeiro deles abrange artigos e textos dedicados especificamente a algum aspecto da cosmologia e da prática "espírita". Em Soares (1979), as obras de Francisco Xavier são analisadas para mostrar como a psicografia espírita constrói-se como ideal de arte. Hess (1987c) explora a utilização por alguns intelectuais espíritas da Parapsicologia, mapeando um campo de polêmicas. Greenfield (1992), dentro de seu esforço de pesquisa do "Espiritismo como um sistema de cura", enfoca a polêmica entre um famoso "médium cirurgião" (Edson Queiroz, que incorporava o "Dr. Fritz") e alguns intelectuais espíritas. Os textos de Hess e de Greenfield apontam, portanto, para campos muito mais amplos de pesquisa - o debate sobre as "paraciências" e as "medicinas alternativas", com os quais o Espiritismo está relacionado por suas práticas. Já Droogers (1992) analisa os rituais de um grupo de espíritas de Porto Alegre procurando mostrar como neles se manifestam preocupações em discutir e influenciar os problemas da "sociedade brasileira". Por último, temos a monografia de Almeida (1993), que busca delinear as principais características sociológicas dos assim chamados "grupos familiares".

Um segundo grupo abrangeria trabalhos que enfocam o "Espiritismo" a partir de análises em profundidade de uma micro-situação. A monografia de Zélia de Lossio e Seiblit (1979), feita a partir de um trabalho de campo em um centro espírita da zona norte carioca que incorpora vários elementos da Umbanda ("Centro Espírita Sumaré"), explora os significados que aí adquire a categoria de "caridade" - aferidos a partir dos rituais de "operações fluídicas" (voltados para a cura de perturbações físicas e psicológicas) realizadas por "médiuns". Para ela, essa categoria seria, ao mesmo tempo, neutralizadora dos conflitos criados em função da estrutura de poder entre os membros do Centro e operadora lógica de toda uma visão da realidade. Em seguida, podemos comentar o trabalho de Maria Laura V. C. Cavalcanti (1983), cuja pesquisa teve como base o "Centro Espírita Lar de Tereza" (zona sul carioca). Na sua perspectiva, o Espiritismo seria um sistema religioso que constrói sua especificidade a partir de representações e práticas, articuladas por distinções e mediações entre "mundo visível" e "mundo invisível", e de uma certa noção de pessoa marcada por uma tensão fundamental entre livre-arbítrio e determinismo, resolvidas em favor do primeiro através do "estudo", da "caridade" e principalmente do controle da "mediunidade", preocupações que definiriam o cerne da identidade espírita.

Fariam parte de um terceiro grupo de textos trabalhos cuja abordagem se restringe a um determinado período histórico do "Espiritismo" no Brasil: Damazio (1994a e 1994b), Warren (1984 e 1986) e Machado (1983). Compartilham eles não só do período (segunda metade do séc.XIX e primeiros anos deste século) e do espaço (cidade do Rio de Janeiro) sobre os quais se estendem suas análises⁵, como também dos aspectos abordados, que privilegiam (a) a relação do "Espiritismo" com a homeopatia e o magnetismo, (b) a constituição de facções configuradas por distintas interpretações da

década é o estudo de vias "alternativas" de religiosidade, a "onda esotérica", grupos e serviços "new age", etc - quanto a isso, v. Carvalho (1992).

⁵ Há uma grande lacuna, portanto, no estudo da história das instituições espíritas, que compreende, de um lado, o período desde o início do século até 1960 (época em que apareceram os primeiros trabalhos sociológicos sobre o "Espiritismo") e, de outro, regiões do país que não o Rio de Janeiro.

obra de Kardec, cujas disputas teriam determinado a dinâmica dos grupos pioneiros, dentre os quais ganha destaque a "Federação Espírita Brasileira" e (c) a disseminação de práticas e elementos da cosmologia espírita entre as camadas populares, atribuída à ênfase que mesmo os adeptos mais eruditos conferiram às atividades terapêuticas. O livro de Sylvia Damazio (1994a), historiadora da Casa de Rui Barbosa, merece ser destacado por incluir, além dos pontos mencionados, uma apreciação da obra de Kardec e do contexto ideológico em que se insere, uma apresentação do quadro intelectual que a doutrina espírita encontra no momento da sua introdução no Brasil e uma elaboração de perfis biográficos e institucionais envolvendo os principais personagens e grupos "espíritas" cariocas do período 1860-1920⁶.

Finalmente, uma quarta classe de trabalhos, constituída de estudos que, de modo mais ou menos exaustivo, mais ou menos extenso, buscam caracterizar abrangentemente o "Espiritismo" no Brasil. Faço uma breve apresentação de cada um desses trabalhos para em seguida comentar mais sistematicamente alguns de seus aspectos, de modo a permitir recuperar certos pontos dos textos mais importantes colocados entre o segundo e o terceiro grupos. Os trabalhos de Camargo (1961 e 1973) ficaram conhecidos por proporem a noção de um "continuum" em cujos pólos estariam, de um lado, o "Kardecismo" e, de outro, a "Umbanda", que serviria para localizar a enorme variedade de soluções ritualísticas e doutrinárias constituídas em torno dos fenômenos mediúnicos. Assim, tais "pólos" são contrapostos segundo as formas que em cada um deles adquirem a mediunidade ("consciente" para os kardecistas e "inconsciente" para os umbandistas), os rituais ("sobriedade" e "simplicidade" X "emocionalidade" e "complexidade") e a doutrina ("ética" X "magia"). Insiste-se, entretanto, na necessidade de manter a idéia de "continuum", justificada senão em virtude do entendimento subjetivo dos adeptos, pelo menos por sua existência de fato, notada pela presença de modalidades intermediárias, combinatórias - mais ou menos distantes dos modelos "puros" representados por cada um dos pólos acima mencionados, em relação aos quais constituiriam formas híbridas - ao longo das quais se movimentariam com desenvoltura os fiéis.

Roger Bastide escreveu um único artigo especificamente sobre o assunto (1967), no qual associou a cada estrato social urbano um "tipo particular de espiritismo" (p.4). Teríamos, assim, (a) entre as classes altas, a transformação da "filosofia kardecista" em "ciência", adaptando-o a sua mentalidade intelectualizada; (b) nas classes médias, "um espiritismo religioso" (p.5), composto de "igrejas" (ou seja, os "centros" e sua disposição e funcionamento rituais) organizadas pela "dogmática kardecista", capaz de conciliar a "religiosidade brasileira" e o "cientismo" incorporado durante a educação escolar; e (c) entre as classes baixas, o "espiritismo de Umbanda", uma religião não organizada (sem dogmática rígida ou ritualismo cristalizado) que, em relação ao "kardecismo", possui uma ênfase ritual muito maior e está voltada menos para a assistência social e mais para a resolução, pelos "espíritos de caboclos e negros", de

⁶ Como se entende que a Umbanda teve origem a partir das práticas kardecistas, a maioria dos trabalhos sobre sua história inclui informações e análises mais ou menos superficiais acerca dos grupos pioneiros do "Espiritismo". É o caso de Brown (1974 e 1985) e Ortiz (1978).

problemas sentimentais, males físicos e dificuldades econômicas⁷. Neste ponto, notamos que a exposição de Bastide se entrecruza com sua análise das "religiões africanas no Brasil" (1971) - e por conseguinte com a totalidade de sua obra - , para a qual o "espiritismo de Umbanda" surge, do ponto de vista histórico, a partir da circulação intensa de pessoas entre cultos de distinta procedência e, do ponto de vista doutrinário e ritual, como conciliação entre elementos do "espiritismo" e do "candomblé", afastando-se, com isso, da "macumba".

Os trabalhos de Warren (1968a) e de Renshaw (1969), embora de proporções bem diferentes, cobrem um escopo semelhante do "Espiritismo" no Brasil. O primeiro faz uma explanação das idéias de Kardec e enfatiza que a maioria dos espíritas brasileiros preferiram privilegiar seus aspectos "religiosos". Isso teria a ver com a extensa presença de "médiuns curadores" e com o fato dos "espíritos" desencarnados poderem ser equiparados a "santos católicos" (se "superiores") ou a "almas penadas" (se "atrasados"). Em função disso, teria havido uma aproximação entre práticas espíritas e aquelas envolvendo tradições africanas ou ameríndias, expressa em uma crescente apropriação pela Umbanda de elementos kardecistas. A monografia de Renshaw (1969) é produto do levantamento e sistematização de uma série de dados estatísticos e bibliográficos e de uma experiência de pesquisa sobre centros espíritas em Campinas e São Paulo. Partindo de um quadro da vida religiosa brasileira desde os tempos coloniais, todo o material é organizado em quatro rubricas: (a) doutrina, onde se contrapõe a ênfase terapêutica dos espíritas brasileiros à "perspectiva filosófica" de Kardec; (b) cultos, onde se analisam as sessões espíritas, cuja orientação e atmosfera são essencialmente "religiosas"; (c) composição social, mostrando-se como o "Espiritismo" está associado a grupos em ascensão social e preenche uma série de necessidades de ordem psicológica e societal; e (d) aspectos organizacionais, com destaque para a existência de federações, instituições filantrópicas e publicações editoriais, a partir do que se conclui que o "Espiritismo" no Brasil é menos uma "seita" e mais uma "denominação religiosa" em formação. Boa parte da tese - assim como dois outros artigos (1975 e 1976) - é dedicada à determinação dos fatores históricos e sociais que justificariam a penetração e crescimento do "Espiritismo" entre as populações urbanas brasileiras.

Por último, o recente e ainda não traduzido trabalho de Marion Aubrée e François Laplantine (1990), que é uma espécie de "tratado" histórico e antropológico levantado em torno dos caminhos seguidos pelas idéias de Kardec primeiro na França (1850-1914), depois no Brasil (1860-1990) e por fim na França novamente (1920-1990). Aos espíritas brasileiros, o livro consagra duas partes. Na primeira delas, os autores traçam os antecedentes do movimento espírita e perseguem seus principais personagens e movimentações institucionais no Rio de Janeiro e depois nos outros Estados; na seguinte, oferecem um panorama geral da composição social e das instituições espíritas, discutem a relação das práticas espíritas com a Umbanda⁸, apresentam as várias atividades desenvolvidas pelas instituições

⁷ "Ainsi, à la stratification sociale du Brésil en trois classes, correspondent trois types très particuliers de spiritisme, dont chacun exprime les besoins ou les aspirations d'un secteur déterminé de la population" (p.11).

⁸ Nessa discussão, os autores retomam a idéia de "continuum mediúnico" proposta por Camargo. Tal idéia foi criticada, em virtude de diferentes razões, por Cavalcanti (1983), Goldman (1984) e Bastide (1967).

espíritas (formas de "manifestação mediúnica", "estudo doutrinário", "medicina espírita", iniciativas filantrópicas, "arte espírita") e debatem as relações mantidas com a França e as especificidades do "Espiritismo" brasileiro (localizadas em seu caráter "religioso" e "terapêutico" e na natureza dos "espíritos" que povoam suas sessões). A obra - que se constitui no mais completo e sistematizado apanhado de informações já publicado sobre o "Espiritismo" como fenômeno cultural e sociológico - não se vale de nenhuma teoria explicativa geral, mas contenta-se, a par de interpretações localizadas, em demonstrar como

"les spirites brésiliens et français continuent de se renvoyer des images, teintées au filtre kardéciste, de leur cultures respectives dans lesquelles la dépendence culturelle tend à s'estomper au profit d'un ensemencement mutuel" (p.333).

O cotejo entre esses cinco trabalhos mais gerais sobre o "Espiritismo" no Brasil confirma, de modo mais fundamentado, as impressões mais gerais a respeito da baixa densidade e sistematicidade dessa literatura: não há questões explícitas pervasivas ou recorrentes; os debates entre os textos, quando aparecem, estão sempre em segundo plano; não se formou uma "área de estudos" com seus "especialistas", no sentido em que eles existem para as religiões afro-brasileiras, para o catolicismo ou para o pentecostalismo⁹. E, apesar disso, encontramos algo que se apresenta como praticamente consensual entre esses vários trabalhos: a idéia de que o "Espiritismo" no Brasil seria ou teria se transformado em uma "religião", supondo-se que isso explicitasse seja um contraste com suas raízes e desdobramentos europeus, seja uma continuidade com uma forma nacional de religiosidade. Três pontos aparecem mais recorrentemente para justificar essa posição, na medida em que eles serviriam para caracterizar a vivência da maioria dos adeptos e a orientação de quase todas as instituições: (a) a centralidade do estudo e da moral "evangélicos" no campo doutrinário, em detrimento de preocupações "filosóficas" e questões "científicas"; (b) o desenvolvimento de mecanismos "rituais" nas sessões, dotando-as da excepcionalidade características dos eventos "sagrados", e de uma forma de relação com os "espíritos desencarnados" que os equipara, em sua função, aos santos católicos ou às divindades africanas; (c) a importância das práticas terapêuticas, em termos tanto de sua extensa disseminação como de sua presença recorrente entre os motivos de "conversão", revestidas e interpretadas pelo valor religioso da "caridade". O interessante é que esses pontos estão presentes também nos textos sobre a história inicial do Espiritismo no Brasil, mostrando como eles marcam suas origens mais remotas, e podem ser corroborados por toda uma série de dados etnográficos providenciados pelos trabalhos monográficos¹⁰.

⁹ Note-se, entretanto, que os trabalhos produzidos no decorrer da década de 1960 traziam expressas motivações relacionadas ao intenso crescimento dos adeptos do "espiritismo", registrado nos censos oficiais que a partir de 1940 começaram a trazer tabulações sobre "espíritas" (sem distinguir entre "kardécistas" e, por exemplo, "umbandistas").

¹⁰ É importante preservar, nesse caso, uma distinção entre os objetivos dos trabalhos de Cavalcanti (1983) e Seiblit (1979) - que não partem da questão do caráter "religioso" do Espiritismo brasileiro - e os dados etnográficos apresentados. Cavalcanti (p.22-29) chega mesmo a fazer uma crítica da forma como essa questão foi formulada, desvincilhando-se dela por achar que trazia consigo uma apreciação "externa" - e, como tal, apriorística - sobre o objeto de estudo. O contrário acontece em relação aos textos

Pontos comuns surgem, para além disso, em um outro nível de análise, correspondente às perspectivas mais gerais - seus pressupostos e suas implicações - que têm sido aplicadas sobre o "espiritismo". Ou seja, importa agora demonstrar como o "espiritismo" é abordado segundo referenciais que, *a priori*, lhe destinam um determinado lugar entre os fenômenos culturais e sociológicos e lhe definem um determinado conjunto de relações com aqueles que lhe são similares ou dissemelhantes. A percepção dessas determinações - fundamental para que tornemos claras as especificidades e os objetivos deste trabalho - pode ser tomada a partir do delineamento de duas perspectivas mais gerais, presentes nos textos resenhados, aqui definidas como "sociologista" e como "culturalista". Na primeira delas, sendo o "espiritismo" uma "ideologia" ou um "sistema cultural", há que se explicar as relações que entretém com domínios societários mais básicos e/ou fundamentais; na outra, trata-se de revelar no "espiritismo" as marcas de uma "cultura brasileira", tomada como justificativa para explicar sua forma, função e expressões doutrinárias e rituais.

Começemos pelas perspectivas "sociologistas", entre as quais podemos incluir os trabalhos de Bastide, e em posição de destaque, pois suas formulações constituem as de maior repercussão entre todos os autores aqui mencionados. O autor de *As Religiões Africanas no Brasil* (1971) parte de um desafio teórico: como dar conta do fenômeno de "interpenetração das civilizações" (ou seja, do contato entre sistemas culturais distintos por sua origem), por um lado, sem desprezar uma análise histórica das "situações sociais" nas quais ele ocorre e, por outro, sem recorrer a uma dicotomia entre "estruturas" e "valores", entre "morfologia" e "cultura"? Em outros termos, como dar conta de tal fenômeno contornando as limitações apresentadas seja pelo marxismo (que postulava uma relação unívoca e causal entre estruturas e valores), seja por um idealismo (a partir do qual os valores criariam as estruturas), seja por um antropologismo (preocupado apenas com o nível dos valores), seja ainda por uma "sociologia achatada" (que não diferenciaria, segundo seus devidos níveis, estruturas e valores)? Inspirado em Gurvitch e Balandier, Bastide propõe então uma "sociologia em profundidade", supondo que entre "estrutura" e "valores" ocorresse uma "dialética" apenas compreensível por uma análise efetuada em dois eixos - horizontal (o das relações entre as culturas negras e as culturas brancas) e vertical (o das relações entre a civilização africana e as estruturas sociais em que veio a se inserir). O que precisa ser ressaltado, a partir desse quadro geral, é a diferença com que ele se atualiza dependendo da forma religiosa analisada, passando-se da "dialética" - "candomblé" - para o mais exacerbado "sociologismo" - "macumba", "umbanda" e "kardecismo".

O "candomblé" é analisado por Bastide a partir da inserção dos povos negros em um regime político-econômico de escravidão e uma estrutura social dualista. Chegando como escravos ao Brasil e impossibilitados de manter ou reproduzir a estrutura de linhagens, os negros descobrem "nichos" (confrarias católicas, organizações de "negros de ganho", danças domingueiras, etc.) que, se lhes

historiográficos, explicitamente comprometidos com a demonstração da conversão do "Espiritismo" em "religião". Esse ponto será retomado no capítulo seguinte.

nessas duas formas religiosas: ao invés do "drama litúrgico" presenciado no "candomblé", a manifestação de ressentimentos próprios das classes baixas na "umbanda" e o triunfo de uma moral puritana e racista por sobre as lembranças proletárias nas sessões kardecistas (Bastide, 1967:13-16). Em tais formas religiosas, a interpretação das configurações rituais, para o autor, passa necessariamente por uma "psicologia das classes sociais".

Através dessa exposição - um pouco longa, é verdade, mas adequada à complexidade e à erudição do argumento de Bastide - percebemos como o "espiritismo", de "umbanda" ou "kardecista", é explicado, em suas conformações doutrinárias e suas peculiaridades rituais, por determinações que lhe são externas, localizadas no domínio da "estrutura" ou da "morfologia" sociais. Nesse sentido, eles se opõem ao "candomblé", produto de uma inter-relação mais complexa entre a tradição religiosa trazida da África e o lugar ocupado pelos negros nas sociedades escravocrata e liberal. Entretanto, em outro sentido, a análise da "macumba" e dos "espiritismos" serve para revelar um ponto que tem aplicação geral, muito embora apareça de forma mais sofisticada no caso do "candomblé", a saber: a possibilidade da realidade social ser dividida em níveis a partir de critérios universais que definem as fronteiras entre essas várias dimensões. A tarefa do cientista social é estabelecer as relações entre tais níveis, remetendo sempre a explicação dos fenômenos religiosos a mecanismos e processos que não lhes são imanentes, mas estão localizados ou referenciados a outras dimensões societárias. Vejamos como os mesmos princípios e pressupostos se repetem nas argumentações de outros autores que analisaram o "espiritismo".

Os trabalhos de Camargo e Renshaw estão igualmente preocupados com o papel do "Espiritismo" no contexto global da "sociedade brasileira", partindo de uma demonstração estatística de sua inserção predominantemente urbana. Para Camargo (1961 e 1973), a adesão ao Kardecismo ou à Umbanda poderia ser esclarecida por uma "explicação funcional" que explicitasse os meios pelos quais elas se tornam úteis na "adaptação do homem brasileiro à vida urbana" (1961:3). Elas teriam assim uma dupla função: (a) preencher a demanda por terapêuticas tradicionais em um momento em que nem toda a população estava convertida à medicina oficial e outras religiões abdicavam de semelhantes pretensões; (b) integrar à vida urbana setores excluídos de suas conquistas sociais e econômicas ou pouco adaptados a sua mentalidade, através de uma combinação de valores éticos (organizados de modo racional) com um estilo sacral de interpretação da vida capaz de satisfazer necessidades intelectuais (explicação do mundo), psicológicas (compensação) e sociais (rede de contatos humanos). Para Renshaw (1969, 1975, 1976), embora o "Espiritismo" e a "Umbanda" tenham nascido como movimentos religiosos "desviantes", sua crescente "legitimação" esteve ligada à constituição, por um lado, de relações (entre "espíritos" e adeptos, entre médiuns e clientes) cuja lógica (domínio/subordinação) reproduz aquelas situadas na base da formação social brasileira e, por outro, de canais de expressão para grupos que, favorecidos pelo processo de urbanização e modernização, não se sentiam amparados pelos sistemas culturais mais prestigiados. Neste caso, a opção religiosa pelo "Espiritismo" ou pela "Umbanda" obedeceria a uma

funcionalidade manifesta em níveis societários (impulso para ascensão), familiares (preenchimento de papéis não cumpridos pela família nuclear) e intelectuais (justificativa para situação no mundo).

Assim, nesses trabalhos a adesão ao "espiritismo" e sua conformação geral são abordadas segundo a determinação de necessidades, demandas, carências surgidas ou criadas em um nível societário, preenchidas ou atendidas por uma opção ou vivência religiosa. Na verdade, nesse tipo de perspectiva a natureza dessas relações é sempre secundária ao esquema que supõe existirem domínios isoláveis e exteriores uns aos outros. Desse modo, há textos em que tais relações caracterizam-se não por uma funcionalidade, mas pela simples reprodução. É o caso de Seiblit (1979), para quem a prática da caridade pelos espíritas que pesquisou é um sinal do "consentimento das posições ocupadas pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade" (p.142). Mantendo-se a idéia da divisão de esferas, o sentido das determinações pode até ser invertido, tal como podemos perceber em algumas partes do trabalho de Cavalcanti (1983). Procurando escapar ao postulado de que a religião seria uma expressão de outras realidades tidas *a priori* como mais determinantes, a autora acaba meramente invertendo a relação, sem romper com a lógica que a embasa, ao considerar a religião "uma matriz de produção de valores, de maneiras de pensar e se relacionar com a realidade social mais abrangente" (p.10). Daí a afirmação de que o Espiritismo produz e exige um determinado comportamento individual (discrição, sobriedade, controle) "que é característico de segmentos das camadas médias" (p.82). O resultado, portanto, é uma espécie de "sociologismo" às avessas.

Passemos agora ao argumento "culturalista", que pretende explicar a conformação geral do "Espiritismo" no Brasil por referência a uma certa "cultura nacional". Onde a idéia surge de maneira mais explícita é em determinadas passagens do livro de Aubrée e Laplantine (1990):

"Le spiritisme à la brésilienne se fonde essentiellement sur la croyance en des relations permanentes entre le monde visible et le monde invisible pouvant en presque toutes les circonstances être médiatisées par un tiers. Cette idée [...] nous paraît constitutive de la culture brésilienne, culture de la médiation, qui n'oppose jamais deux entités mais cherche au contraire toujours à les réunir" (p.185).

Nesse sentido, a mediunidade espírita - com seus corolários terapêuticos e seus mecanismos de resolução de conflitos - é menos um procedimento "experimental" e mais parte de um conjunto muito mais amplo de práticas, que abrangem o culto aos santos católicos e o recurso aos orixás e aos eguns. Poderíamos imaginar - seguindo as indicações dos autores - uma espécie de sistema fechado em que o "Espiritismo" desempenharia simultaneamente o papel de reinterpretação erudita do popular e de tradução para o popular do erudito. De modo semelhante, é uma "cultura nacional" que pode explicar o fato de os espíritas brasileiros, em relação aos europeus, estarem muito mais acostumados a receber "espíritos" de personalidades célebres do mundo laico e religioso: para compensar um certo desprezo na cultura brasileira pelas circunstâncias históricas, povoa-se com elas o domínio do imaginário e do religioso (p.333).

A idéia de uma "configuração mental brasileira" também é sustentada por Warren (1968a) para justificar tanto o sucesso da penetração do Espiritismo no Brasil quanto sua inflexão em um sentido religioso. Os "espíritos" dos kardecistas não diferiam de modo substancial de outras entidades presentes na cultura brasileira desde os tempos coloniais - "almas penadas, santos, encostos, etc. [...], veículos que incorporavam os medos e as esperanças inconscientes alimentadas pelos brasileiros no confronto com as incertezas de um meio bastante hostil" (1984: 58)¹¹. No texto citado, o autor procura demonstrar como as práticas terapêuticas dos espíritas cariocas do fim do século passado, bem como as teorizações produzidas a partir delas, reproduziam os princípios e as formas encontradas nas curas populares católicas, nos exorcismos indígenas e nos feitiços africanos. Finalmente, encontramos percepções semelhantes no livro de Damazio (1994), que, em sua apresentação dos momentos iniciais do Espiritismo no Rio de Janeiro, enfeixa em torno da dimensão terapêutica tanto o predomínio de determinadas facções e grupos na principal instituição espírita da época, quanto o aumento da popularidade da nova religião. Assim arremata: "[...] o principal fator da expansão do Espiritismo, em suas várias vertentes, foi a prática da medicina mágica arraigada na cultura brasileira" (p.153)¹².

Segundo essa perspectiva "culturalista", o "Espiritismo" teria se configurado em nosso país segundo os moldes de uma "cultura nacional" cujo modo de manifestação privilegiado seria através de uma religiosidade ao mesmo tempo difusa e exacerbada. Justamente por esse privilégio a uma dimensão auto-referenciada, notamos como um de seus traços gerais a consideração superficial de algo a que poderíamos designar como "contexto" no qual as práticas e grupos analisados se inserem. Apesar da presença abundante de informações e referências a processos sociais mais amplos, no nível da análise, eles não passam de mero "pano de fundo" diante do qual práticas e grupos espíritas movimentam-se levados por forças e dinâmicas endógenas. Em certo sentido, trata-se do oposto ao que encontramos na abordagem "sociologista", extremamente preocupada com tudo o que seja "externo" ao "Espiritismo" enquanto fenômeno sociológico e cultural. Como vimos, no cerne desta perspectiva estava a tentativa de estabelecer a natureza das relações entre distintas esferas da realidade, uma ou várias das quais podendo desempenhar o papel de "contexto".

Neste ponto, parece oportuno introduzir alguns elementos de minha problemática, a partir dos quais tornar-se-ia possível justificar certas insuficiências de ambas as perspectivas aqui comentadas. A proposta deste trabalho é analisar o "espiritismo" - veremos adiante a partir de quais de suas expressões - em um período (1890 - 1950) e em um espaço (Rio de Janeiro) nos quais percebemos existir (a) uma proliferação de discursos a seu propósito e (b) uma efervescente discussão acerca de seu estatuto. Comentemos cada um desses aspectos. Em primeiro lugar, localizamos nesse período e espaço o posicionamento de padres, pastores, juizes, juristas, criminalistas, agentes policiais, médicos, psiquiatras e

¹¹ Em outra oportunidade (Warren, 1968b), o mesmo autor procura mostrar como tais crenças predominavam entre a população de Portugal na época da Idade Média tardia.

¹² Renshaw (1969) também leva em consideração "fatores culturais" em sua apreciação das razões de introdução e disseminação do "Espiritismo" no Brasil, podendo seu argumento ser perfilado entre os "culturalistas". Entretanto, pareceu-me mais adequado mantê-lo entre os "sociologistas", pois são as remissões a "fatores sociais" as mais importantes na economia geral de sua análise.

jornalistas sobre as crenças e práticas "espíritas". Ou seja, muito já se tinha escrito a respeito do "espiritismo" bem antes de todos esses autores que observamos acima a título de "literatura acadêmica". E, na verdade, mesmo esse recorte é problemático, na medida em que, por exemplo, um autor como Bastide incorpora ou dialoga em seus textos com posições e concepções precedentes. Neste momento, contudo, o importante é ressaltar que tais posicionamentos ou discursos devem ser tratados não apenas como um "conhecimento" sobre os seus objetos, mas também como extremamente reveladores da natureza e da identidade de seus enunciantes e enquanto constituídos ou geradores de intervenções concretas sobre os assim nomeados "espíritas". O "espiritismo", nesse caso, pode ser comparado ao "orientalismo" da forma como o descreveu Said (1990), ou seja, um conjunto de discursos que diz mais sobre o próprio "Ocidente" do que sobre o "Oriente" e que foram instituídos a partir de aproximações e necessidades concretas advindas da experiência colonial. Uma das implicações disso consiste na impossibilidade de entender os caminhos e a conformação tomados pelos grupos "espíritas" sem levar em conta o "contexto" em que se inserem - aliás, em um sentido radical, não como algo "exterior" e que é incorporado somente como tal, mas enquanto saberes e intervenções frente aos quais os "espíritas" tinham de se posicionar e reagir por estarem com eles concretamente envolvidos.

O segundo ponto pode ser depreendido do primeiro. Todos esses discursos acerca do "espiritismo" expressam formulações historicamente localizáveis, cujas continuidades e rupturas correspondem a diferentes definições do estatuto daquele objeto, como "religião", como "ciência", como "crime" ou como "doença". A referência fundamental - mas não exclusiva - dessa discussão sobre o estatuto do "espiritismo" eram certamente as leis penais e sanitárias que coíbiavam sua prática com fins curandeirísticos. Estando instituída, desde o fim do regime monárquico, a liberdade de crenças e de expressão religiosas, grande parte dos argumentos se dividiam entre os que, para acusá-lo e deslegitimá-lo, negavam a natureza religiosa do "espiritismo" e os que a afirmavam, para defendê-lo e legitimá-lo. Ou seja, para compreendermos essa discussão e suas implicações, não podemos partir de uma "antropologia da religião" ou de uma "sociologia da religião", o que suporia uma delimitação universal e apriorística dos elementos que definiriam saberes e práticas "religiosos"; ao contrário, trata-se de empreender uma investigação antropológica da definição social e historicamente construída dos critérios do que seja "religião". Estamos diante de uma situação onde as observações de Fry (1982b) sobre o estudo do papel social de determinadas crenças se aplicam de modo paradigmático. O fundamental, sugere ele, seria desvendar os processos através dos quais os "rótulos" - nesse caso, o de "espírita" - surgem: onde, quando, como e nas mãos de quem eles são inventados e através de quais mecanismos adquirem legitimidade. Em nossa situação, torna-se também fundamental ver como os que se auto-denominam "espíritas" interferem nesse processo e participam na definição de seus resultados.

Partindo da necessidade de incorporar à análise esses elementos - os discursos sobre o "espiritismo" e a discussão de seu estatuto - podemos contemplar em nossa revisão bibliográfica mais dois ou três textos que versam sobre a questão. Prefiro separá-los do restante em virtude do fato de tais

trabalhos se proporem a dispensar um lugar central para o "contexto" em que se inserem grupos "espíritas", sem, contudo, tratá-lo do mesmo modo como o faria uma perspectiva "sociologista". Começo pela tese de Hess (1987a), cujo objetivo é realizar uma série de "estudos de caso" sobre textos escritos por pessoas que ele define como "intelectuais espíritas". Os textos incluem desde o *Livro dos Espíritos* de Kardec até várias obras de autores brasileiros (cobrindo quase todo o período da trajetória do espiritismo no Brasil) que, a partir daquele, procuraram dar conta de diversas problemáticas, tais como as doenças mentais, os fenômenos parapsicológicos, as terapias alternativas e as segmentações do campo religioso. Para analisá-los, Hess propõe a noção de "sistema ideológico", dentro do qual situaria as formulações dos intelectuais espíritas, colocando-as em relação com as formulações de outros intelectuais, embasados sobre outros sistemas de conhecimento, religiosos ou não. Sua definição de "sistema ideológico" nos é dada nos seguintes termos: "a society's system of knowledge producers and its schemes of knowledge [...]. This includes both a cultural system of contrastive differences among the various knowledge schemes and a social system of relations among actors" (p.6). As posições dos "produtores de conhecimento" dentro desse "sistema ideológico" seriam definidas pelo resultado de suas estratégias de legitimação, as quais consistiriam no esforço da produção de formulações que ao mesmo tempo se definissem como universalmente válidas e denunciassem o particularismo de elaborações concorrentes. Na prática, cada um dos "estudos de caso" empreendidos por Hess toma um determinado texto de um autor espírita como representativo de um certo estilo de argumentação e do tratamento dispensado a certa questão, situando-os, primeiro, em relação ao "movimento espírita" e, em seguida, em relação a discursos informados por concepções católicas, médicas, paracientíficas e sociológicas, mostrando, ao final, como as fronteiras de todo o "sistema ideológico" são comprometidas por essas confrontações¹³.

Outro trabalho é a dissertação de Gama (1992), que procura mapear os debates e combates que, através de teses, jornais e investidas policiais, médicos e espíritas travaram entre 1910 e 1940 no Rio de Janeiro. Concentrando sua análise sobre os adeptos do "Espiritismo Racional e Científico" - uma dissidência do Kardecismo - o trabalho mostra como, em função daquelas investidas, eles redimensionaram suas práticas e formularam um discurso que se dirigia a seus oponentes tanto no campo secular quanto no campo religioso. De seu lado, o discurso formulado pelos médicos, permeado por categorias jurídicas e psiquiátricas, buscava disciplinar o campo das práticas "espíritas" através do estabelecimento de hierarquias e fronteiras entre "falsos" e "verdadeiros", "crentes" e "charlatões". A perspectiva adotada, a metodologia seguida e mesmo a maior parte dos dados derivam de um outro trabalho, o de Yvonne Maggie (1992), que, embora não se detenha propriamente sobre práticas ou grupos "espíritas", discute exatamente os discursos tecidos ao seu redor e as intervenções deles decorrentes. Por isso mesmo, torna-se fundamental considerá-lo neste momento da análise.

¹³ V. Hess (1987b) para um resumo, infelizmente bem empobrecido, deste trabalho.

Suas reflexões (Maggie, 1992 e 1986) partem de uma vasta experiência de pesquisa sobre a repressão ao "espiritismo" e ao "curandeirismo" que se seguiu ao Código Penal de 1890, pensada como o marco inicial da intervenção estatal sobre práticas definidas pela "crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais" (1992:22). Sugere-se que a repressão estatal, mobilizando todo um aparato policial e jurídico, não se fez contra tal crença, mas a partir dela, ajudando a constituí-la, reformulá-la e socializá-la. Através da análise de dezenas de processos criminais instaurados entre 1890 e 1940 no Rio de Janeiro e de vários outros casos mais recentes envolvendo acusações a práticas mediúnicas, procura-se mostrar que o que estava em jogo em cada denúncia e em cada acusação eram os critérios que separavam os "feiticeiros" e praticantes da "magia negra" daqueles que "trabalhavam para o bem". A partir desse critério moral - que orientava as perseguições - a lógica da crença era preservada e, mais do que isso, passava a circular e se inscrever nos campos - técnicos (policial, jurídico), científico (médico, psiquiátrico, antropológico) e jornalístico (grande imprensa) - onde eram elaborados, por algum motivo, discursos a respeito das práticas espíritas. O resultado era uma grande arena em que pessoas, práticas, saberes e doutrinas eram colocados em contato de forma hierarquizada a partir da acusação de "feitiçaria", ou seja, da provocação de malefícios por meios sobrenaturais. O "feitiço" seria, portanto, uma espécie de operador lógico, da ordem da metonímia, a partir do qual a identidade e a legitimidade de cada um daqueles elementos era definida relacionalmente, resultando daí as fronteiras que separariam os "bons" dos "maus" "espíritas", "kardecistas" de "umbandistas", estes dos "macumbeiros", e assim por diante. Os processos criminais analisados são tidos como demonstração de que, no Brasil, "magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças" (1992:25).

Esses trabalhos adotam perspectivas que permitem contornar as limitações localizadas no restante da bibliografia sobre "espiritismo" no Brasil. De um lado, contemplam os processos e discursos que conformam o "contexto" das práticas e grupos espíritas; de outro, procuram dar conta da identidade e da legitimidade - pois é disto que se trata - de tais práticas e grupos através da análise de processos nos quais eles estão concretamente envolvidos, ao invés de dizer que eles expressam, reproduzem, respondem, preenchem, etc. necessidades, imperativos, estruturas, etc. situados em domínios determinantes e/ou básicos da vida social. Ambos estão comprometidos com uma visão do que seja "sociedade" compartilhada por este trabalho e que, a meu ver, pode ser melhor explicitada com a ajuda de dois conceitos: o de "campo" e o de "espaço". O primeiro foi formulado no contexto dos estudos da Antropologia Política inglesa (Swartz, Turner e Tuden, 1968) e se opõe à idéia de sociedade como um sistema integrado pensado através de metáforas organicistas ou mecanicistas. Utilizar o conceito de "campo" obrigaria, ao contrário, a pensá-la como composta de várias dimensões cuja integração nunca está dada *a priori*; cada "campo" abrange grupos, agentes e instituições que dele participam em função de processos que determinam seus limites, sua conformação e sua relação com outros "campos". Já o conceito de "espaço", a partir de uma certa leitura dos textos de Bourdieu (1982 e 1989), permite

apreender a dimensão das "lutas de classificação" como algo constitutivo daqueles processos. Dado que as identidades dos diversos grupos sociais são estabelecidas em função de posições relativas - delineando uma certa distribuição dos atributos de legitimidade - e dado que os sistemas simbólicos através dos quais os agentes concebem sua realidade são parte fundamental da situacionalidade que determina suas identidades, torna-se indispensável apreender como esses grupos se pensam uns aos outros, colocando em jogo mecanismos de reconhecimento e representação. É o que permite pensar, enfim, estratégias simbólicas de apresentação e de representação de si como parte fundamental da análise da conformação de grupos e agentes sociais.

Os trabalhos aqui comentados de Hess e Maggie podem ser, como se disse, lidos a partir desses conceitos e seus pressupostos, dos quais eles parecem partir ou em que, pelo menos, parecem implicar. Ainda assim, poderíamos perguntar se, em nome das exigências formuladas a partir da radicalização da perspectiva inerente aos conceitos de "campo" e de "espaço" e da própria situação histórica a que nos propusemos explorar, as abordagens mencionadas seriam plenamente satisfatórias. A meu ver, tanto o trabalho de Maggie quanto o de Hess não conseguem caracterizar com a devida complexidade o heterogêneo conjunto dos discursos acerca do "espiritismo", distorcendo, por isso, o lugar de seus objetos e a questão da sua articulação. Em parte, isso acontece devido à insistência sobre a possibilidade de enxergar nos casos por eles abordados a manifestação de traços de nossa "cultura nacional". Nesse sentido, podem ser perfilados ao lado dos argumentos a que chamamos "culturalistas", muito embora a idéia de uma "cultura brasileira" apareça através de caminhos e em níveis bem distintos.

No caso de Hess (1987a), suas limitações tornam-se evidentes ao procurar reduzir as formulações dos "intelectuais espíritas" a algo que alternativamente (a) se contrapõe às facções mais "populares" do próprio movimento espírita, (b) representa, frente às formulações de intelectuais de outros campos de saber, a totalidade do "movimento espírita" e (c) passa a equivaler, quando oposto às formulações de intelectuais estrangeiros, à "cultura brasileira". Não surpreende, assim, que seus "estudos de caso" revelem o discurso com pretensões científicas produzido pelos espíritas brasileiros em seu caráter essencial de mediadores entre o erudito e o popular, entre a ortodoxia e a heterodoxia. Para dar apenas um exemplo: o recurso de determinado grupo de intelectuais espíritas aos métodos e concepções da Parapsicologia produz um discurso que se coloca como ilustrado e experimental para o interior do movimento espírita, mas que, diante dos argumentos médicos, coincide com interpretações "populares". Embora isso invalide qualquer pretensão substantivante e seja esclarecedor sobre diversos pontos dessas formulações, acaba obrigando que todos os discursos - não somente os produzidos pelos espíritas - se distribuam segundo uma lógica única, definida sempre pelos limites entre o científico e o religioso, o erudito e o popular, o moderno e o tradicional. Assim, poderíamos imaginar um universo cujos limites internos, embora se redefinam constante e mutuamente e se multipliquem das formas mais complexas, sempre recortam as mesmas identidades, cujo denominador comum é exatamente a idéia de uma "cultura brasileira" (no que ela tem de mais "tradicional" em relação à americana ou à européia).

Para Maggie, o conjunto do material submetido à análise levaria a sustentar que a crença na possibilidade de intervenção sobrenatural se tornara algo extensamente disseminado pela sociedade brasileira¹⁴. Todo processo de acusação, envolvesse ou não aparatos estatais, reconhecia as duas propriedades dessa crença, tal como definida por Evans-Pritchard em seu trabalho sobre os Azande: explicação de infortúnios e regulação de conflitos. Justamente por ser um mecanismo de regulação de conflitos, a crença na magia benéfica ou maléfica serve para legitimar certos grupos em detrimento de outros, estabelecendo formas concretas de determinação e punição dos culpados. Maggie procura mostrar que, como os adeptos dessas crenças, policiais, juizes, médicos, jornalistas, cientistas sociais estão sempre buscando encontrar o "feitiçeiro", um produtor de malefícios - e mesmo que se possa submeter a crença a uma "sociologização" (isto é, localizar a causa dos malefícios não em forças sobrenaturais mas na anomia social), as determinações se fazem pelas idênticas operações de hierarquização e distinção próprias das acusações de "feitiçaria". Saíam legitimados aqueles indivíduos ou grupos que conseguissem convencer não se tratarem de "feitiçeiros", mas sim promotores da "caridade" e do "bem". "O feitiço, conclui a autora, não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo de sua maneira de pensar contemporânea" (1992: 274) - ou seja, uma maneira "relacional" de pensar. O "feitiço" é, assim, kantianamente erigido a uma espécie de categoria de pensamento característica da mentalidade brasileira.

As interpretações de Maggie fundamentam-se em uma analogia tão sugestiva quanto problemática: os processos de acusação promovidos por aparatos estatais e por várias modalidades de discursos eruditos são equiparados aos conflitos deflagrados entre fiéis no âmbito de terreiros ou centros religiosos. De um lado, as denúncias criminais constituiriam muitas vezes prolongamentos de tais conflitos, como mais um mecanismo para resolvê-los; de outro, a ação estatal pode ser interpretada como uma invasão do domínio religioso que acaba, entretanto, reconhecendo sua forma de regulação de conflitos e disseminando-a para os mais diversos espaços sociais. Tudo isso parece fazer sentido quando colocado do ponto de vista de dentro dos centros ou terreiros religiosos; mas, de fora deles - posição na qual o pesquisador deve necessariamente se colocar para elucidar "as relações entre magia e poder" - outras perguntas tornam-se pertinentes. Por que razões juizes, médicos, jornalistas, cientistas sociais, etc. se interessariam pelas obscuras práticas de "feitiçeiros", "magos" e "espíritas"? Como suas respectivas tradições de saber e pensamento são mobilizadas em função da formulação de um discurso acerca de tais práticas e de tais sujeitos? E se tais discursos estão relacionados a determinadas formas de intervenção sobre seu objeto, qual a lógica que rege sua articulação em torno de ações concretas? Afirmar que essa articulação ter-se-ia dado pelo "feitiço" sem responder cuidadosamente às questões anteriores equivale a inverter o caminho da investigação.

Um dos objetivos deste trabalho é exatamente apreender, em suas especificidades e em sua relativa autonomia, os diversos discursos que se teceram a propósito do "espiritismo", reconhecendo

¹⁴ Essa idéia tem sido colocada também a partir de outras abordagens sobre a "cultura brasileira" - v. Velho (1991) e Da Matta (1991).

neles dimensões essenciais para a definição do estatuto e dos destinos dos grupos e das práticas "espíritas". A idéia é que a análise se construa ao mesmo tempo como uma "arqueologia" e uma "genealogia" desses saberes, segundo o significado que lhes empresta Foucault (1986 e 1979). Ou seja, trata-se de apreendê-los, em primeiro lugar, em sua articulação interna, localizando seus enunciantes e os objetos dos enunciados, e, em seguida, de relacioná-los a situações, institucionais ou não, historicamente localizadas que definiam as condições sociais de possibilidade desses discursos. Metodologicamente, uma maior ênfase foi dada ao primeiro dos aspectos, através do rastreamento de autores e de textos ou documentos e da análise de suas formulações no que dizia respeito ao "espiritismo", onde se procura chegar tanto ao modo como estabelecem seus objetos, quanto aos conceitos que são acionados ou formulados para designá-los. Entretanto, é impossível elidir que esse saber se constituía através de uma relação que podemos designar como "dominação", "poder" - o termo pouco importa, e sim a percepção de que os sujeitos e práticas sociais enquadrados por esses discursos se situavam em espaços perpassados por problematizações elaboradas por atores e instituições sociais reconhecidos para fazê-lo: foi isso que permitiu que o "espiritismo" fosse feito "heresia" para um poder religioso, "fenômeno" para um poder científico, "crime" para um poder judiciário, "doença" para um poder médico, "notícia" para um poder jornalístico.

Essa gama variada de discursos tem como marco fundamental, senão de sua constituição, certamente de sua profusão, a criminalização, a partir de 1890, de diversas práticas - "espíritas", "mágicas", "adivinhatórias" - em virtude de suas pretensões "curandeirísticas" representarem um perigo para a "saúde pública". A "saúde pública" passava, desde então, a se apresentar como um campo em que se cruzavam as discussões sobre a "liberdade religiosa" - uma das promessas do regime republicano recém proclamado - com aquelas sobre a restrição do exercício de certas profissões, como a medicina, aos formados pelo saber acadêmico. Nesse sentido, podemos considerá-la como uma referência fundamental para pensar a articulação e as implicações dos vários discursos que se teciam a propósito do "espiritismo". Ao invés, então, do jogo cambiante entre o "erudito" e o "popular" ou do "feitiço" como "operador lógico", a "saúde pública" como espaço de preocupações e intervenções que se deparavam com uma miríade de comportamentos e práticas ilegítimas e oficiosas. Daí ter se tornado necessário todo um esforço de investigação nessa direção, buscando apreender a conformação institucional e os pontos de reflexão e intervenção privilegiados desse campo, algo que se procurou fazer através de uma compilação das principais leis e regulamentações da administração estatal e de um apanhado das informações e interpretações oferecidas pelos vários autores - antropólogos, sociólogos e historiadores - que se debruçaram sobre essa questão.

Com respeito propriamente aos diversos discursos, buscou-se cobrir aqueles elaborados a partir de *locus* de maior significância em termos sociais, ou seja: (a) discursos médicos, em sentido amplo (formulados por profissionais ou instituições médicas e psiquiátricas); (b) discursos propriamente jurídicos (formulados por advogados, juristas, criminalistas); (c) discursos jornalísticos (reportagens e

enquetes feitas por repórteres de jornais da grande imprensa); (d) discursos estatais, distribuídos entre seus aparatos judiciários (agentes policiais, procuradores, juízes) e seus aparatos assistenciais (nas áreas da "saúde pública" e da "assistência social"). Em todos os casos, tratava-se de perseguir um saber que se produzia a partir de uma certa aproximação com o "espiritismo", procurando captar as continuidades e transformações do modo como transpareciam em suas categorias e conceitos fundamentais. Por outro lado, as condições com as quais se apresentavam esses discursos exigiam uma atenção diferenciada. Assim, enquanto, por exemplo, certos deles foram abordados com maior profundidade por remeterem a todo um arcabouço teórico e institucional, outros, não se constituindo senão de documentos, notas, notícias, só adquiririam sentido se referenciados a determinadas práticas e situações institucionais. Além disso, a presença de cada um desses discursos nos argumentos "flutua" em função de sua importância e relevância para dado contexto histórico. Por último, estabeleceu-se como ponto final de análise a década de 1940 por ser esse justamente o período em que se nota um desvanescimento na amplitude e na densidade dos discursos a respeito do "espiritismo", cujas razões espero que fiquem esclarecidas no decorrer do trabalho. Manteve-se como referência a cidade do Rio de Janeiro, especialmente enquanto espaço de intervenção (pois em alguns casos são analisadas formulações de pensadores radicados em outros Estados), por motivos totalmente arbitrários, e, embora seja plausível esperar que outras situações tenham sido influenciadas pelo caso carioca, advirto que a este se atêm as conclusões deste trabalho.

Impõe-se neste momento um esclarecimento sobre a exclusão, conforme se deve ter depreendido do parágrafo acima, de discursos formulados por agentes ou instituições propriamente "eclesiais", católicos ou protestantes. Na verdade, o privilégio ao campo da "saúde pública" acabou automaticamente deslocando para um último plano acusações "teológicas". Mas, de qualquer maneira, havia uma outra ordem de motivos para deixá-los de lado, estes, acredito eu, menos arbitrários. No período delimitado para a análise, os ataques e acusações ao "espiritismo" feitos em nome de uma determinada confissão religiosa foram reduzidos se comparados com aqueles promovidos em outros momentos. No caso do catolicismo, isso vale tanto para o período imediatamente anterior, quando seu estatuto de "religião oficial" legitimava condenações através de pastorais e artigos na imprensa, quanto para o período imediatamente posterior, quando os ataques ao "espiritismo" e à "umbanda" tomam a forma de "campanhas"¹⁵. Há, entretanto, outro ponto que é tão fundamental quanto o que foi mencionado: exatamente nesse ínterim, as condenações religiosas passam a incorporar entre seus argumentos acusações forjadas em outros campos de saber, com especial destaque para o "científico". Ou seja, sem deixar de recorrer à acusação de "heresia" - por ser uma traição aos ensinamentos bíblicos, por envolver práticas reprováveis como a "necromancia" ou ainda por dar ocasião a "manifestações demoníacas" - que permanece como uma espécie de argumento último ou específico, padres e pastores valorizam e afeiçoam-se ao discurso de médicos e psicólogos para provar a falsidade, a frivolidade ou o perigo das

¹⁵ Para o período anterior à 1890, ver os comentários e as referências existentes no decorrer do capítulo seguinte; para o período posterior a 1950, v. Ortiz (1978), Brown (1974) e Hess (1987a e 1987b).

práticas "espíritas"¹⁶. É de esperar, portanto, que uma análise específica sobre os discursos eclesiais torne-se mais iluminada a partir dos apontamentos feitos neste trabalho.

Dos discursos passemos às intervenções. As ações repressivas instauradas a partir da criminalização das práticas "espíritas" - consubstanciadas em investidas de funcionários de aparatos estatais e na abertura de inquéritos policiais e de processos judiciais - constituíram as implicações mais concretas da preocupação generalizada em torno da questão da "saúde pública". Enquanto tal elas foram integradas como parte fundamental da análise e seu valor pode ser avaliado por uma série de razões¹⁷. A primeira delas tem a ver com o fato de estarmos diante de um encontro entre os vários personagens e vozes que se pretende analisar ao longo do trabalho. Sua presença é ali percebida seja diretamente, como é o caso de policiais, peritos, advogados, juízes e "espíritas", seja indiretamente, quando se fazem referências a opiniões de médicos ou outros intelectuais e a matérias jornalísticas. Entretanto - e aqui entro em uma segunda ordem de motivos - não se trata de um encontro qualquer, mas de um momento explícito de conflito, moldado por uma situação de evidente assimetria: há acusados e acusadores, colocados em tal relação em virtude de determinadas leis - que os primeiros teriam supostamente infringido - e determinadas competências - que garantem aos últimos a legitimidade da denúncia. A ação repressiva revela, assim, a relação de poder a que estavam sujeitos os "espíritas".

Em terceiro lugar, a análise das ações repressivas é importante porque permite problematizar e trabalhar com a questão da articulação entre os vários discursos e personagens nelas envolvidos. Ou seja, se, por um lado, é necessário investigar tais discursos em sua articulação interna, em seus *locus* específicos de produção e em sua relativa autonomia, por outro, trata-se de perguntar como eles se articulam em situações concretas - e, para isso, inquéritos policiais e processos criminais são um instrumento privilegiado. Não se pode, contudo, esquecer que tais situações de encontro e de conflito se fazem segundo certas regras que condicionam o lugar de cada personagem e os argumentos passíveis de serem utilizados. Dominar tais regras torna-se imprescindível para entendermos o modo como se produzem, se desenrolam e se desfecham esses embates. Isso nos leva a uma outra justificativa - a quarta delas: através desse material podemos avaliar a eficácia de determinadas acusações, segundo o lugar do qual elas partem, os sujeitos a que se dirigem, os recursos que mobilizam e os termos em que se fazem. Embora seja sempre difícil avaliar sua representatividade em relação ao conjunto total em que se inserem, as informações que conseguimos juntar sobre a conversão de uma disposição legal em denúncia

¹⁶ O livro de Kloppenburg (1960) é um bom exemplo dessa apropriação, como se pode notar pela sequência dos argumentos utilizados para deslegitimar o "espiritismo": (a) fenômenos são fraudulentos ou decorrem de ilusão; (b) podem ser a manifestação de perturbações patológicas; (c) podem ser explicados pela Parapsicologia; (d) podem ser produtos de manifestações demoníacas; (e) sua doutrina deturpa os ensinamentos cristãos. A aproximação de intelectuais católicos com as concepções da Parapsicologia é tratada por Hess (1987c).

¹⁷ A utilização de processos criminais e inquéritos policiais como material de pesquisa tem sido feita especialmente por historiadores (Bóris Fausto, *Crime e cotidiano*, S.Paulo, Brasiliense, 1984; Sidney Chaloub, *Lar, trabalho e botequim*, S.Paulo, Brasiliense; Bretas, 1988). Mas vários estudos antropológicos (M. Correa, *Morte em Família*, S.Paulo, Brasiliense, 1983; Maggie, 1992) têm recorrido a tais fontes. As razões que listo para justificar a utilização desse material foram, em parte, formuladas a partir das reflexões metodológicas elaboradas por alguns desses trabalhos.

e a sua concretização em uma condenação penal ajudam a esclarecer sobre as implicações concretas dessas ações repressivas.

Por fim, a análise de ações repressivas oferece a oportunidade de observarmos a constituição de um certo saber, circunscrito pelas condições anteriormente expostas - ou seja, em um contexto relacional, onde estão envolvidos vários personagens; configurado segundo uma relação de poder; sujeito a certas regras que regem a articulação daqueles personagens; e delimitado por um certo início e um certo desfecho. Isso é mais evidente no caso de policiais e juízes, que devem se posicionar explicitamente em tais situações, mas permanece válido para o saber médico, quando, por exemplo, são elaboradas perícias especializadas. Certamente, não se trata de formulações tão sistemáticas quanto aquelas produzidas em outras condições, mas que são importantes justamente por estarem constantemente tentando aplicar em uma situação específica e concreta concepções e raciocínios de validade mais geral. Se isso, de um lado, serve para revelar quais são essas concepções e raciocínios - orientando assim nossa investigação sobre cada um dos discursos em sua relativa autonomia -, permite que apreendamos a forma com que se faz aquela especificação, com suas implicações e regularidades. Em certos casos, como no discurso policial e, em parte, no jurídico, o saber constituído a partir de ações repressivas é, na verdade, absolutamente fundamental para a sua conformação mais geral.

Estes seriam, portanto, os cinco motivos que justificariam a análise de documentos e textos referentes a ações repressivas promovidas pelos aparatos estatais responsáveis pela fiscalização dos assuntos relacionados à "saúde pública", tal como eram os do "espiritismo". Em termos mais concretos, a investigação desse material fez-se em três níveis diferenciados. Em primeiro lugar, um levantamento meramente quantitativo dos processos criminais instaurados com base em certos artigos do Código Penal no período entre 1890 e 1940, procurando com isso reconhecer e localizar os períodos nos quais as ações repressivas foram mais ostensivas ou intensas¹⁸. Em seguida, apropriei-me dos dados sistematizados pelos trabalhos de Yvonne Maggie (1992) e Ana Lúcia Schritzmeyer (1994), ambos elaborados em torno de ações judiciais relacionadas aos mesmos crimes contra a "saúde pública" a que correspondiam os artigos acima mencionados. Esse material foi utilizado em diversos momentos de minha análise, ora como "dado bruto", ora como referência implícita, especialmente para esclarecer a atuação e o discurso dos agentes policiais e jurídicos. Por último, localizou-se alguns processos e inquéritos específicos e realizou-se em torno deles uma análise minuciosa de sua instauração, seu desenrolar e seu desfecho.

A seleção desses processos específicos orientou-se por critérios que revelam uma outra dimensão deste trabalho: seus réus são diretores, funcionários ou pessoas por algum motivo ligadas à "Federação Espírita Brasileira". Trata-se de uma instituição fundada em 1884 no Rio de Janeiro por um grupo de adeptos e propagadores da doutrina espírita de Allan Kardec e que hoje se intitula a "Casa-Máter do Espiritismo Brasileiro". A "Federação Espírita Brasileira" sempre funcionou como um "centro",

¹⁸ Os resultados estão dispostos em gráficos apresentados nos Anexos, aos quais farei referência ao longo do texto.

promovendo sessões religiosas e outras atividades de propaganda e de caráter assistencial. Por mecanismos e razões que analisaremos ao longo do próximo capítulo, depois de alguns anos ela se arroga a dupla missão, diante do conjunto dos grupos e dos adeptos "espíritas" do Rio de Janeiro e mesmo do Brasil, de orientá-los doutrinariamente e representá-los institucionalmente. O outro objetivo desta dissertação é exatamente acompanhar a trajetória da "Federação Espírita Brasileira" durante o período transcorrido entre sua origem e o ano de 1950, enfocando, da maneira mais abrangente possível (e por conseguinte perdendo a riqueza dos detalhes), tanto suas atividades e a dinâmica existente entre elas, quanto seu discurso, apresentado em seu duplo caráter de definidor do "espiritismo" e de orientação doutrinária que tem como correlato determinada ligação com outros grupos "espíritas" e não "espíritas". O ano de 1950 como marco do final da análise é totalmente arbitrário e, embora seja um momento em que ocorrem definições importantes na história da instituição, acompanha o marco estabelecido para os discursos "externos" sobre o "espiritismo"¹⁹.

A "Federação Espírita" editava um periódico, chamado *Reformador*, que lhe servia de órgão oficial de divulgação. Sua circulação dava-se especial mas não exclusivamente entre os sócios da "Federação" e algumas centenas de assinantes. Em suas páginas eram publicados artigos doutrinários, orientações diversas a grupos e adeptos, informações sobre a "Federação" (deliberações da diretoria, notícias sobre sessões, quadro das atividades), réplicas a ataques ao "espiritismo" pela imprensa, transcrições de "mensagens mediúnicas", notícias sobre os grupos espíritas no estrangeiro (especialmente da Europa), traduções e transcrições de obras doutrinárias e romances "espíritas", e outros assuntos voltados para "a propaganda, [...] e o desenvolvimento e defesa da doutrina" (Cirne, 1935). Por sua riqueza em termos de informações e por ser definido como órgão oficial da "Federação Espírita Brasileira", o *Reformador* tornou-se uma valiosa e fundamental fonte de pesquisa. Através da consulta aos exemplares correspondentes ao período entre 1883 e 1950²⁰, pude utilizar as informações obtidas em três direções distintas. Primeiro, enquanto manancial de dados etnográficos, que serviram para

¹⁹ No período entre 1884 e 1950, existiram outras entidades com os mesmos objetivos e o mesmo caráter que a "Federação Espírita Brasileira", mas, ao que tudo indica, nenhuma a superou em termos de importância e implicações. Perduraram, entre 1895 e 1898, a "União Spirita de Propaganda do Brasil" e, entre 1926 e 1949, a "Liga Espírita do Brasil", ambas filiadas à doutrina kardecista. Além disso, em 1912 formou-se um grupo dissidente, que sendo "espírita", não seguia a doutrina kardecista - tratava-se do "Espiritismo Racional e Cristão", depois transformado em "Racionalismo Cristão", nome que detém até hoje. Para as concepções dessa facção dissidente do "espiritismo", v. Gama (1992: 40-106). Embora haja referência a todas essas instituições no decorrer do texto, elas não serão objeto de interesse direto.

²⁰ Para os números correspondentes aos anos 1883-1925, a consulta foi feita exemplar a exemplar, quanto ao restante, restringiu-se a consulta aos relatórios anuais elaborados pela diretoria, que traziam um balanço das principais atividades e ocorrências. A publicação do *Reformador* foi praticamente ininterrupta durante esse período e a revista existe até hoje. As principais modificações foram o aumento do número de páginas a partir de 1903 (de 4, formato jornal, para 16 páginas, formato revista) e quanto à periodicidade, que era quinzenal até 1939 e passou desde então a ser mensal. A consulta foi feita junto ao setor de periódicos da Biblioteca Nacional, que dispõe da coleção quase completa do *Reformador*, faltando apenas, salvo uma ou outra lacuna menor, os exemplares correspondentes aos anos de maio/1892-março/1893, 1901, 1904, 1905, 1920 e 1942. Devido ao mal estado de conservação de boa parte da coleção, só pude acessá-la depois de muita insistência e dos exemplares terem sido submetidos a uma limpeza (alguns estavam contaminados com fungos). A "Federação Espírita Brasileira" possui, em sua sede atual em Brasília, uma biblioteca, cujo acervo parece, segundo fui informado, não estar disponível para consulta. No Rio de Janeiro, onde a "Federação" mantém ainda uma sede, há uma "sala de leitura", cujos horários de atendimento são bem restritos mas que dispõe de um bom volume de obras; finalmente, a "União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro", entidade federativa de âmbito estadual, possui uma biblioteca, mas ela esteve fechada para reformas durante todo o ano de 1994.

complementar e corrigir aqueles oferecidos pela historiografia, acadêmica ou não, existente sobre o "espiritismo"²¹. Segundo, enquanto *locus* do discurso oficial de um grupo identificado como "espírita", discurso que, como os demais, também apresentava uma certa articulação interna, se pautava por um determinado conjunto de categorias e se produzia a partir de dadas práticas e atividades. Nesse sentido, as informações obtidas também vieram a se juntar com outras que apareciam em livros e documentos publicados pela diretoria da FEB (1904, 1907a, 1907b, 1912) ou de autoria de alguma das pessoas que lhe eram ligadas (Menezes, 1939; Imbassahy, 1935 e 1946; Xavier, 1938; Ribeiro, 1941). Terceiro, enquanto uma espécie de "índice" a partir das quais podíamos perceber que eventos ou processos mais amplos chamavam a atenção dos "espíritas" e com quais personagens eles dialogavam; ou seja, quais eram as referências que, mesmo sendo "externas", se tornavam objeto de preocupação e problematização.

Boa parte dessas referências versava sobre acusações feitas ao "espiritismo", de fundo religioso ou não, pelos mais diversos atores sociais. E entre elas estavam relatos de ações repressivas acionadas legalmente por funcionários estatais contra as atividades da "Federação Espírita Brasileira", ocorridas no decorrer das quatro primeiras décadas deste século²². Como foi mencionado, procurou-se fazer uma análise minuciosa sobre tais ações repressivas a partir dos documentos produzidos por sua ocasião: quando e em que situações "espíritas" ligados à "Federação" foram acusados, por quem foram denunciados e em que termos, quais os trâmites utilizados para o encaminhamento das devidas medidas legais, quais os argumentos utilizados pelos acusados para se defenderem e quais os termos e os resultados das sentenças. Buscando responder a essas questões, a análise considerava cada um dos aspectos, mencionados anteriormente, que faziam parte de toda ação repressiva, ligando-os agora às estratégias e aos posicionamentos tomados pelos "espíritas" e perguntando-se sobre o seu lugar na articulação dos vários discursos tecidos a propósito do "espiritismo".

O desafio, nesse caso, consistia em apreender os modos dos quais se utilizaria um grupo, colocado a princípio em uma posição desfavorável numa relação de poder, para intervir na economia dessas relações e com isso resituar-se em seu interior, garantindo assim a continuidade de suas práticas e a legitimidade de seu discurso. Desafio porque muito raramente essa questão é colocada ou enfrentada nos trabalhos que partem de perspectivas foucaultianas, às vezes porque ela simplesmente não encontra lugar diante de situações envolvendo grupos que, sofrendo os efeitos de dispositivos de poder, não têm voz ou recursos de resistência ("menores", "doentes", "loucos", "prisioneiros", "colonizados", "primitivos", etc.). Não se tratava, entretanto, da nossa situação de pesquisa, pois, como veremos, a FEB podia tanto se defender diante de um delegado de polícia ou um juiz de Direito, quanto se contrapor às acusações através da imprensa. Com isso, o perigo a evitar seria exatamente o oposto, ou seja, conceber

²¹ Sobre a historiografia acadêmica, v. os textos citados na revisão bibliográfica. Quanto à historiografia produzida por intelectuais espíritas, utilizei as biografias de Wantuil (1969) e os livros de Abreu (1981), Soares (1963), Cirne (1935) e Godoy (1981).

²² Foram localizados processos criminais nos anos 1904, 1905, 1908 e 1937, cujas peças foram consultadas no Arquivo Nacional. Outros inquéritos e processos cíveis foram instaurados em 1914, 1918, 1921, 1922 e 1925, localizados através de referências e fragmentos publicados no *Reformador* ou livros escritos por médicos.

os efeitos das ações repressivas simplesmente a partir de uma espécie de "física social", conforme a qual a coesão interna de um grupo seria tanto mais intensa quanto mais prementes as pressões externas que enfrenta. Reduzir o argumento a isto equivaleria simplesmente a desprezar pelo menos dois pontos essenciais: através de que discurso uma identidade teria sido afirmada ou consolidada e de que modo essas redefinições e movimentos atuam sobre a conformação de todo o campo das práticas "espíritas".

A idéia sobre a qual se assenta este trabalho procura manter constantemente unidas suas duas principais dimensões: o mapeamento do conjunto dos discursos e das intervenções sobre o "espiritismo" e o acompanhamento da trajetória e da conformação de um grupo específico de "espíritas". A análise insere-se exatamente no cruzamento desses processos, lugar a partir do qual aparecem como indissociáveis o modo de intervenção desses "espíritas" nas ações repressivas de que são objeto e os efeitos sobre sua identidade e trajetória dos discursos que lhes são "externos". As aspas são necessárias porque o que se trata de elucidar são exatamente as regras da circulação desses discursos, como a partir de condições diferenciadas de produção e de caminhos específicos eles podem se entrecruzar e se sobrepor, ser apropriados e reinterpretados. Isso pode ser percebido nas formulações médicas que muitas vezes se valem de argumentos jurídicos; ou nas formulações jurídicas, quando elas recorrem a categorias médicas ou forjadas pela prática policial. O mesmo vale para a "Federação Espírita Brasileira", que se utilizará de vários argumentos tanto para definir a sua forma de entender a prática da doutrina "espírita" quanto para elaborar o discurso em que estarão revestidas suas orientações dirigidas ao conjunto dos grupos e adeptos "espíritas". Em nenhum momento isso fica mais claro que em seus contatos e negociações com os agentes dos aparatos estatais responsáveis pela regulação do campo da "saúde pública", diante dos quais aquela instituição se colocou ora como infratora, ora como aliada. Perseguindo os destinos de um grupo "espírita" específico chega-se, ao fim, aos processos e critérios que levam à definição de todo um campo de práticas e crenças, divididas segundo seu grau maior ou menor de legitimidade.

Ao comentar o excelente trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988) sobre a construção e a utilização da idéia de "pureza nagô", Peter Fry (1988) salienta que sua contribuição teria sido:

"mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras [se dá] através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães-de-santo, padres e antropólogos. É na justaposição das posições ideológicas e teóricas destes e outros atores sociais que se constitui a cada momento o panorama das formas religiosas denominadas 'afro-brasileiras'" (p.15).

O objetivo de Dantas (1988) é exatamente perseguir o modo como se chega e se sustenta a exaltação de uma determinada tradição africana no âmbito da região Nordeste através de caminhos que se entrecruzam, apontando, de um lado, para os esforços de toda uma corrente de intelectuais e, de outro, para grupos religiosos que tomam e assumem a "fidelidade à África" como um sinal identitário²³. Minha

²³ Os argumentos desse trabalho são recuperados ao longo do Capítulo IV.

pretensão não é outra senão chegar a resultados semelhantes em relação ao "espiritismo", no caso específico do Rio de Janeiro para o período anterior a 1950. Aliás, não me parece totalmente casual que se tenha encontrado uma perspectiva de análise próxima àquela que estou propondo justamente no campo da bibliografia recente sobre as "religiões afro-brasileiras"²⁴. Pois são essas expressões culturais que, ainda hoje em dia, em diversos domínios da sociedade brasileira, enfrentam dificuldades e hostilidades de reconhecimento e legitimação: lugar do sacrifício, da desordem, do malefício, enfim de tudo que poderia macular o conceito de uma diáfana "religião". Essa condição, embora não fosse tomada enquanto objeto, transparecia claramente na maior parte dos estudos que, desde Nina Rodrigues, vinham sendo feitos sobre os cultos afro-brasileiros. Mais recentemente, vários trabalhos têm procurado exatamente problematizar essa condição, procurando enfocá-la através de perspectivas que contornem as tradicionais "antropologias da religião". Ao prestar atenção para a situação ocupada pelo "espiritismo" no período enfocado por este trabalho - em muitos sentidos análoga a que estão submetidas, atualmente, as "religiões afro-brasileiras" - fiquei igualmente convencido de que a investigação a ser feita não deveria partir das questões de uma "antropologia da religião", mas sim demonstrar a construção política de um significado e de um campo de intervenções.

• • •

É nesses termos, então, que podemos definir a perspectiva seguida por este trabalho. O material ao qual ela se aplica e sobre o qual ela se constrói já foi mencionado. Talvez valesse a pena voltar a fazê-lo de modo mais sistemático. O nó de toda a investigação são os registros produzidos a partir de ações repressivas, corporificados em processos criminais e inquéritos policiais, que constituem documentos que, a seu modo, juntam os diversos discursos e localizam as distintas formas de intervenção sobre o "espiritismo". Em torno dele se dispõem as diversas outras áreas de investimento: de um lado, (a) para a trajetória e as atividades da "Federação Espírita Brasileira", bem como para as formulações em seu nome externadas, informações retiradas da historiografia acadêmica e "nativa", de publicações da instituição ou pessoas a ela ligadas e, especialmente, da coleção do *Reformador*; de outro, (b) para o campo médico, comentaristas sobre a história da disciplina, livros e artigos escritos por médicos e psiquiatras, perícias especializadas sobre criminosos ou vítimas, e documentos de associações profissionais como a "Academia Imperial de Medicina" e a "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro"; (c) para o campo jurídico, pareceres e comentários publicados em forma de artigos ou livros e decisões editadas em importantes revistas de jurisprudência; (d) para o campo policial, portarias, relatórios e documentos elaborados pela Chefatura; (e) para o campo jornalístico, notícias, reportagens,

²⁴ Além dos trabalhos de Dantas (1982 e 1988), tive oportunidade de consultar os de Maggie (1975), Montero (1983) Birman (1985), Seiblit (1985), Contins (1983), Contins e Goldman (1985), Goldman (1985), Fry (1982a).

entrevistas e "enquetes" sobre o "espiritismo". Finalmente, procurou-se também apreender a conformação institucional dos serviços sanitários e assistenciais da Corte e depois Distrito Federal, através do recolhimento e análise de legislações e regulamentações e o acompanhamento da literatura acadêmica existente sobre o tema.

Não tendo a formação, nem o preparo de historiador, é provável que em minhas análises ora se encontrem momentos onde o tratamento dispensado ao material não seja o mais canônico e indicado, ora se ressinta a ausência de uma contextualização sócio-político-econômica mais ampla. Espero que o fato de se debruçarem sobre fontes na maior parte inéditas e de procurarem revelar novas dimensões de outras já visitadas compense essas possíveis falhas. No mais, é preciso admitir que essas falhas e imperfeições façam parte da incursão, cada vez mais tentada, de antropólogos por campos e materiais pouco frequentados até há algum tempo atrás. Em meu caso, dela não resultou apenas a insegurança diante da necessidade de dar conta de formulações e linguagens com as quais tinha pouca familiaridade, como também uma certa "nostalgia" dos "nativos" com os quais a Antropologia está acostumada a lidar e pensar. Confesso que senti falta do arrebatamento sempre mencionado do encontro com o "outro", e percebi que o sinal marcante dessa "alteridade" não era o seu intrínseco exotismo - pois nós antropólogos somos sempre treinados para produzir essa "alteridade" a partir das situações as mais familiares - mas sim o inegável peso de sua "contemporaneidade". Daí que a comparação entre a "pesquisa de campo", com sua necessária "viagem" que liga o antropólogo ao "nativo", e a pesquisa documental, que traduzia a minha experiência, ainda mais aguda por se tratar de um material histórico, parecia trazer consigo um certo paradoxo. Ao lermos uma monografia produzida a partir de um "trabalho de campo", é impossível não percebermos a presença de seu autor, que dificilmente vai poder escondê-la (embora por muito tempo isso tenha sido tentado em nossa disciplina). Na pesquisa documental, ao contrário, o autor tende a desaparecer; é difícil surpreendê-lo e mesmo que ele se esforce sua aparição soará um pouco descabida. E isso - e aí está o paradoxo - na medida mesmo em que a tal autor cabe, ao relacionar fragmentos, revelar seus nexos, etc., produzir a realidade de que trata, realidade que, para o antropólogo que vai ao "campo", se lhe impõe pela materialidade dos discursos e das práticas. E mesmo assim, sua presença no resultado final torna-se prescindível ou imperceptível. A ausência é, portanto, também de si.

Essa dupla ausência deve se juntar ao fato da realização deste trabalho não representar nenhuma "viagem interior", ou seja, algum "acerto de contas" com minha trajetória pessoal. Cheguei ao tema por inusitados e imprevisos caminhos, e, em consequência dele, travei alguns contatos com pessoas adeptas do espiritismo e vim a assumir a condução de uma pesquisa sobre "Instituições Espíritas no Estado do Rio de Janeiro" no Núcleo de Pesquisa do ISER (Instituto de Estudos da Religião). Ter essa experiência paralela foi importante para formular parâmetros a partir dos quais certos pontos neste trabalho apareceram mais claramente. Dito isto, o modo como posso pretender me recolocar diante de meu próprio trabalho passa, de um lado, pelo reconhecimento da imensa satisfação intelectual que tive em fazê-lo e, de outro, pelo desejo - e, no que depender de mim, pelo esforço - de que ele possa ser útil e

proveitoso em dois sentidos: primeiro, como uma contribuição para uma história diferente sobre o "espiritismo" no Rio de Janeiro e de suas relações com outros grupos sociais (religiosos ou não), que pela exploração do passado revele questões válidas para a atualidade e o futuro; segundo, como uma tentativa de dizer coisas novas sobre os fenômenos religiosos e sua relação com a sociedade que os envolve.

• • •

Por fim, devo apresentar os capítulos em que esta dissertação se divide, explicando as razões que orientam sua conformação. O primeiro capítulo inicia-se com uma contextualização das principais referências que cercam o surgimento e a introdução no Brasil da doutrina kardecista, procurando-se elaborar um quadro dos elementos com os quais lidaremos ao longo de todo o trabalho e situar a criação e o sentido inicial da "Federação Espírita Brasileira". Ao final, sua trajetória é retomada para mostrar como a definição por um "espiritismo-religião" e sua afirmação como entidade representativa dos demais grupos espíritas estão relacionadas com as modificações introduzidas no campo pela vigência do novo Código Penal - ainda que a "Federação" não tenha sido diretamente atingida por alguma sanção penal específica. O restante do capítulo é dedicado a uma análise do Código Penal de 1890, em especial sobre três de seus artigos, justamente aqueles que serviriam para fundamentar as ações repressivas contra práticas e grupos "espíritas". Para entendê-los, recorro às justificativas apresentadas por seu próprio redator, desvendando nelas as referências existentes, de um lado, às exigências médicas de monopólio de exercício da profissão e, de outro, às notícias e denúncias publicadas pelos jornais alertando sobre os perigos do "espiritismo". Além disso, através de um pequeno levantamento de processos criminais instaurados entre 1891 e 1903 a partir daqueles três artigos, busca-se ter uma idéia do tipo de práticas enquadradas, das acusações acionadas, da coordenação entre as autoridades policiais e sanitárias e dos resultados das sentenças.

O segundo capítulo tematiza as várias dimensões envolvidas na instauração de três processos criminais contra diretores e "médiums" da "Federação Espírita Brasileira", em 1904 e 1905, época em que essa instituição mantém um serviço de "curas espíritas" e em que a questão sanitária é objeto de intenso investimento e preocupação por parte do Estado. As sentenças judiciais nesses processos - todas absolutórias - são tomadas, de um lado, como demonstrativas do conflito de competências médicas e jurídicas e, de outro, enquanto ponto de partida para um mapeamento tanto das posições jurisprudenciais quanto das formulações médicas existentes a respeito do "espiritismo". No caso do discurso médico, percebe-se que ele ganha em densidade e autoridade quando começa a tratar da "mediunidade" como um fenômeno "psicológico" ou "patológico". O capítulo conclui com a apresentação e análise das estratégias discursivas acionadas pelos "espíritas" para se defenderem em todos os processos criminais, mostrando como essas estratégias continuam a ter validade quando a "Federação Espírita" se esforça por definir a identidade da doutrina que professa e que considera conveniente para todos os grupos espíritas.

O terceiro capítulo não se constrói - a exemplo dos anteriores - sobre conflitos específicos, mas procurando mapear as vicissitudes e meandros percorridos pelas noções de "falso" e de "baixo espiritismo". Tratava-se de noções amplamente utilizadas, a partir do final da década de 1920, pelos mais diversos discursos sobre o "espiritismo" e que nascem de uma relação íntima que se desenvolve, desde meados da década anterior, entre os "espíritas" da "Federação Espírita Brasileira" e alguns jornais da grande imprensa. O mais importante, entretanto, é a centralidade que essas noções adquirem no discurso policial, pois elas passam a orientar uma atuação repressiva que adquirira uma certa autonomia em relação tanto aos discursos jurídicos quanto aos discursos médicos. A caracterização e a articulação desses discursos são objetos de análise e comentário, e o destaque fica por conta da categoria "higiene mental", que marca a radical e derradeira tentativa de intervenção médica no campo das crenças e hábitos culturais. Neste capítulo, a "Federação Espírita Brasileira" é contemplada, primeiro, como objeto de algumas investidas de funcionários de repartições sanitárias (1914 - 1925) e, em seguida, como foco de dois processos simultâneos, a negociação concreta com as autoridades policiais tendo em vista os critérios de definição do "baixo espiritismo" e a concretização efetiva do antigo projeto de codificação doutrinária e representação institucional (1925 - 1950).

Embora cada um desses capítulos apresente uma relativa autonomia com respeito aos demais - na medida em que se circunscrevem a períodos e a processos que raramente se sobrepõem - não se deve considerá-los como meros "estudos de caso". Em primeiro lugar, porque não constituem a instrumentalização de uma teoria de validade universal ou de uma metodologia de aplicação geral, que se repetiriam em cada uma das situações com resultados diferentes. Em seguida - e isto é certamente o mais importante - não se pode perder de vista que o que se investiga é um processo, abordado a partir da dupla entrada da imbricação dos discursos e das intervenções sobre o "espiritismo" e da conformação de um grupo específico de "espíritas". Cada capítulo enfoca um segmento desse processo - recortado segundo critérios em última instância arbitrários - procurando localizar historicamente um conjunto de elementos e as relações existentes entre eles, a exemplo do geógrafo que busca mapear as características de um terreno que mantém, com outros, marcos de continuidade e descontinuidade. Com essa idéia de uma "história geográfica"²⁵, torna-se possível perceber e evitar dois problemas sempre passíveis de ocorrer em abordagens de processos, trajetórias, etc. Não se trata, de um lado, de encontrar uma causalidade imanente, descobrir um fator em torno do qual se disponham todos os outros, mas, como se disse, localizar elementos e remetê-los uns aos outros. De outro lado, as sucessivas análises que conformam cada capítulo não se guiam por uma teleologia ou supõem uma evolução; ou seja, não se orientam para um ponto final, que estabelece o sentido de tudo que veio antes. Suas conclusões pretendem ser fundamentadas, mas seus limites são ao mesmo tempo históricos e arbitrários: o último capítulo é apenas o final de uma análise, não o termo do processo investigado.

²⁵ Inspiro-me aqui, sem esgotar todos os seus aspectos, na noção de "geografia das idéias", formulada por F. Chatélet como perspectiva mais adequada para se fazer uma história da Filosofia e apresentada por Goldman (1994:24-26) como um instrumento útil para pensarmos também uma história da Antropologia.

CAPÍTULO II

A CAÇA AOS CURANDEIROS: O CÓDIGO PENAL DE 1890 E OS "ESPÍRITAS" DO RIO DE JANEIRO

"Para se designar coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentidos das mesmas palavras."
Allan Kardec - *O Livro dos Espíritos*, 1857

1. Da Europa ao Brasil: Percorrendo o Trajeto do Espiritismo no Século XIX

"Comece pelo começo" - diz um cartaz encontrado em "livrarias espíritas", estampando a figura de um volume intitulado *O Livro dos Espíritos*, escrito no século passado por um francês identificado pelo pseudônimo de "Allan Kardec". O conselho, dirigido àqueles interessados em se iniciar no espiritismo, pode servir para nos guiar em uma rápida incursão sobre os eventos e personagens que representam referências básicas para o grupo cuja trajetória acompanharemos ao longo desse trabalho. Para isso, será necessária uma remissão tanto a um contexto europeu, onde se definem uma "doutrina" e os meios da sua disseminação, como ao panorama brasileiro e, mais especificamente, carioca, vendo de que modo e em torno de que espécie de agentes a mesma "doutrina" se difunde. Esse panorama mais geral toma forma a partir não só das versões oferecidas pela literatura acadêmica, mas também daquelas produzidas pelos seus próprios herdeiros - versões, aliás, bem pouco discordantes entre si¹. Por fim, reservo-me o direito de acrescentar informações e introduzir interpretações que servirão ora para complementar, ora para relativizar essas versões.

Por volta de 1860, *O Livro dos Espíritos* passa a fazer parte da bagagem de viajantes e imigrantes que aportavam no Brasil vindos da França. Não era a primeira vez que esse caminho era feito. Particularmente depois de 1815, da pátria de Rousseau eram recebidos com grande hospitalidade e expectativa homens e idéias que faziam sentir sua influência nas academias, nas artes, na política e mesmo, como demonstra G. Freyre (1977), nos costumes da elite. A colônia de imigrantes franceses no Rio de Janeiro era formada em grande parte por professores, jornalistas e comerciantes, alguns deles imbuídos de ideais socialistas. Foi nesse meio que a "doutrina espírita" germinou, motivando a realização

¹ Sobre o Espiritismo na Europa, consultar Aubrée e Laplantine (1990); Castellan (1959); Damazio (1994a), Hess (1987a), além de FEB (1904) e Conan Doyle (s.d.). Sobre a introdução e os primórdios do Espiritismo no Brasil, consultar, dentro da literatura acadêmica, especialmente Aubré & Laplantine (1990); Damazio (1994a e 1994b); Hess (1987a e 1987b); Machado (1983); v. também Brown (1974) e Renshaw (1969); quanto à historiografia produzida por intelectuais e instituições espíritas, v. Wantuil (1969); Abreu (1981); Soares (1963); Cirne (1935); FEB (1904); e FEB (1912).

de "sessões" restritas a pequenos e esotéricos grupos. Apesar disso, um primeiro livro veio a público - *Les Temps sont Arrivés*, escrito em 1860 pelo professor Casimir Lietaud. Seria, entretanto, em Salvador que as idéias do ainda obscuro Kardec ganhariam maior exposição pública, em virtude das polêmicas travadas por Luís Olímpio Teles de Menezes com representantes locais da Igreja Católica. Professor e jornalista, Teles de Menezes mantinha contato com Casimir Lietaud e com vários espíritas da França, tendo sido o responsável pela fundação do "Grupo Familiar do Espiritismo", em 1865, e pela publicação de *O Espiritismo - Introdução ao Estudo da Doutrina Espiritica* (1866), obra que reunia extratos d'*O Livro dos Espíritos*.

Deixemos por um instante nossas terras e procuremos descobrir quem foi Allan Kardec, aliás Denizard Leon Rivail. Nascido em Lyon no ano de 1804, Rivail forma-se como pedagogo junto a Jean-Henri Pestalozzi, educador liberal e protestante inspirado nas doutrinas de Rousseau. Radica-se em Paris depois de 1820, onde escreve uma série de manuais de instrução acadêmica, trabalha como tradutor e dá alguns cursos particulares, concentrando seus investimentos na área das ciências naturais e exatas². Na década de 1850, Rivail trava contato com algo que era, para muitos, o grande divertimento e, para outros tantos, o grande enigma da época: as sessões em torno das "mesas girantes e falantes", práticas que reuniam frequentadores dos salões de toda a Europa em busca de mensagens obtidas a partir das pancadas e movimentos produzidos por objetos que pareciam obedecer a alguma força misteriosa e autônoma³. Dada a sua formação, não surpreende que tenha se aproximado de tudo isso com um certo ceticismo. Mesmo assim, um grupo de amigos já convencidos da realidade dos fenômenos pede a Rivail que estude o teor de comunicações obtidas em suas sessões, coisa a que ele se entrega durante o ano de 1856 contando com a ajuda de alguns "médiuns", ou seja, indivíduos a quem se reconhecia a faculdade de transmitir com fidelidade as mesmas mensagens que eram obtidas através de mesas e outros objetos. O trabalho que havia se iniciado como um favor, cercado de prudências, converte-se - em função de indicações de "entidades espirituais" - em uma missão e Rivail transforma-se em "Allan Kardec", pseudônimo que adotaria pelo resto de sua vida.

Em 1857 é publicado *Le Livre des Esprits*, obra que expõe as comunicações espirituais com as quais trabalhou Kardec organizadas e sistematizadas em forma de perguntas e respostas. Espécie de "catecismo comentado" (Castellan, 1959:44), o estilo dessa obra guarda ainda muito do *ethos* pedagógico no qual Kardec fora educado (Hess, 1987). Em termos de conteúdo, o livro apresenta-se a um só tempo como uma demonstração, objetiva e comprovável para seu autor, da existência de "entidades espirituais" e como um conjunto de ensinamentos revelados por "espíritos elevados e puros", versando sobre a imortalidade da alma, a natureza dos "espíritos" e suas relações com os homens, a

² Maiores detalhes sobre a vida de Allan Kardec podem ser encontradas nas obras já citadas que falam sobre a história do Espiritismo. Obras especificamente biográficas estão referenciadas no trabalho de Aubrée e Laplantine (1990:26).

³ A literatura consultada é quase unânime em classificar esses acontecimentos como parte de um movimento mais amplo, o "modern spiritualism", que teria se originado nos Estados Unidos em 1848 e de lá se difundido para a Europa nos anos seguintes. Tudo teria começado pelos contatos estabelecidos entre duas meninas e os "espíritos" de pessoas já falecidas, feitos primeiramente através de pancadas em móveis e paredes e mais tarde através de indivíduos a quem se creditava o poder de intermediar tais contatos.

pluralidade das vidas e dos mundos habitados, e as leis morais que regem o presente e o porvir da humanidade. Seus objetivos e sua linguagem refletem o caráter de seu organizador, definido por Aubrée e Laplantine (1990) como o de um

"Réformateur résolument optimiste, héritier des idées progressistes du XVIII siècle qui vise à changer le monde en prenant appui sur les découvertes des techniques et sur l'éducation..." (p.26-27).

Mas a explicação sugerida por Kardec para os fenômenos que inquietavam os salões europeus não era nem única, nem exatamente original. Do lado da ciência oficial, já em 1854 uma comissão da Academia de Ciências, encabeçada pelo químico Chevreul e pelo físico Faraday, emitia sobre eles um parecer desfavorável, atribuindo-os a fraudes e a movimentos inconscientes dos médiuns. Entre aqueles que aceitavam o estatuto positivo dos tais fenômenos, as explicações se dividiam entre a ação de energias humanas e, a exemplo de Kardec, a intervenção de entidades inteligentes e desmaterializadas⁴. Contudo, pelo menos na França, foi *O Livro dos Espíritos* que capitalizou a maior parte das atenções, ganhando desde logo defensores e críticos fervorosos. Visando dar expressão às adesões e fazer frente a doutrinas rivais, Kardec e alguns amigos lançam em 1858 a *Revue Spirite*, apresentada como um "Journal d'Études Psychologiques". Alguns meses mais tarde, é fundada a "Société Parisienne des Études Spiritistes", voltada para o recebimento e o estudo de comunicações derivadas de intervenções espirituais. A *Revue Spirite* torna-se logo uma referência internacional para os simpatizantes das idéias contidas n'*O Livro dos Espíritos*, publicando casos de comprovação da existência dos "espíritos", "comunicações espirituais" e artigos de uma centena de colaboradores, entre os quais figuravam o escritor Victor Hugo, o dramaturgo Victorien Sardou e o astrônomo Camille Flammarion. Kardec publica outras obras, das quais quatro são consideradas fundamentais pelos seus seguidores: *O Livro dos Médiuns* (1861), que trata da "fenomenologia espírita" em suas variedades e condições de ocorrência, *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), uma leitura dos ensinamentos de Jesus Cristo enfatizando seus "preceitos morais"; *O Céu e o Inferno* (1865), onde é desenvolvida a noção de causalidade das penas e recompensas divinas; e *A Gênese - os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo* (1868), que trata da doutrina em geral, enfatizando seu caráter "científico".

Antes de falecer, em 1869, Kardec ainda teve oportunidade de fazer uma série de viagens de propaganda pelo interior da França, visando formar e orientar "sociedades de estudo". A essa altura, suas doutrinas já contavam com cerca de 500 mil adeptos só na França. O movimento é duramente atacado pela Igreja Católica, que não hesita, apoiada em um movimento de reforço de seus aspectos mais tradicionais, em fazer constar do *Index*, a partir de 1864, todas as obras espíritas. No meio intelectual e científico, as opiniões se complexificam. Não só na França, como em outros lugares da Europa e nos

⁴ Aubrée e Laplantine (1990) mencionam obras inspiradas por uma ou outras dessas tendências. *Des tables tournantes, du surnaturel en général et des Esprits*, escrito por Gasparin 1854 é influenciado pelas doutrinas mesmeristas e fluidicas. Exemplos de obras publicadas sob a suposta inspiração de "entidades espirituais" são *L'Eternité déviollée ou la vie future des âmes* (por H. Delage, em 1854) e *La Réalité des esprits et le phénomène merveilleux de leur écriture directe démontré* (por Guldenstubbé, em 1857).

Estados Unidos, os fenômenos ditos espíritas serão objeto, no decorrer das últimas três décadas do séc.XIX, da preocupação de sucessivas "comissões científicas" que, depois de promoverem experiências com "médiuns", se dividem entre o reconhecimento da realidade dos fenômenos e sua deslegitimação enquanto fraudes voluntárias ou involuntárias de seus protagonistas.

Quanto ao legado de Kardec, coube a Pierre Leymarie (1817-1901) assumir a direção da *Revue Spirite*, sendo também ele um dos responsáveis por uma sociedade anônima criada em 1869 para dar continuidade à divulgação do Espiritismo. No plano doutrinário, destacou-se Leon Denis (1847 - 1927), socialista e maçom, que a partir da década de 1880 imprimiu ao movimento uma direção mais acentuadamente anti-católica. Aubrée e Laplantine (1990) sugerem a existência na França, entre os anos 1880-1910, de uma verdadeira "cultura espírita", difundida através de inumeráveis grupos e obras literárias. De fato, em 1887, só na França existiam 13 periódicos em circulação; na Espanha, o número atingia a 36. Em 1890, são registrados 88 periódicos circulando por toda a Europa⁵. Um ano antes, Paris havia sediado a realização do "I Congresso Internacional Espírita e Espiritualista", com a presença de 500 delegados vindos de várias partes do mundo (França, Bélgica, Noruega, Suécia, Rússia, Alemanha, Suíça, Itália, Espanha, Portugal, Inglaterra, Estados Unidos, Argentina e México).

A variedade dos participantes desse congresso serve muito bem para demonstrar como os continuadores da obra de Kardec, de um lado, conviviam com outras versões doutrinárias que reivindicavam como fundamento os mesmos fenômenos e, de outro, estavam inseridos em um movimento muito mais amplo do panorama intelectual da Europa da segunda metade do século XIX. No primeiro caso, isso fica evidente pela presença dos "espiritualistas" anglo-saxões, cujo ponto básico de discordância com os "espíritas" franceses (e latinos em geral) residia na negação do princípio da "reencarnação". Na Inglaterra, por exemplo, depois de duas décadas de intensa agitação em torno de "médiuns" famosos por suas faculdades, é fundada em 1873 a "British National Association of Spiritualists"; obras de cientistas defendendo a "hipótese espírita" como a melhor explicação para uma série de fenômenos e o surgimento, em 1881, da "London Spiritualist Alliance", responsável pela publicação do semanário *Light*, serviram para dar maior impulso ao movimento. Mas congressos como o de Paris não reuniam apenas "espíritas" e "espiritualistas", mas também "teósofos", "ocultistas", "cabalistas" e "maçons", ou seja, representantes de formulações e doutrinas que discordavam, muitas vezes seriamente, dos postulados espiritistas em geral. O fato de todos esses personagens poderem estar juntos em determinados momentos só faz sentido quando consideramos a existência de uma comunidade de princípios e de propostas que se apresentava como produto e, ao mesmo tempo, reação ao cientificismo da época, isto é, que se apropriava e falava em nome de suas conquistas mas também propunha a recuperação de dimensões por ele desprezadas. A importância desse grande e heterogêneo movimento pode ser avaliada tanto por sua influência sobre as obras dos escritores simbolistas do final

⁵ Todos esses números foram retirados de notícias veiculadas em *Reformador*, jornal da Federação Espírita Brasileira - 01.01.1887 e 01.12.1890.

do século XIX (como Huysman, Barrès, Mallarmé), como pela referência que lhe é feita pelas teorias associadas à Psicologia e à Antropologia formuladas a partir do último terço do século XIX⁶.

No Brasil, o "espiritismo", em sua versão francesa, é introduzido exatamente em um momento em que várias outras correntes de idéias, originárias da Europa, invadem a intelectualidade nacional, configurando o que Maciel de Barros (1959) definiu como "ilustração brasileira". Segundo ele, por volta de 1870, três vertentes dominariam o panorama intelectual: uma "cientificista", fascinada com a leitura de manuais de positivismo, evolucionismo e darwinismo social⁷; outra "liberal", associada à afirmação do princípio da liberdade humana e das bandeiras políticas do republicanismo e do abolicionismo; e outra "conservadora", dominada fundamentalmente pelo pensamento católico. O interessante é que, como veremos, os partidários do "espiritismo", formados do mesmo modo sob o influxo de idéias estrangeiras, vão entreter relações com personagens e saberes associados a cada uma dessas vertentes: como os maçons, os "espíritas" vão se identificar com as causas abolicionistas e republicanas⁸; passam a dialogar com a "sciencia" dos modernos esculápios; e se contrapunham às doutrinas e às instituições católicas. Aliás, no que diz respeito ao campo mais propriamente religioso, a introdução e aceitação do espiritismo no Brasil serve para indicar um movimento mais amplo de pluralização e fragmentação confessionais, de que fazem parte outras doutrinas e sistemas religiosos, cabendo destacar especialmente as missões protestantes históricas⁹. O contexto em que tal movimento se fazia também era importante, pois também a Igreja Católica, depois de entrar em conflito com o Estado Imperial em virtude dos acontecimentos que ficaram conhecidos como a "Questão Religiosa" (1873), passa por transformações no sentido do fortalecimento de sua rede institucional e de um esforço de depuração da fé dos devotos.

Dito isso, voltemos agora nossas atenções para o Rio de Janeiro, onde uma "Federação Spirita Brasileira" seria organizada em janeiro de 1884. Entretanto, antes dela, outros grupos já haviam surgido, dando continuidade, de forma bem menos tímida, às iniciativas dos imigrantes franceses que introduziram os livros de Kardec no Brasil. O primeiro deles foi a "Sociedade de Estudos Espíritas - Grupo Confúcio"¹⁰, fundado em agosto de 1873 e dedicado ao "estudo dos fenômenos relativos às

⁶ Uma leitura mais atenta do *Esboço de uma Teoria da Magia* de Hubert e Mauss ou do *The Origins of Culture* de Tylor não pode deixar de notar certas referências a práticas e formulações que lhes são contemporâneas e que pertencem justamente a esse campo do "espiritualismo" do século XIX - algo ora em relação ao qual era preciso se afastar, ora tomado como um objeto de análise. Aliás, é preciso lembrar que muito do que atualmente circula com o rótulo de "new age" ou "esoterismo" foi tematizado também nesse período e nesse universo.

⁷ Sobre os "homens de sciencia" no Brasil do séc.XIX, v. Schwarcz (1993).

⁸ Importantes líderes "espíritas", como Silva Neto e Bezerra de Menezes, expressaram suas visões abolicionistas em escritos e vários outros também colaboraram com clubes abolicionistas. Embora não existissem grupos identificados com o republicanismo, esse ideal tinha o apoio de vários "espíritas", principalmente entre os mais antigos, como Joaquim Travassos, Bittencourt Sampaio e Silva Neto - sendo que os dois últimos chegaram a ser signatários do "Manifesto Republicano" de 1870. Sobre a associação do "espiritismo" com abolicionismo, republicanismo e maçonaria, v. Damazio (1994a: 68-73). Especificamente para os maçons, consultar Barata (1992).

⁹ Relacão a seguir a data de fundação de algumas igrejas protestantes no Brasil (Fernandes, 1992): "Igreja Evangélica Congregacional", 1855; "Igreja Presbiteriana do Brasil", 1859; "Igreja Metodista", 1867; "Igreja Cristã Evangélica", 1879; "Convenção Batista Brasileira", 1884.

¹⁰ "Confúcio" era o nome do guia espiritual do grupo, em cujas comunicações se dizia enviado do anjo "Ismael", depois considerado como o "protetor do Espiritismo no Brasil" - v. p. ex., Xavier (1938).

manifestações espíricas, bem como o de suas aplicações às ciências morais, históricas e psicológicas" (Wantuil, 1969:121). Deve-se a esse grupo a tradução integral de quatro das cinco obras "fundamentais" de Allan Kardec, editadas pela Garnier em 1875 e 1876¹¹. Entre 1875 e 1876, é editada a *Revista Espírita* ("Publicação Mensal de Estudos Psicológicos"), cujo conteúdo abrangia desde artigos extraídos da *Revue Spirite* e de mais alguns jornais estrangeiros até comentários e explanações doutrinárias.

Também importante foi a formação, em 1876, da "Sociedade de Estudos Espíritos Deus, Cristo e Caridade", transformada em "sociedade acadêmica" em outubro de 1879. A "Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade" editou uma revista durante a década de 1880 e foi a responsável pela tradução de outras duas obras de Kardec. Em março de 1880, surge a "Sociedade Espírita Fraternidade" - da qual se originou o "Grupo Espírita Humildade e Fraternidade" (1881) - que compartilhava vários de seus membros com o "Grupo de Estudos Evangélicos". Este último, fundado em 1880, ficaria mais conhecido como "Grupo dos Humildes" e seria depois transformado em "Grupo Ismael", uma das mais importantes agremiações de "espíritos" cariocas tanto pelo vulto de seus participantes, quanto pelo papel que teve na sustentação de parte das atividades da futura "Federação Espírita Brasileira".

Em torno ou ao lado desses grupos, proliferavam muitos outros, alguns mais públicos, outros mais privados, organizados quase sempre na residência de um dos diretores¹². Era comum vermos as mesmas pessoas participando de vários deles ao mesmo tempo, assim como sua transferência de alguns para outros na medida em que os primeiros se extinguíam. Mencionando as profissões de algumas dessas pessoas, podemos ter certa idéia da inserção social da doutrina de Kardec entre 1870 e 1890 no Rio de Janeiro. Havia médicos, alopatas como Joaquim Carlos Travassos e Bezerra de Menezes, homeopatas como Antonio Pinheiro Guedes, Antonio de Castro Lopes e Francisco Menezes Dias da Cruz; engenheiros, como Antonio da Silva Neto; advogados, como Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, Júlio César Leal, Ernesto dos Santos Silva e Antonio Luiz Sayão; militares, como Raimundo Ewerton Quadros; outros eram simples funcionários públicos, como Frederico da Silva Júnior, João Gonçalves do Nascimento e Carlos Joaquim Lima e Cirne, ou autônomos, como Augusto Elias da Silva e Affonso Torterolli. Algumas mulheres também marcavam presença, ora como esposas desses personagens, ora não, como era o caso de Mme. Collard, uma das fundadoras do "Grupo Confúcio".

A maioria dos principais líderes, portanto, ocupava posições sociais relativamente privilegiadas, o que garantia aos grupos de que eles participavam a possibilidade de se beneficiar de recursos, conhecimentos e redes de relações valiosos em determinadas circunstâncias. Vários deles chegaram a exercer cargos públicos, seja na esfera administrativa - como Ernesto Silva e Silva Neto - seja na legislativa - como Bezerra de Menezes, Joaquim Travassos, Silva Neto, Pinheiro Guedes e Bittencourt Sampaio. Além disso, figuras influentes na vida política do Rio de Janeiro - como Saldanha Marinho, Quintino Bocaiuva e Alcindo Guanabara - eram tidas como simpáticos ao espiritismo.

¹¹ Foram traduzidos *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Céu e o Inferno*, em 1875, e *O Evangelho segundo o Espiritismo*, em 1876. O tradutor foi o médico Joaquim Carlos Travassos (Wantuil, 1969).

¹² Segundo informações prestadas pelo *Reformador*, em 1889 havia cerca de 35 grupos "espíritos" em todo o Rio de Janeiro.

Já foi mencionado o fato de ter sido fundada uma "Federação Spirita Brasileira" em 1884¹³. Seu primeiro presidente foi Ewerton Quadros, então major do Exército, e dentre os sócios fundadores estavam personagens conhecidos da história anterior do espiritismo no Rio de Janeiro. A iniciativa se deu a partir de um grupo ligado ao fotógrafo Elias da Silva, proprietário do jornal *Reformador*. Tratava-se de um jornal publicado quinzenalmente desde janeiro de 1883 e que tinha uma coluna dedicada ao "espiritismo". Na verdade, em sua quase totalidade era ocupado por assuntos a ele relacionados, sendo que vários espíritas publicavam artigos de caráter doutrinário ou polemizador. Quando a FEB é criada, o *Reformador* passa a ser seu órgão de imprensa, veiculando o conteúdo de suas discussões e decisões. O periódico continua a publicar artigos de propaganda e defesa do "espiritismo", escritos por colaboradores locais ou extraídos de periódicos estrangeiros, bem como notícias sobre o movimento espírita no Brasil e em outros países.

O aparecimento da FEB é apresentado por vários autores¹⁴ enquanto um esforço no sentido da articulação entre os grupos então existentes no Rio de Janeiro, como se sua principal razão de existência fosse a de assumir, diante deles, uma função de representação. Essa versão, contudo, é contrariada pelas informações prestadas à época pelo *Reformador*. Aí a FEB é anunciada como um empreendimento visando "a propaganda ativa do Spiritismo pela imprensa e por conferências públicas" (15.01.1884). Ou seja, a entidade não se propunha a representar grupos, mas a ser um instrumento de divulgação da "doutrina espírita", congregando esforços de indivíduos que eram convidados a ela se associar. O momento em que isso ficou mais explícito foi em uma resposta da FEB ao convite da "London Spiritualist Alliance" para associar-se a uma "confederação internacional":

"A FEB não é mais que uma simples reunião de alguns spiritas bem resolvidos a derramar os conhecimentos da doutrina, pela imprensa e por conferências públicas; não é um centro a que estejam filiados todas as sociedade e grupos do Brazil" (Reformador, 01.11.1884).

Portanto, nada de "federativo", no sentido que se lhe quer dar. Nem tampouco de "brasileira", na medida em que entre seus 40 sócios fundadores, apenas 3 constavam como pertencendo a outras províncias que não o Rio de Janeiro. Não se trata de dizer que inexistisse uma preocupação ou uma reflexão no sentido de contemplar uma função institucional de unificação dos grupos ou de orientação doutrinária, mas parece claro que os diretores da FEB não reconheciam na entidade a que pertenciam senão sua função de propagandeadora efetiva do "espiritismo" - tanto que não se previa mecanismo algum de filiação de grupos ou de representantes deles, mas apenas de indivíduos.

Antes da FEB ser criada, já havia um outro grupo com fins bem semelhantes - a "União Spirita do Brasil", fundada em fins de 1881. O objetivo da "União Spirita" era formar agremiações pela diversas províncias, além de oferecer serviços de assinatura de periódicos espíritas estrangeiros¹⁵. Desativada

¹³ Daqui em diante, utilizo a forma abreviada "FEB" para designar "Federação Spirita Brasileira" ou "Federação Espírita Brasileira", grafia assumida a partir de 1903.

¹⁴ V. Damazio (1994a), p. 112; Aubrée e Laplantine (1990), p.115; Wantuil (1969), p. 177-78; Abreu (1981), p.36.

¹⁵ *Reformador*, 15.02.1883 e 15.04.1883.

entre 1884 e 1887 (o que deve ter a ver com o surgimento da FEB), a "União Spirita" é reativada neste ano com a proposta de reunir indivíduos dispostos a custear a publicação semanal de artigos doutrinários em um jornal de grande circulação. A proposta foi concretizada com a publicação dos artigos escritos por Bezerra de Menezes (sob o pseudônimo de Max) em *O Paiz*, então o jornal com o maior volume editorial em todo o Brasil. Os artigos prosseguiram até 1894, e o ano seguinte a este marcou o fim da "União Spirita do Brasil".

No caso da FEB, além da publicação quinzenal do *Reformador*, suas atividades envolviam a discussão de temas e textos doutrinários em sessões reservadas aos sócios. Em junho de 1886, um outro espaço passa a ser destinado a "trabalhos experimentaes", ou seja, sessões dedicadas à evocação de "espíritos" e ao estudo de suas comunicações. Com isso, a sessão de discussão deixa de ser privativa e é com esse caráter - aberta ao público - que ela vai ser reorganizada em meados de 1889 para comportar o estudo metódico d'*O Livro dos Espíritos*. Em duas ocasiões especiais - 31 de março e 3 de outubro, respectivamente aniversários de morte e nascimento de A.Kardec - eram realizadas comemorações públicas. Entretanto, o fato mais importante desse período inicial da história da FEB foi a promoção das "conferências públicas sobre o Spiritismo". Foram 23 conferências, distribuídas em três séries, proferidas respectivamente nos anos de 1885, 1886 e 1887 por diretores e outras pessoas ligadas à FEB e a outros grupos então existentes. Na oportunidade em que foram realizadas, essas conferências foram saudadas pelo *Reformador* como empreendimentos de êxito, conseguindo atrair para o espiritismo a atenção de um grande número de pessoas¹⁶. Certamente, durante o período anterior a 1890, essas conferências constituíram-se no momento de maior exposição dos "espíritas" diante da sociedade carioca, tornando-se, por isso, uma via de acesso privilegiada para suas concepções e orientações gerais.

Antes de passar em revista a elas, é importante deixar claro um ponto. Como outros "ismos" da época, o "espiritismo" veio de terras distantes, devendo certamente algo de seu prestígio a sua ascendência européia. O que é crucial explorar, contudo, não é tanto sua "origem estrangeira", e sim o fato dele ter desenvolvido, sem ter propriamente rompido com suas matrizes iniciais, uma conformação específica a sua inserção em um novo quadro de relações¹⁷. Nesse processo, teve um lugar fundamental a FEB, não porque ela assumisse, desde seu início, a função de representar os demais grupos, mas justamente porque, não surgindo como tal, adquire este papel a partir de determinado momento e consegue um certo reconhecimento para desempenhá-lo. Depararemos-nos com essa questão ao final deste capítulo e, na verdade, no decorrer de todo o trabalho.

¹⁶ *Reformador*, 15.08.1886 e 15.12.1887. É mencionado um número médio de 500 pessoas em cada conferência.

¹⁷ Schwarz (1977) formula questões bem parecidas para analisar o liberalismo e o romance no Brasil.

2. "*Religião Científica*" ou "*Sciencia Religiosa*": o "*espiritismo*" em seus próprios termos

O discurso formulado e difundido pelos "espíritas" mais proeminentes no Rio de Janeiro - veremos adiante - privilegiava duas categorias básicas, a de "religião" e a de "ciência", em torno das quais dispunham seus princípios, concepções, postulados e a partir de que interpretavam suas práticas. O mesmo par é recorrentemente utilizado pelos trabalhos sobre o "Espiritismo" no Brasil, especialmente naqueles voltados para a elucidação da dinâmica a que se prenderam seus grupos iniciais. O ponto comum entre todos eles é uma avaliação, mais ou menos elaborada, das obras de Allan Kardec, segundo a qual a doutrina nelas exposta constitui-se como produto de uma conciliação entre "ciência" e "religião". Enfatiza-se o fato de que, embora o "Espiritismo" se apresente como revelação divina e possua diversas conotações morais, sua doutrina se constitui a partir de procedimentos experimentais, capazes de explicar racionalmente certos fenômenos. No caso do "Espiritismo" brasileiro, é como se essa complementaridade tivesse se rompido, havendo, por um lado, a formação de facções às quais corresponderiam apenas parte do legado de Kardec e, por outro, a predominância geral do aspecto "religioso" em detrimento do aspecto "científico". Assim, a especificidade do "Espiritismo brasileiro" é tratada por muitos autores basicamente a partir desse ponto, em uma explícita ou implícita contraposição a sua formulação inicial na França.

Na bibliografia especificamente historiográfica acerca do "Espiritismo", essa abordagem conduz a uma determinada classificação dos grupos e dos personagens mencionados no item anterior calcada sobre o critério que mencionamos. A maioria trabalha com uma distinção entre, de um lado, "científicos" ou "intelectuais" e, de outro, "religiosos", "místicos" ou "evangélicos". Damazio (1994a e 1994b) propõe uma classificação mais sofisticada, baseada, contudo, nas mesmas oposições, reafirmando a possibilidade de se considerar a história nascente do "Espiritismo" no Brasil como resultante da dinâmica gerada pelos conflitos entre "científicos" e "místicos". Seria isso que explicaria o fim do "Grupo Confúcio", a transformação da "Sociedade Deus, Cristo e Caridade" ("mística") em "Sociedade Acadêmica" ("científica") e o surgimento da "Sociedade Fraternidade" e do "Grupo de Estudos Evangélicos" ("místicos") para lhe fazerem frente. A trajetória da FEB é interpretada sob a mesma ótica, havendo certo consenso sobre o predomínio dos "religiosos" a partir de 1895, momento em que Bezerra de Menezes assume a presidência¹⁸.

Esse modo de contar a história dos grupos espíritas que existiram no Rio de Janeiro até a virada do século, consagrado tanto na literatura acadêmica, quanto na dos próprios "espíritas", traz consigo, a meu ver, vários pressupostos questionáveis e tem como implicações conclusões dificilmente sustentáveis. O principal problema reside no privilégio à obra de Allan Kardec como via de acesso e de interpretação

¹⁸ V. Damazio (1994a), p.127ss; Aubrée e Laplantine (1990), p. 109ss; Warren (1984); Hess (1987a e 1987b); Machado (1983); tb. Brown (1974), Ortiz (1978) e Renshaw (1969).

ao contexto brasileiro. Não se trata, evidentemente, de negar a sua importância como referência fundamental de identificação, coisa que notamos, inclusive, perdurar ao longo de todo o tempo em que aquela doutrina aqui se estabeleceu. Em vários e diferentes momentos, Kardec é invocado em tudo o que dizem e fazem os "espíritas" brasileiros. Cito apenas dois exemplos, completamente opostos no tempo. Em 1885, em várias de suas edições o *Reformador* trazia um "memorandum" que recomendava a leitura das obras de Kardec "às pessoas que desejarem se iniciar no conhecimento da sciencia spirita". Se tomarmos o trabalho de Cavalcanti (1982:22), que pesquisou recentemente um grupo de espíritas cariocas, lá leremos: "Na autodefinição dos grupos com que trabalhei, a codificação de Allan Kardec ocupa um lugar central".

Os autores a que critico podem, então, simplesmente invocar os testemunhos dos próprios "espíritas" para sustentar seu privilégio à obra de Kardec. O problema, na verdade, está exatamente no modo como tais autores operam a análise dessa obra e a transpõem para o contexto local. Essa transposição é feita de forma automática: compara-se a doutrina tal qual aparece nos livros editados por Kardec com seus clones nacionais e conclui-se que a complementaridade originária entre "ciência" e "religião" não conseguiu ser mantida abaixo da linha do Equador, onde se debateriam, inconciliáveis, "intelectuais" e "místicos". Ou seja, a partir de uma análise, por assim dizer, genética - pois que procura pelos traços que sinalizariam a presença das idéias do mestre nas formulações dos discípulos mais do que pelas relações desenvolvidas entre estas e o contextos atuais nos quais se inserem - chega-se a uma determinada categorização dos grupos e personagens no Brasil, dividindo-os segundo a parte que lhes coube na partilha da obra kardequiana.

Em primeiro lugar, seria fácil demonstrar que mesmo entre os adeptos e os grupos brasileiros mais "religiosos" não se deixou de falar em "ciência". Cito apenas dois casos, o primeiro dos quais bastante paradigmático. Bezerra Menezes, considerado "profundamente místico" (Damazio, 1994a:119) e tido como o consolidador do Espiritismo "religioso" no Brasil, escreveu uma obra (*A Loucura sob Novo Prisma*) cujo sub-título é "estudo psíquico-fisiológico", em uma clara alusão a sua expectativa de estar contribuindo para a definição dos rumos da "ciência" psiquiátrica. O outro caso são exatamente as séries de conferências promovidas pela FEB no meio da década de 1880, das quais participaram personagens e líderes do espiritismo carioca que são comumente colocados em campos opostos pelos autores e que, a despeito disso, falavam em nome da mesma doutrina, a partir da mesma tribuna e diante do mesmo público¹⁹. Ou seja, parece que os próprios termos em que a maior parte das análises estão formuladas estão equivocados, pois se baseiam em concepções de "ciência" e de "religião" externas àquelas que foram formuladas pelos espíritas brasileiros e provavelmente àquelas propostas pelo próprio Kardec²⁰.

¹⁹ Entre os conferencistas estavam Pinheiro Guedes, Dias da Cruz, Castro Lopes, todos "dedicados ao Espiritismo experimental e doutrinário" (Damazio, 1994a:110) e também Ewerton Quadros e Bezerra de Menezes, considerados por essa autora e por Aubréé & Laplantine (1990) como "religiosos". Além deles, foram conferencistas Siqueira Dias, Manoel Fernandes Figueira, Manuel Fortes, Elias da Silva, Lima e Cirne, Henrique Vasconcellos, Júlio César Leal, A. Torterolli e Ramos Nogueira.

²⁰ Cavalcanti (1983, p.22-26) foi a primeira autora a fazer essas considerações, motivada exatamente pelas abordagens que encontrou sobre o "Espiritismo" no Brasil. Da minha parte, lembro a relação que pode haver entre essa crítica, do modo como está aqui

Expor a existência de obras literárias e outras manifestações onde ficaram explícitas as posições dos "espíritas" sobre a própria doutrina que professavam não é apenas interessante como um contra-exemplo, mas para evidenciar uma outra lacuna dos trabalhos acadêmicos. As abordagens que se mostraram preocupadas - e eles foram bem poucas - em prestar atenção ao que os "espíritas" escreveram e disseram no Brasil, o fizeram simplesmente para mostrar como daí se podiam depreender práticas que serviam para classificar seu autor ou os grupos referidos de um ou de outro lado da oposição "ciência"/"religião". Nesse caso, a oposição se desdobra em outras: realização de "experiências"/divulgação do Evangelho, exploração fenomênica/prática da caridade, etc. Confirma-se, desse modo, que o caráter e a identidade dos grupos e personagens espíritas têm sido avaliados a partir de critérios externos, calcados em uma oposição *a priori* entre os domínios da "ciência" e da "religião" - como se eles fossem capazes de designar experiências precisas e universais das atividades humanas. E se é assim, o Espiritismo brasileiro, tal como é abordado pela perspectiva aqui apontada, torna-se uma espécie de modalidade desviante que, paradoxalmente, "corrige" a própria doutrina elaborada por Kardec, denunciando a inconsistência de se conciliar "ciência" e "religião".

Procurando escapar tanto dos pressupostos quanto das implicações compartilhadas pelas abordagens identificadas, proponho, nos próximos parágrafos, uma rápida análise sobre o conteúdo das conferências promovidas pela FEB entre 1885 e 1887, incluindo nela material selecionado a partir de editoriais e artigos publicados no *Reformador* desde sua fundação até 1890²¹. Não parto, portanto, das obras de Kardec e sim da leitura que delas fazem seus discípulos no Brasil - o que não significa desprezar sua importância e centralidade, mas considerá-la como um elemento cujo sentido se depreende do lugar que ocupa em um conjunto maior de referências. Não se trata, portanto, de usar Kardec contra seus discípulos (ou vice-versa), mas de percebê-lo em sua imanência a um discurso que se conforma segundo uma série de outras determinações. Nem se trata, por outro lado, de afirmar a existência de uma homogeneidade doutrinária e ritual entre os vários grupos existentes nesse período. A diversidade de práticas e de interpretações filiadas ao "espiritismo" era apontada pelos próprios adeptos. Difícil é reduzir essa diversidade às alternativas propostas pela maioria dos autores com os quais estamos lidando. Nesse sentido, parece-me mais interessante esboçar, através de suas categorias e raciocínios básicos, um campo comum no interior do qual os "espíritas" transitavam, reafirmando que isso pode ser conseguido a partir da tematização do par "ciência" e "religião" em suas variadas e complexas articulações.

Tomando como base o material acima mencionado, percebemos que "ciência" e "religião" aparecem, em primeiro lugar, para designar atores e argumentos antitéticos. De um lado, a força milenar da Igreja Católica, construída em torno de "dogmas" e "formalismos", sempre oposta ao conhecimento obtido pela "experiência" e pela "observação". De outro, a ciência nascente, "positivista" e "materialista", a quem coube a virtude de trazer à humanidade a "verdade" sobre a natureza e os homens, ao preço,

formulada, e aquela feita por Maggie (1975:11 -15) e Dantas (1988:19-22) em relação a certas vertentes dos "estudos afro-brasileiros".

²¹ Algumas das conferências foram publicadas, na íntegra, pelo *Reformador*, as demais foram apenas resumidas.

contudo, do desprezo a tudo que possa ultrapassar o limiar do visível. Como tais, "ciência" e "religião" seriam duas forças em luta constante, e a clara vantagem com a qual estava dotada a primeira estaria fazendo com que a humanidade se encaminhasse para a "descrença" e o "materialismo".

Nesse contexto, o "espiritismo" representaria uma alternativa de conciliação e de síntese, proposta como a refutação experimental dos "absurdos religiosos" sem os erros materialistas da "ciência". É importante deixar claro que essa definição não leva em conta "religião" e "ciência" apenas como forças que movem a humanidade, em suas hesitações e progressos, mas também como a identificação concreta de opositores intransigentes à novidade apresentada pela nova doutrina. O *Reformador*, por exemplo, surge claramente motivado pelas acusações feitas em duas pastorais católicas, distribuídas pelo bispo do Rio de Janeiro ao Episcopado Brasileiro em 1881 e 1882. Seus primeiros números serão ocupados em boa parte com críticas a essas pastorais e a réplicas a artigos escritos em um jornal católico - *O Apóstolo*. De modo não tão concentrado mas não menos presente, serão feitas referências e comentários a cientistas, nacionais e estrangeiros, toda vez que seus assuntos apresentarem alguma conexão com o "espiritismo". Assim, a idéia de uma doutrina que se constitui ao mesmo tempo como conciliação e como reação ao que identifica como "ciência" e como "religião" é central na definição desse discurso.

Para entendermos o modo como se justifica e se constrói essa conciliação, é importante atentarmos para o fato de serem mantidos os termos do qual parte. Assim, o "espiritismo" podia ser designado como "sciencia": "O spiritismo vem chamar-nos a atenção sobre factos naturaes que até aqui nos passavam despercebidos" (*Reformador*, 01.05.1886). No centro desses fatos naturais estava a idéia da existência da "alma" ou "espírito" e de sua sobrevivência após a morte. Dimensão fundamental do ser humano e designação de seres que existiam mesmo desencarnados, habitando em um outro plano em constante relação com este, "espírito" era uma entidade tão real quanto qualquer outro objeto digno de um discurso científico. Sua existência explicaria um série de fenômenos, uns tidos como misteriosos ou sobrenaturais até então, outros indevidamente concebidos: casos da superstição popular, milagres da Igreja, fatos da psicologia humana²². Para os espíritas, um arsenal particularmente poderoso de "fatos" era fornecido por pesquisas com estatuto científico produzidas na Europa por "sábios" de renome. Os nomes mais citados eram os ingleses William Crookes e Alfred Wallace, o russo Aksakof e o alemão Zöllner.

A recorrente referência a nomes da assim chamada "pesquisa psicológica" européia é significativa. Tratava-se de pesquisadores e comissões dedicadas à observação de fenômenos reivindicados pelo Espiritismo - tais como movimento de objetos, materializações, mensagens escritas - em situações nas quais um "médium" desempenhava papel privilegiado. Era uma época em que se discutia em laboratórios a existência da alma e, a partir dessas experiências, alguns cientistas diziam estar

²² No *Reformador*, eram publicadas matérias cujos títulos atestavam o trabalho de reinterpretação a que eram sujeitos velhos assuntos: "Os agouros"; "Oráculos"; "O spiritismo na Antiguidade"; "Swedenborg"; "Magnetismo animal". A mesma coisa fica evidente em romances espiritualistas que eram publicados em folhetim. Um exemplo é *A Casa Mal-Assombrada*, de Bezerra de Menezes, apresentado como um "romance de costumes sertanejos".

convencidos da possibilidade de intervenção de "espíritos" nas coisas deste mundo²³. O fato de tais relatos serem utilizados pelos espíritas brasileiros para legitimar suas concepções como "científicas" é uma demonstração de que suas referências não se limitavam às obras de Kardec. Allan Kardec fora também um "cientista", mas sua principal virtude residia em ter deduzido de suas "observações perseverantes e sistemáticas" (*Reformador*, 31.03.1883) as "leis geraes que regulam a vida no mundo espiritual" (Quadros, 17.08.1885) e suas consequências filosóficas. Entre os "fatos" e essas deduções havia espaço para a inclusão de muitas "provas", de muitos testemunhos, com os quais os espíritas passavam a dialogar e a incorporar em seu patrimônio de conhecimentos.

Mas, diziam seus propagandadores, reduzir o "espiritismo" a um simples comentário a respeito da manifestação de entidades naturais seria desprezar uma outra dimensão: o "conhecimento das verdades eternas" (Dias da Cruz, 16.11.1885). Os "espíritos" não eram apenas objeto de uma "ciência", mas também sujeitos de ensinamentos que tinham conotações "filosóficas" e "morais"²⁴. Colocando-se do lado de Kardec, os espíritas brasileiros defendiam, como parte desses ensinamentos, a idéia de serem os "espíritos" criações divinas dotadas de razão, de autonomia e de discernimento e destinadas à perfeição. O parâmetro para avaliar o grau de perfeição seria uma lei moral, definida pelo mandamento de "amor ao próximo" e pela "prática da caridade". Completando o conjunto, a "pluralidade de existências" e a "pluralidade de mundos habitados", concepções articuladas pela noção de "reencarnação". "Encarnados", os "espíritos" dispõem de sua liberdade e podem usá-la em sentido favorável ou contrário àquela lei moral, sendo em função disso recompensados ou punidos. Desse modo se explicariam as diferenças existentes entre os "espíritos", que poderiam ser classificados segundo seu grau maior ou menor de imperfeição moral.

Através desses princípios e ensinamentos, os espíritas reconheciam ter entrado no campo das religiões, mas o faziam através de formulações que consideravam "filosóficas" ou "morais". Com efeito, quando elas aparecem, a base que lhes dá sustentação é identificada a termos reveladores na sua intercambialidade. Uma primeira forma de tratá-los enfatizaria seu fundo natural: "A philosophia spirita nada mais é que a codificação dos grandes princípios naturaes, que todo homem encontra gravados pela mão da Divindade no intimo de seu Ser..." (*Reformador*, 31.03.1886). Em outros casos, como religião universal: "Buscai o espírito, o fundo de todas as religiões de passado e do presente, e achareis que todas se combinam, que todas ensinam o amor de Deus e o amor do próximo" (*Reformador*, 15.10.1886). Mas sem dúvida o fundamento mais reivindicado foi o Cristianismo, "religião superior" (Bezerra de

²³ O grupo pioneiro parece ter sido a "London Dialectic Society" (Inglaterra, 1869-71), comissão dedicada a "investigar os fenômenos tidos como manifestações espíritas". Outras iniciativas importantes foram a "Society for Psychical Research" (Londres, 1882), formada para o estudo de fenômenos "designados por expressões como mesmerismo, psiquismo e espiritismo" (a qual estiveram ligados Crookes e Wallace), o "Institut Générale Psychologique" (Paris, 1905-07) e o "Institut Metapsychique International" (França, 1918). Para maiores informações sobre a "pesquisa psicológica", cujos expoentes cobrem o período entre 1870 e 1930 e que desemboca na Parapsicologia, consultar Hess (1987a) e Conan Doyle (s.d.). A principal obra de Crookes chegou a ser publicada no *Reformador* no decorrer do ano de 1883 - com o título de "Investigações sobre o Espiritualismo Moderno".

²⁴ Eram frequentemente publicadas no *Reformador* mensagens psicografadas em algum dos grupos existentes na Corte, escolhidas pela elevação moral seja de seu conteúdo, seja de seu autor.

Menezes, 06.08.1886). Daí a valorização, unânime entre os "espíritas", prestada aos Evangelhos, legitimados como relato fiel das palavras e da vida de Jesus. A contrapartida dessa valorização era uma necessária discussão com os princípios, dogmas e a cosmologia católicas, interpretando-se a história da Igreja como uma deturpação dos ensinamentos e do significado da vida de Jesus Cristo.

Apesar disso tudo, é bastante incomum vermos espíritas se referirem a sua crença como uma "religião". Esta palavra continha pesadas associações, com as quais a maior parte deles não desejava estar relacionada. Afinal, o "espiritismo" prescindiria de "mistérios" e "símbolos"; não possuiria "templos", "altares", "sacerdotes", "sacramentos", "dogmas", "sacrifícios" ou "inquisições". Ou seja, nada tinha do "formalismo" e do "convencionalismo" com os quais eram vistos os cultos católicos. Ainda em contraposição ao catolicismo, o "espiritismo" era apresentado como o produto de uma "fé consciente", fundamentada não só em uma "prova experimental da existência da alma", mas também em uma "filosofia aceitável pela razão". "O Spiritismo explica os problemas transcendentais de um modo que satisfaça a nossa razão, incapaz de sujeitar-se por mais tempo ao jugo da fé cega" (*O Reformador*, 31.03.1884)²⁵.

Alguns pontos sugerem quase que automaticamente uma aproximação entre essa forma de definir o "espiritismo" e as razões apontadas pelos reformadores protestantes para sua ruptura com a Igreja Católica. Primeiro, a crítica que se faz ao Catolicismo, procurando estabelecer uma distinção entre a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo e o que a Igreja fez deles. Em seguida, a proposição de uma religião "espiritual", livre de formalismos e de "cultos externos". Prova de que a afinidade era sentida pelos próprios espíritas é a identificação - que notei em vários momentos - do fundador do Espiritismo como o mesmo "espírito" que no século XVI teria assumido o nome do reformista J. Hüss (ou seja, Kardec seria a "reencarnação" de Hüss). Por outro lado, devem ser mantidos os devidos distanciamentos entre protestantes e espíritas. Lembro apenas dois pontos básicos: (a) a idéia de "espírito", portador de uma revelação divina *versus* a negação total de intermediários entre Deus e o crente²⁶ e (b) o universalismo irrestrito dos espíritas *versus* as discussões protestantes em torno da questão da predestinação, conceito que interpõe fronteiras bem nítidas entre a comunidade dos salvos e o restante da humanidade. Assim, não surpreende que, já no século passado, encontremos artigos escritos por espíritas dedicados a responder ataques de igrejas protestantes do Rio e S.Paulo, enfatizando, não por acaso, seus "ranços" católicos.

Vimos que a identificação, na medida do possível evitada, de "espiritismo" com "religião" só acontecia desde que esta fosse entendida como "moral". No caso da identificação com a "sciencia", acontece algo bem semelhante. Pois toda "ciência" deveria ser, por definição, um conhecimento da

²⁵ As críticas à Igreja Católica podiam adquirir outras formas, como notícias de divergências internas quanto à condenação ao "espiritismo" e mensagens psicografadas atribuídas a grandes vultos da Igreja onde se confessavam arrependidos de sua fé e aprovavam princípios espíritas.

²⁶ A título de ilustração, a seguinte passagem de *O Livro dos Espíritos* parece vir bem: "A razão nos diz que entre o homem e Deus outros elos necessariamente haverá. [...] seres de todas as ordens do mundo invisível e estes seres não são mais do que os Espíritos dos homens, nos diferentes graus que levam à perfeição" (Kardec, 1992: 47).

criação e das criaturas de Deus - "muita sciencia nos aproxima de Deus" (Silva Neto, 16.08.1887). Como afirmou o homeopata Dias da Cruz (16.11.1885), os fenômenos que caem no domínio das investigações científicas são os mesmos que nos elevam ao conhecimento de Deus. Para os espíritas de que estamos falando, não havia solução de continuidade entre a natureza (objeto de ciência) e Deus (a quem as religiões deveriam ligar os homens). Portanto, ao mesmo tempo que reivindicava uma realidade objetiva e experimental como fundamento, o "espiritismo" construía uma crítica ao "materialismo" - necessariamente ateu - e ao "positivismo" - por desprezar a investigação de "causas últimas". Nessa crítica, estava embutida a idéia de que o Espiritismo trazia uma contribuição a todos os ramos do saber, na medida em que revelava dimensões que outras ciências eram incapazes de demonstrar: o "fluido" na constituição da matéria, o "princípio vital" nos seres vivos, as doenças do "espírito". Enquanto tal, o "espiritismo" era a "sciencia por excellencia, aquella que por assim dizer tem sob sua dependencia todas as demais" (*Reformador*, 15.08.1887). Ou seja, elaborava-se uma hierarquia na qual a "sciencia spirita" ocupava posição privilegiada, complementando e corrigindo os saberes que não ousavam ultrapassar os umbrais do "materialismo" e do "positivismo"²⁷.

À guisa de conclusão, dois pontos devem ser destacados. "Religião" e "ciência" são, em primeiro lugar, os domínios próprios a grupos e concepções dos quais os "espíritas" pretendem se diferenciar. Apontando para as limitações inerentes a cada desses domínios, eles anunciam as virtudes da doutrina que professam. Mas, ao mesmo tempo, essas categorias eram consideradas a partir de uma ressignificação cujo efeito consistia em torná-las úteis e até necessárias para definir a "doutrina espírita". Daí a imagem de uma "síntese", não raramente designada por termos como "sciencia religiosa" ou "religião científica". A noção de "filosofia" - tanto no sentido de conjuntos de princípios morais como no de síntese em torno da qual podem se alimentar todas as ciências - também era às vezes utilizada para fugir à alternativa ciência/religião. A mesma idéia de síntese transparecia nas posições externadas a respeito de "temas sociais". Além do abolicionismo, já mencionado, outras reivindicações modernizantes (no contexto da época) são mais ou menos defendidas nas páginas do *Reformador*, como o registro civil, o casamento civil, a abertura para imigrações e a laicização do ensino. Por outro lado, entretanto, a advertência de que todo esse conjunto de medidas liberais devesse ser acompanhada por uma atenção especial na "educação moral" dos indivíduos, a ser realizada não só nos lares como nas escolas. Em um editorial do *Reformador* (15.07.1887) significativamente intitulado "Quem somos", lê-se: "O termo de nossa jornada é a regeneração da humanidade..."

Mas é importante chamar a atenção para o fato de que a "síntese" em nome da qual se constitui a doutrina espírita não anula os termos de que se alimenta. Em outras palavras, continua mantendo e reconhecendo uma especificidade própria tanto à "ciência" quanto à "religião". Uma das possibilidades abertas com isso, para os espíritas, era uma espécie de "polivalência discursiva": sua doutrina podia ser legitimada tanto pelo respeito que prestava às regras da "experiência científica" quanto pela fidelidade

²⁷ Para formulações análogas, vindas do universo da Umbanda, v. Montero (1983)

que devia às palavras do Evangelho. A princípio, toda acusação poderia ser respondida recorrendo-se às verdades da natureza ou à sabedoria da revelação. Entretanto, o fato de se lidar com uma síntese, por assim dizer, "imperfeita" jamais excluía a possibilidade de um efeito centrífugo entre os termos a ponto de, sob certas circunstâncias, um voltar-se contra o outro. Tal virtualidade no sentido da contraposição entre termos que idealmente deveriam estar sempre unidos justifica não só seu "efeito de ilusão" sobre os autores que se dispuseram a analisá-los, mas também podia ser - como adiante veremos - recorrentemente atualizada pelos próprios espíritas para mutuamente se acusarem.

3. Estudo e Mediunidade: as Atividades dos Grupos Espíritas

Depois de termos visto quais eram as categorias básicas e o modo como se organizava o discurso dos principais expoentes do espiritismo estamos em condições de mais devidamente considerar as práticas em que estavam envolvidos os diversos grupos entre 1860 e 1890, da forma como podem ser apreendidas da literatura historiográfica e do material publicado no *Reformador*. Novamente, preferi não seguir as orientações de outros autores, expondo as atividades abaixo relacionadas sem as grades que distinguiriam e separariam as "científicas" das "religiosas". Acho que podem ser melhor consideradas como um conjunto de práticas a partir das quais erigia-se o discurso que acima analisamos em suas linhas gerais. Não designariam, portanto, esferas exclusivas, mas que na maioria das vezes se entrecruzam ou pelo menos contemplam essa possibilidade.

Grosso modo, podemos dizer que as práticas em torno das quais estavam reunidos os espíritas cariocas de que estamos tratando abrangiam, de um lado, atividades de "estudo" e, de outro, manifestações mediúnicas de diversas modalidades e conformações. Quanto às primeiras, faziam-se sobre obras de caráter doutrinário e sobre os evangelhos cristãos, ambos igualmente submetidos a leituras, exegeses e discussões coletivas. No caso das obras doutrinárias, a maioria dos grupos adotava um dos livros de Allan Kardec, como se fazia nas reuniões da FEB, onde esse tipo de atividade ganharia, com o decorrer do tempo, um caráter paradigmático, principalmente pelo fato de ter se tornado aberta ao público. Já os evangelhos eram dificilmente estudados a partir do texto canônico, mas, ao contrário, segundo as orientações e a sequência constantes do *Evangelho segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec, e/ou de um outro livro que ficou bastante famoso no Brasil - *Os Quatro Evangelhos*, de J.B. Roustaing²⁸. Sabe-se ter existido grupos voltados exclusivamente para tais atividades, como o "Grupo de

²⁸ Advogado de Bordéus, Jean Baptiste Roustaing publicou *Os Quatro Evangelhos* em 1866, apresentando-os como um conjunto de explicações (recebidas mediunicamente) prestadas pelos próprios evangelistas a respeito de seus antigos escritos. Diferentemente de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, de Kardec, essa obra não se limitava a apreender preceitos morais do texto evangélico, mas oferecia uma interpretação dos vários acontecimentos em que esteve envolvido Jesus Cristo, discutindo, por exemplo, a natureza *sui generis* de seu corpo e a virgindade de Maria. Na França, as teses de Roustaing tiveram pouco repercussão e foram recebidas com prudência pelo próprio Kardec. No Brasil, *Os Quatro Evangelhos*, traduzidos em 1883 por Ewerton Quadros, influenciaram livros como *A Divina Epopéia de João Evangelista*, de Bittencourt Sampaio (1882; publicada no *Reformador* no decorrer de 1887).

Estudos Evangélicos" e a "Sociedade Fraternidade"²⁹. Por fim, tanto em reuniões para o estudo de obras doutrinárias, quanto para aquelas voltadas para a interpretação das passagens evangélicas, era muito comum haver um momento reservado para o recebimento de mensagens psicografadas - o que mostra como o "estudo" e "mediunidade" estavam associadas e nos dá a oportunidade para apresentar o outro conjunto de atividades com que os "espíritas" estavam envolvidos.

Poucos grupos previam em seus programas espaços voltados especificamente para o "desenvolvimento da mediunidade", onde indivíduos teriam suas faculdades identificadas (vidência, psicografia, "efeitos físicos", cura, etc.) e moldadas segundo orientações prescritas, por exemplo, n'O *Livro dos Médiuns* de Kardec. Daí as constantes lamentações, encontradas em artigos publicados no *Reformador*, sobre a "falta de formação dos médiuns". Nas reuniões que eram realizadas com a presença de um ou mais desses indivíduos, distinguia-se dois tipos de práticas em função da natureza dos "espíritos" que se apresentavam e da modalidade das "manifestações" obtidas. Havia, primeiro, as mensagens dos "guias" e "protetores" do grupo (muitas vezes, um personagem retirado da angelologia ou da tradição de santos católicos), contendo invariavelmente ensinamentos de teor moral e esclarecimentos de cunho doutrinário. Outra coisa eram as manifestações de "espíritos sofredores", ou seja, "espíritos" que perambulavam pelas regiões mais baixas da hierarquia do plano invisível, presos ainda às dolorosas lembranças de suas "encarnações anteriores". Tais "espíritos" podiam se manifestar "espontanemente" através de algum "médium" e, quando o faziam, geralmente assumiam um ar agressivo e desafiador. Nesse caso, o esforço dos presentes ia no sentido de "moralizar" o "espírito", procurando mostrar-lhe os meios que facilitariam sua "evolução".

Ainda dentro do terreno das atividades que envolviam a prática da "mediunidade", temos de nos referir às sessões de "desobsessão", às quais se dedicaram espíritas pretencentes a diversos grupos cariocas, como o "Confúcio" e o "Fraternidade". "Obsessão" era a designação que se dava à perturbação ocasionada sobre o "espírito" de um indivíduo pela intervenção do "espírito" de outro indivíduo, este desencarnado, em virtude de um desejo de vingança da parte deste ou de falhas morais da parte do primeiro. Sua reversão dependia de uma dupla atuação: sobre o indivíduo "obsedado", moralmente aconselhado, e sobre o "espírito obsessor", que precisava ser invocado e convencido a demover sua perseguição. Eram exatamente a essas invocações que os espíritas davam o nome de "sessões de desobsessão", atribuindo-lhes caráter terapêutico - uma vez que as perturbações associadas à "obsessão" eram tidas como fenômenos de ordem patológica (associados à "loucura" e à "mania").

Mas em se tratando de práticas terapêuticas, os personagens mais expressivos e curiosos eram os "médiuns receitistas", cuja existência desde a década de 1870 pode ser percebida não só através das menções que lhe fazem os espíritas, mas também vários jornais da época, o que os tornava responsáveis

e *Elucidações Evangélicas*, de Antonio Sayão (1897) - este último muito usado em substituição ao original de Roustaing, tido como de difícil compreensão.

²⁹ O relato dos trabalhos do "Grupo de Estudos Evangélicos" pode ser encontrado na obra "Trabalhos espíritas de um pequeno grupo de crentes", editado pelo diretor do grupo, Antônio Sayão, em 1893.

por boa parte da popularidade e das imagens associadas ao "espiritismo" no Rio de Janeiro pré-republicano. Em 1884, dizia o *Reformador*, justamente em resposta a uma reportagem jornalística:

"Ninguém já ignora que existem indivíduos... que, sem nunca ter aberto um livro de medicina, espantam-nos com a precisão e o acerto com que descrevem os sofrimentos daquelles que lhes são apresentados e, muitas vezes mesmo, sem que se dê tal apresentação, somente à vista do nome e idade do enfermo; indicando juntamente os meios de cura que, seguidos, têm sempre produzido beneficos resultados, mesmo nos casos mais desesperados". (Reformador, 15.01.1884)

O "médium receitista" era, então, o indivíduo que, inspirado pelo "espírito" de um médico já falecido, diagnosticava doenças e prescrevia um tratamento que residia na quase totalidade das vezes em uma medicação homeopática. A homeopatia havia sido introduzida no Brasil no começo da década de 1840 pelo francês Benoît Mure, que funda em 1843 no Rio de Janeiro o "Instituto Homeopático do Brasil", voltado para o ensino, a manipulação de remédios e a propaganda do sistema hahnemaniano. Atacada por vários médicos, a homeopatia ganha, entretanto, em seu seio alguns adeptos, e, ao mesmo tempo, logo passa a se disseminar pelas classes populares através da publicação de manuais que orientavam sobre a preparação e a aplicação de líquidos e glóbulos de origem vegetal. Outra prática à qual a "mediunidade receitista" estava referenciada eram os "consultórios de sonambulismo" que proliferavam no Rio de Janeiro durante a década de 1850. Geralmente do sexo feminino, as "sonâmbulas", acompanhadas ou não de um "magnetizador", se arrogavam o poder de diagnosticar doenças e de encontrar pessoas e objetos desaparecidos. Nos meios intelectuais, as doutrinas mesmeristas foram introduzidas por volta de 1830 e motivaram a constituição, em 1861, de uma "Sociedade de Propaganda do Magnetismo do Rio de Janeiro". Juntos, a homeopatia e o sonambulismo foram os principais precursores da "mediunidade receitista", legando-lhe, um, os meios terapêuticos, e o outro, a relação estabelecida entre curandeiro e paciente³⁰.

Os "médiuns receitistas", pelo menos no período anterior a 1890, raramente atuavam a partir de grupos, mas sim individualmente (mesmo quando perteciam a algum dos grupos espíritas), dando consultas e receitas, na maioria das vezes, em sua própria residência. Era o caso dos funcionários da Alfândega João Gonçalves do Nascimento e Domingos Filgueiras, ambos intermediários do Dr. Francisco de Menezes Dias da Cruz, professor da Faculdade de Medicina falecido na década de 1870. Em função de sua situação, eles se misturavam a outros tipos de curandeiros, como os benzedores, as rezadeiras, os pais de santo e outras figuras conhecidas por suas mezinhas, banhos de ervas e fórmulas curativas - especialmente quando levamos em conta que a maior parte de sua clientela era constituída pelo que se chamava então de "gente do povo". Havia também um outro tipo de curandeiro espírita, o

³⁰ Retorno a tratar da "desobsessão" e da "mediunidade receitista", em seus princípios e mecanismos e na relação existente entre elas e o "magnetismo", no próximo capítulo. Sobre a introdução da homeopatia no Brasil, consultar Luz (1986), Porto (1988) e Warren (1986); sobre os consultórios e práticas de "sonambulismo", consultar Machado (1983) e Warren (1987); e sobre a ligação histórica entre homeopatia, magnetismo e espiritismo, consultar Warren (1987); Aubrée e Laplantine (1990); Damazio (1994a) e Machado (1983). Vale lembrar que havia vários médicos homeopatas adeptos do espiritismo, a exemplo de Castro Lopes, Pinheiro Guedes e Dias da Cruz.

"médium curador" - como era o caso do funcionário público Lima e Cirne. Menos difundidos nesse período, os "médiuns curadores", ao invés de receitarem medicamentos, limitavam-se a impor as mãos sobre os enfermos, supondo que com isso transmitissem os "fluidos" emanados de "espíritos auxiliares".

Para os "espíritas", a "mediunidade receitista", sempre defendida e admirada nos artigos do *Reformador* e em declarações de diretores da FEB, desempenhava, de maneira privilegiada, uma dupla função, que, de certo modo, englobava e qualificava suas propriedades terapêuticas. De um lado, ela era tida, juntamente com a "mediunidade curadora", a "desobsessão" e o auxílio a "espíritos sofredores", como uma modalidade de prática da "caridade". Tratava-se de uma categoria bastante ampla, de conotações bem diversas, o que permitia que assumisse também manifestações puramente "materiais", como a concessão de cartas de liberdade a escravas (que muitas vezes servia de coroamento a comemorações públicas) e a realização de campanhas de arrecadação entre os grupos para ajudar populações atingidas por catástrofes e epidemias. De outro, a atuação dos "médiuns receitistas" contava como uma "prova" poderosa da existência dos "espíritos" e, por conseguinte, da sobrevivência *post mortem* da alma humana. Também nesse caso, tratava-se de um elemento em um conjunto bem mais amplo de "provas", que iam desde o argumento filosófico, a evocação do testemunho autorizado ("sábios" e "filósofos", "tradição popular", "relatos bíblicos") até a dedução a partir de fenômenos psicológicos e a indução desde as observações proporcionadas pelas sessões de que se participava. É interessante notar como episódios de curas propiciadas pelo tratamento prescrito por "médiuns receitistas" foram apontadas como decisivas na "conversão" de personagens como o médico Bezerra de Menezes e o advogado Antonio Sayão (Wantuil, 1969).

Todas essas atividades podem ser encontradas, de forma mais ou menos modificadas, na maior parte dos "centros espíritas" que existem hoje em dia pelo Rio de Janeiro. O panorama que delas se traçou e as claras articulações que ele mantém com o que foi exposto anteriormente sobre a inserção das idéias de Kardec na sociedade carioca e as categorias estruturantes do discurso de seus principais expoentes devem constituir uma referência básica para o que será apresentado e argumentado a seguir. Temos aí um conjunto de elementos cuja relação entre si será permanentemente problematizada pelos grupos espíritas em geral e, especificamente, pela "Federação Espírita Brasileira" depois que ela tiver assumido diante deles um papel privilegiado. Essa problematização, entretanto, só pode ser apreendida na riqueza de suas determinações quando abordada do ponto de vista das complexas e variadas relações estabelecidas com outros discursos e agentes sociais. No período de que estamos tratando, o principal ponto de visibilização para esses discursos e *locus* em que se cristalizam as várias visões existentes sobre o "espiritismo" é o Código Penal de 1890, o qual passo agora a apresentar em suas implicações e contexto de surgimento.

4. O Crime e a Culpa: O Código Penal de 1890

O Código Penal foi instituído pelo Decreto 847 de 11.10.1890 - portanto, anteriormente à promulgação da Constituição Federal, datada de 24.02.1891 - a partir do texto apresentado pelo Conselheiro João Batista Pereira, contendo os dispositivos que se tornariam as bases de uma nova ordem jurídica para a nascente República. Até então vigorava o Código Criminal do Império, formulado em 1830 para ser "o primeiro corpo unitário e efetivo de leis penais vigente no Brasil" (Schritzmeyer, 1994:84), em relação ao qual o decreto republicano não trazia grandes modificações³¹. Entretanto, uma de suas poucas novidades consiste exatamente na criminalização do "espiritismo", tal como prescreve o Artigo 157:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestais curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão celllular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

#1º Se, por influência, ou por consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão celllular por um a seis annos, e multa de 200\$000 a 500\$000

#2º Em igual pena, e mais na de privação de exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o médico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Esse artigo estava inserido no título "Dos Crimes contra a Tranquilidade Pública" e mais especificamente no capítulo "Dos crimes contra a Saúde Pública". No mesmo capítulo, existiam outros dois artigos que lhe estavam intimamente associados pelo fato de todos tratarem da questão do exercício da medicina.

Art.156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão celllular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

único. Pelos abusos commetidos no exercicio illegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que fôrem impostas aos crimes que derem causa.

Art. 158. Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão celllular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

³¹ Segundo Schritzmeyer (1994), o Código Penal de 1890 foi elaborado às pressas e foi muito criticado por sua orientação excessivamente clássica, muito pouco preocupado em contemplar as formulações da criminologia positivista. Fry e Carrara (1986) exploram os debates e as diferenças entre essas concepções antagônicas e sua penetração no direito criminal brasileiro. Sobre a formação dos juristas brasileiros e sua vocação de "eleitos" para dirigir os destinos da nação, v. Schwarcz (1993). Correa (1982:258) nota a importância que representavam os "estudos sociais" (e daí a influência de H. Spencer) nessa formação e a constante preocupação dos juristas com as "especificidades da sociedade brasileira".

único. Se do emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação ou alteração, temporaria ou permanente, de suas faculdades psychicas ou funções physiológicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de órgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão cellutar por um a seis annos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Se resultar a morte:

Pena - de prisão cellutar por seis a vinte e quatro annos.

A maioria dos "médiuns receitistas", dos quais falamos no item anterior, poderia, segundo esses artigos, ser triplamente enquadrados: indivíduos sem habilitação profissional (Art.156), que se propunham a curar através do "espiritismo" (Art. 157) prescrevendo medicações homeopáticas (Art.158). Essas disposições atingiam em cheio os grupos espíritas existentes e reações, como veremos adiante, foram logo esboçadas. Nesse momento, entretanto, minha preocupação maior será caracterizar o crime de prática do "espiritismo" através do lugar que ele ocupa em relação a outras infrações previstas pelo Código Penal de 1890.

Como um crime contra a "tranquilidade pública", o "espiritismo" distingue-se de outros crimes em função da entidade que se considera lesada pela sua prática. Não se trata, assim, de um crime contra a pessoa - como o são o homicídio, a injúria ou mesmo a perseguição por crenças políticas ou religiosas - ou suas propriedades - caso do estelionato e do roubo. Também não é um crime contra o Estado - da mesma natureza que a sedição e a prevaricação. Nem, enfim, um crime contra o que podemos nos referir como instituições (família, moralidade, casamento) - como o são o estupro, o adultério e a poligamia. Juntamente com os outros artigos referentes ao exercício da medicina, o "espiritismo" é um crime de consequências "públicas", como são as falsificações de documentos (enquadradas nos crimes "contra a fé pública"), os incêndios provocados e os atentados envolvendo os meios de transporte e de comunicações (outros crimes previstos no título da "tranquilidade pública"), o uso de substâncias venenosas, a alteração de medicamentos e a falsificação de comestíveis (crimes que completam o capítulo da "saúde pública"). Todos são crimes que se definem como atos individuais cujas consequências atingem a coletividade em geral. Ou seja, o que está em foco é menos a precisão da entidade lesada e mais um ato em suas virtualidades. Nesse sentido, esses crimes, por sua definição, aproximam-se das contravenções, que ocupam um lugar específico no Código Penal e abrangem disposições sobre as loterias, os jogos de azar, o porte de armas, a constituição de sociedades secretas, a mendicância e a vadiagem, entre outras coisas. Diferentemente do "crime" - um delito, fato consumado, a "contravenção" era definida como prática perigosa pelos danos que tinha a possibilidade de causar.

Passando agora à análise da relação existente entre os três artigos que destacamos, a primeira impressão que temos é a de um excesso de disposições, formuladas em uma linguagem confusa e embaraçada. Afinal, porque não havia apenas um artigo ditando as condições de ilegalidade do exercício da medicina? Tentando responder a essa questão é que percebemos a existência de uma lógica

ordenando esse excesso de palavras. Há, primeiro, uma distinção básica. Existem saberes e práticas, do ponto de vista do Direito, legítimos enquanto meios de cura, que são aquelas definidas no Art.156 (alopatia, homeopatia, dosimetria e hipnose)³², sendo que os outros dois artigos se referem a sistemas e práticas inválidos, seja porque envolvem saberes ilegítimos (Art.157), seja porque simplesmente são protagonizados por indivíduos sem habilitação (Art. 158). A suposição é que esses sistemas e práticas ilegítimos podem causar danos à saúde dos indivíduos que a eles se submetem.

Em seguida, há uma outra distinção regulando a relação entre os artigos 157 e 158. Este refere-se a um "ofício" definido pela prática de ministrar ou prescrever substâncias. O prejuízo para a saúde individual seria causado, nesse caso, por um elemento material. É essa materialidade que desaparece quando se trata do Art.157, preocupado em circunscrever não um "ofício", mas saberes cuja condenação se mantém mesmo no caso de terem como protagonistas ou responsáveis indivíduos legalmente habilitados para exercer a medicina. Os danos provocáveis por esses saberes situar-se-iam em um nível igualmente não material: seja pela referência que se faz à "credulidade pública", seja pela possibilidade, estabelecida pelo texto do parágrafo 1º, de danos às "faculdades psychicas", onde não se menciona, como acontece no Art.158, "funções physiologicas". Mas há ainda um outro elemento presente na redação do Art.157 e que o diferencia dos outros dois: trata-se da qualificação a que se sujeita o "espiritismo", a "magia e seus sortilégios", os "talismãs" e a "cartomancias", tornando-os condenáveis apenas quando praticados ou utilizados segundo determinados fins. O importante é reconhecer que tais fins se caracterizam menos pela idéia de "malefício" - já que se fala em "amor" e em "cura" - e mais pela possibilidade de "iludir" a outrem - "despertando" sentimentos ou "fazendo crer" em virtudes curativas. O problema, então, não é só que o "espiritismo", a "magia", os "talismãs" e a "cartomancia" não possuem virtualidades terapêuticas, mas que, sem poder curar, pretendam "inculcar" essa possibilidade.

Podemos concluir dizendo que o "espiritismo", segundo o lugar que lhe reserva o texto do Código Penal, aparece como um saber ilegítimo do ponto de vista terapêutico, condenável não pelos prejuízos detectados neste ou naquele indivíduo, mas por um poder de "ilusão" cuja ação se dá a um nível, por assim dizer, supra-individual. É preciso atentar para o fato de que não se trata de uma definição específica ao "espiritismo", na medida em que, primeiro, essa designação também compreendia outras práticas não restritas àquelas de que tratamos no item anterior (caso das tradições religiosas afro-brasileiras) e, segundo, equiparava-o às diversas formas de "magia" e de "mancia". Abre-se caminho, então, para um esforço visando uma caracterização mais precisa desse saber e da sua forma específica de ação sobre as coletividades humanas, sem excluir a possibilidade de que a materialidade de seus prejuízos estivesse inscrita nos recônditos do cérebro humano e que para descobri-la fosse necessário recorrer a saberes e técnicas competentes para tanto.

³² Da forma como o Art.156 foi redigido pode-se depreender uma hierarquização entre a "medicina em qualquer de seus ramos" e a "homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal". O artigo, nesse sentido, não fazia senão refletir uma opinião generalizada sobre os sistemas de curas não alopáticos, considerados por muitos como inócuos ou ineficazes. Essa hierarquização é, contudo, secundária em relação ao fato de todos esses sistemas terapêuticos poderem ser utilizados por indivíduos devidamente habilitados.

5. Ainda sobre Crime e Culpa: a Polêmica pela Imprensa

A reação dos espíritas ligados à Federação Espírita Brasileira foi imediata. No editorial do *Reformador* datado de 01.11.1890 encontramos um pedido de revisão dos Arts.157 e 158 sob a alegação de que o autor do Código Penal legislou sobre um assunto que simplesmente desconhecia. O editorial foi também publicado no *Jornal do Commercio* e transformado em folheto enviado ao Chefe do Governo Provisório, a todos os ministros, aos membros do Congresso Constituinte então em curso e a toda a imprensa. Além disso, Bezerra de Menezes redigiu, em nome do "Centro Spirita do Brasil" - entidade sediada na FEB e da qual falaremos depois -, uma representação entregue ao Governo em dezembro de 1890, onde se pede a reconsideração dos Arts. 157 e 158 "na parte em que se referem ao Spiritismo"³³.

Os textos contidos no folheto e na representação são redigidos com o fim de prestar "esclarecimentos" sobre o estado e a natureza do "espiritismo", e enquanto tais acabam trazendo afirmações importantes sobre o modo como os espíritas apresentavam sua doutrina perante a opinião pública. Segundo esses "esclarecimentos", o "espiritismo" congregava fenômenos muito antigos, ainda que sua transformação em um corpo doutrinário bem definido fosse coisa recente. De qualquer modo, sua difusão estaria sendo extraordinariamente rápida e geral: um grande número de partidários se distribuía por todas as classes sociais; já alcançava a casa das centenas o número de livros e periódicos publicados; a realização de congressos internacionais (como o recente ocorrido em Paris) era trazida como demonstração de que o "espiritismo" era "tacitamente reconhecido por todas as nações cultas do mundo".

Remando contras as correntezas da civilização, o Brasil pretendia condenar a "nova Sciencia" equiparando-a aos "sortilégios da velha Magia". O que é importante notar aqui é exatamente esse esforço de distinção em relação à "magia" e à "feitiçaria", esforço realizado basicamente a partir do estatuto científico conferido ao "espiritismo" por seus defensores. O "espiritismo" seria, segundo eles, a negação da "superstição", limitado que estaria a sustentar apenas o que a "observação" e os "processos científicos" aprovam. Novamente, "sábios" são chamados a testemunhar, citando-se os nomes de Crookes, Zöllner, Aksakof e Wallace, entre outros. Outra forma pela qual a afirmação do estatuto científico aparece é a analogia que se faz entre, de um lado, a relação que haveria entre o "espiritismo" e o conjunto das ciências então existentes e, de outro, a relação entre astronomia e astrologia, química e alquimia - condenar o "espiritismo" seria "marcar limites ao progresso humano". Nesse sentido, colocavam-se, inclusive, à disposição para estudos e observações por parte de "homens de sciencia", visando pôr à prova todas as suas afirmações.

Em contraposição, portanto, à lei que definia o "espiritismo" em função de seu poder de ilusão, seus defensores vão enfatizar seu embasamento científico e sua contribuição para as conquistas do

³³ V. *Reformador* 01.11, 15.12.1890 e 01.01.1891.

conhecimento humano. Isso não significava que outros aspectos eram totalmente esquecidos. O editorial transformado em folheto esclarece que existiam diferentes formas de encarar o "espiritismo": pelo lado "puramente científico" (leis da atuação dos espíritos sobre a matéria), pelo lado "moral ou religioso" (condições dos espíritos levando em conta a evolução espiritual) e pelo lado "sociológico" (ideal de relação dos homens em sociedade). Como "religião" e como "sociologia", a doutrina espírita propugna os princípios da "fraternidade", do "amor ao próximo" - ou seja, a "moral do Cristo" - e pode contribuir para a elevação e o aperfeiçoamento moral da humanidade. Nesse sentido, os textos lembram a incompatibilidade entre a condenação ao "espiritismo" e a promoção da liberdade de consciência e de crença que faziam parte da plataforma republicana e constavam do projeto de Constituição então em avaliação. Daí a representação entregue ao Governo pedir a revisão da condenação "... em nome da sciencia, da Constituição e principalmente em nome de nossos creditos de nação civilizada...".

Os protestos dos espíritas não conduziram a nenhuma modificação no Código Penal. Contudo, foram suficientemente provocadores e influentes para merecer uma resposta do Conselheiro Batista Pereira, redator do Código Penal, publicada no *Jornal do Commercio*³⁴. Essa resposta reveste-se de uma importância singular para o assunto aqui discutido. Ao procurar justificar e precisar o enquadramento do "espiritismo" nos crimes contra a saúde pública, esse texto deixa mais claro alguns dos aspectos já abordados no item anterior. Ao contrário do que argumentavam seus críticos, Batista Pereira demonstra ter um razoável conhecimento da doutrina condenada pelo Código, estando informado não apenas da existência dos "médiuns receitistas" como também de casos e relatos sobre o "espiritismo" na Europa. Sua argumentação e as referências que apresenta demonstram que a condenação expressa na lei, por um lado, não abrangia apenas as "práticas religiosas de negros" e, por outro, não se motivava pelo mesmo "temor" próprio aos manipuladores de forças sobrenaturais³⁵. Por fim, também por suas referências, o texto aponta para os lugares onde um debate sobre o estatuto do "espiritismo" acontecia, situando suas inspirações e motivações.

A resposta de Batista Pereira toca em vários pontos, mas há um que é sem dúvida central e por isso é invocado constantemente. A seguinte passagem foi retirada do início de seu texto:

"Sabemos respeitar a liberdade de crenças [...]. Não discutimos spiritismo e menos censuramos aquelles que o abração, como sciencia especulativa, sem descerem ás suas praticas experimentaes ou clinicas. [...] o que não se admite é que se use do spiritismo, como de qualquer outro meio, em proveito próprio, mas em prejuizo da saúde, da vida e, quiçá, da honra alheias".

³⁴ Foram três artigos, publicados sob o título "O Novo Código Penal e o Spiritismo", nas edições de 23.12, 24.12 e 30.12.1890. Batista Pereira (1835-1899) formara-se pela Faculdade de Direito de S.Paulo, elegendo-se a vários cargos legislativos pelo Partido Liberal; na época em que redige o texto do Código Penal, era professor de Direito Criminal e Militar.

³⁵ Dantas (1988:166) assim justifica a existência do Art.157 do C.P.: "[...] a repressão legal, facultada por esse artigo, era uma tentativa de garantir aos dominantes o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto constituir-se-iam em núcleos virtuais de 'perigo' e 'desordem'". Já Maggie (1992:22) afirma, quanto aos Arts.156, 157 e 158, terem eles revelado, "da parte de seus autores, temor dos malefícios e necessidade de se criar modos e instituições para o combate a seus produtores". Pretendo mostrar como a lógica a partir da qual operava tais artigos era mais ampla do que o primeiro trabalho está a indicar e construída segundo princípios que não podem ser equacionados com os das crenças mágicas, como aponta o segundo.

Alguns trabalhos (Maggie, 1992; Schritzmeyer, 1994) chamam a atenção para os debates e posições estabelecidos em função da necessidade de manter, na aplicação do art.157 do Código Penal, o princípio da liberdade de crenças, consagrado pela Constituição de 1891 em seu art. 72 #3º. Na verdade, esse dilema foi formulado e contemplado mesmo antes da elaboração da Constituição. Em janeiro de 1890, o Governo Provisório torna lei uma das promessas da República, garantindo a plena liberdade de cultos e a total separação entre o Estado e a Igreja³⁶. No próprio Código Penal, constam no título dos "crimes contra o livre exercício dos direitos individuais" disposições sobre perseguição religiosa e impedimento da realização de cultos religiosos³⁷. Quando, então, o Código Penal foi redigido, já havia o reconhecimento de uma esfera legítima destinada à opção e ao culto religiosos. A questão que se levantava relacionava-se justamente aos critérios pelos quais se faria a definição de "culto religioso" e com a ajuda dos quais se poderia chegar a fórmulas que conciliassem a condenação a certas práticas com a garantia da liberdade de crenças.

É essa solução, calcada a partir do caso do "espiritismo", que Batista Pereira pretende explicitar em sua defesa. Como vimos, o "espiritismo" não é condenado de modo incondicional, mas quando representa um "perigo para a saúde pública". O argumento, portanto, reforça a idéia de que a lei tem o fim de "proteção", confirmando as impressões que sugeriam sua aproximação com a definição de "contravenção". Contudo, o que mais interessa aqui é explorar o modo como uma distinção é feita a fim de deslegitimar certas formas de prática do "espiritismo":

"... o código não condena as praticas spiritas em absoluto, nem como meio de investigação scientifica, nem como diversão ou distracção [...], mas como industria illicita, de que seus exploradores tirão proveito em detrimento da saúde pública".

"Sciencia especulativa", "meio de investigação científica", mera "distracção" são definições que aparecem para traçar uma fronteira entre a legitimidade e a ilegitimidade. Chamo, entretanto, a atenção para o fato dessas fronteiras serem bastante frágeis ou, no mínimo, incertas. De um lado, o redator do Código jamais menciona a possibilidade de o "espiritismo" ter sua legitimidade garantida em virtude de seu estatuto religioso. Nesse sentido, ele não leva em conta as considerações e reivindicações feitas pelos espíritas, para quem sua doutrina apresentava aspectos religiosos. Dado que havia um consenso em torno do princípio da liberdade de crenças, essa era uma possibilidade real e veremos como será futuramente evocado por colegas de profissão de Batista Pereira.

De outro lado, a forma como é utilizada a noção de "saúde pública" - para a qual a prática do "espiritismo" representaria um perigo - carece de maiores precisões. O espírita que "cura moléstias por meio de receitas mandadas vir do outro mundo" é um risco para a "vida" dos indivíduos que a ele recorrem. Em alguns momentos, contudo, há referências que associam o "espiritismo" a perturbações mentais, mostrando "que os fervorosos crentes do spiritismo são vitimas infelizes as quaes se espolia o

³⁶ V. Decreto 119, de 07.01.1890 - *Coleção de Leis do Brasil*.

³⁷ V. Arts. 179 a 188 do Código Penal de 1890.

dinheiro e o juízo...". E, como vemos por esta passagem, a noção de "saúde pública" não só é imprecisa, como não exclui prejuízos de outra natureza - nesse caso, um atentado contra a propriedade e, como tal, enquadrável na classe do estelionato³⁸. Batista Pereira chega a esclarecer, em virtude disso, porque a prática do "espiritismo" foi colocada como um crime contra a saúde pública: "[A lei] tem menos em vista acautelar um prejuízo material do que os riscos pessoais, riscos de saúde". De qualquer modo, ratifica-se que

"... a indústria da magia, da feitiçaria e da cartomancia [entre a qual o "espiritismo" se inclui] constitui verdadeiro estelionato, sempre que seus agentes usam de tais meios para persuadirem a existência de um poder extraordinário para fazer nascer a esperança de um sucesso, de um acidente ou outro acontecimento chimerico".

Essa discussão da natureza dos danos causáveis pelo "espiritismo" conduz, na verdade, a uma outra, que acaba traindo a própria distinção com a qual o legislador justifica a condenação. Ou seja, encontramos no texto de Batista Pereira uma discussão não apenas sobre as consequências do "espiritismo", ou sobre as formas pelas quais é utilizado, mas também sobre sua natureza última. Prova disso é que ele é definido como "uma renovação da necromancia, que tinha a pretensão de evocar os mortos e obter delles efeitos que excedão a todo o poder humano". Ou seja, a exemplo da "magia", o "espiritismo" remeteria a períodos anteriores da história da humanidade, representando uma espécie de fenômeno atávico e que teria de desaparecer em mais ou menos tempo. Além disso, os nomes que os espíritas apresentavam para testemunhar a seu favor (Crookes, Wallace, Flammarion e outros) podiam ser contrapostos por outros, igualmente de sábios, como os de Littré, Laffite e Larousse.³⁹

Entretanto, era sobre o terreno dos "fatos" que Batista Pereira pretendia deslegitimar o "espiritismo". Para isso, menciona e compila uma série de investigações levadas a cabo por comissões científicas na Europa, sustentando que delas se conclui ser o "espiritismo" uma simples "superstição", não tendo sido jamais comprovados os fenômenos que se lhe atribuem. Um episódio especialmente explorado é o processo judicial instaurado contra Pierre Leymarie em 1875 na França. O motivo do processo foi a publicação pela *Revue Spirite* - da qual Leymarie era diretor - de fotografias apresentadas como sendo de "espíritos". Os acusadores conseguiram convencer o juiz de que eram utilizados meios fraudulentos para se produzirem as fotografias, sendo Leymarie cúmplice de toda a farsa⁴⁰. Batista Pereira torna o caso paradigmático, usando de termos reveladores para se referir aos acusados - "espertalhões" que montaram um "estratagema" para ganhar dinheiro - e às pessoas que iam procurá-los em busca das fotos - "tolos", "patetas", "ludibriados" por "manobras fraudulentas".

³⁸ O artigo 338 do Código Penal de 1890, que definia o estelionato, previa como uma de suas formas:

"10. Fingir-se ministro de qualquer confissão religiosa e exercer as funções respectivas para obter de outrem dinheiro ou utilidade".

³⁹ Segundo Aubrée e Laplantine (1990: 87), Larousse é um dos principais detratores do Espiritismo na França. Na edição de 1876 de seu *Dictionnaire*, o Espiritismo aparece como "doença mental" e "epidemia de sobrenaturalismo".

⁴⁰ Boa parte das peças desse processo, que ficou conhecido como "Procès des Spirites", foram publicadas pela esposa de Leymarie e o livro foi traduzido para o português: *Processo dos Espíritas*, por Mme. P.-G. Leymarie. Rio, FEB, 1975.

O "espiritismo" é, então, uma simples quimera, uma doutrina que se baseia em fenômenos que jamais se provou serem reais. Mas há algo que, ao mesmo tempo, lhe dá uma certa especificidade enquanto fraude e o resitua dentro do conjunto maior dos sortilégios da "magia". O "espírita", como o "sonâmbulo", a "cartomante" e o "feiticeiro", empregam "meios sobrenaturais" para arregimentar adeptos e justificar seus serviços. Para Batista Pereira, isso investe o "espiritismo" de um poder e de um perigo que não existiriam se fosse uma fraude como outra qualquer: "... a credulidade pública é subjugada e fascinada pela intervenção e ministério de poderes ocultos e agentes sobrenaturais". Voltamos a encontrar uma referência ao tema da "credulidade pública", confirmando que sua relação com o "espiritismo" se dá através do poder de ilusão que é a este atribuído. Isso ajuda a entender porque o indivíduo que vai ao encontro de curandeiros e feiticeiros não é, como estes, condenado pela lei⁴¹. Se a "magia" e o "espiritismo" são "manobras fraudulentas", reforçadas em seu poder de ilusão pelo apelo ao "sobrenatural", os indivíduos e a população em geral estão colocados à mercê de sua ação, assumindo o papel de vítimas de sua "credulidade".

Confirmando, portanto, o que havíamos depreendido da análise do texto do Código Penal, mais do que simplesmente em suas consequências ou em sua forma de utilização, o "espiritismo" estava sendo criminalizado enquanto um saber não legítimo, seja por corresponder a formas mais "primitivas" do progresso humano, seja por se constituir em um conjunto de "manobras fraudulentas". Ao invés portanto de uma distinção nítida e discreta entre formas legítimas e ilegítimas de "espiritismo", o que existe é um conjunto de práticas de todo modo fraudulentas e que apresentam uma periculosidade maior ou menor segundo sua dimensão mais ou menos pública. A partir disso é que se justifica a determinação estatal de proteger a população em nome da "saúde" ou da "tranquilidade" públicas. Em outras palavras, trata-se de uma quimera que o Estado deve tolerar, em nome da liberdade de crenças, mas não permitir que seja utilizada como uma "arte de curar", mesmo tendo como protagonista um profissional devidamente habilitado.

Um último ponto da resposta de Batista Pereira que precisa ser ressaltado - e que, ao mesmo tempo, nos conduz para um outro espaço - é a referência às exigências da opinião pública que, "escandalizada", reclamava por providências contra o "espiritismo". O Art.157 teria sido formulado para responder aos inúmeros artigos e noticiários da imprensa relacionando práticas espíritas e o desenvolvimento de moléstias mentais. Efetivamente, durante a década de 1880, no Rio de Janeiro, não era rara a publicação de artigos de denúncia a práticas espíritas, veiculadas em grandes jornais e na imprensa católica. Como foi assinalado, não faz parte dos objetivos deste trabalho a análise das estratégias eclesiais de combate ao "espiritismo". Ressalto apenas que, nas poucas referências a esse

⁴¹ Maggie (1992:30-32) enfatiza bastante esse aspecto, contrapondo a lei brasileira à Lei de Supressão à Feitiçaria, que vigorou em Zimbábue, uma antiga colônia britânica na África. Nesse sistema legal, as acusações de feitiçaria eram também passíveis de punição.

respeito investigadas, vários dos argumentos e acusações levantados por outras vozes repetem-se nas posições católicas⁴².

Nas notícias e artigos veiculados pelos grandes jornais o "espiritismo" aparece sempre associado a curandeirismo. E, nesse contexto, os "espíritas" eram tratados como "especuladores" à frente de uma "indústria lucrativa" sustentada pela "ignorância/credulidade" da população. Já em 1874, um folhetinista chamava a atenção da polícia:

*"A nova seita tem os seus templos e são uns antros, tem os seus sacerdotes que são uns especuladores, e os seus livros que são na maioria dos casos arte de haver o dinheiro alheio"*⁴³.

Segundo outro jornal, que trata os "espíritas" de "adoradores de A. Kardec", "um dos meios de que mais se aproveitam é a medicina... [onde] tem obtido esplendidos resultados... pecuniarios"⁴⁴. Em um artigo de 1889, o redator de *O Paiz* pedia punição aos "caboclos, pagés e espíritas doutores" e os acusava de prejudicar a saúde da população em geral⁴⁵. Outra acusação feita ao "espiritismo" associava-o a perturbações mentais - referências do tipo "perigosa mania" e "o espiritismo vai produzindo loucos" são recorrentes durante o período.⁴⁶

Como se vê, as acusações que aparecem nos jornais são muito semelhantes àquelas encontradas na resposta do redator do Código Penal. Ainda que de forma menos elaborada, trata-se de um discurso no qual o "espiritismo", sempre visto dentro de um contexto que inclui outras práticas, aparece associado à idéia da fraude, aproveitando-se financeiramente e ganhando prestígio às custas da ignorância da população e representando um perigo para a saúde daqueles que se entregam aos seus cuidados. A julgar, então, por essas posições, havia todo um terreno propício para a formulação de uma disposição legal contra essas práticas. Os jornais também abriam espaço para as opiniões e reivindicações da classe médica, especialmente para os debates ocorridos no seio da Academia Imperial de Medicina⁴⁷. Partindo de pessoas autorizadas a tratar dos assuntos da "saúde pública", o discurso médico constitui-se em um elemento importante nesse debate e certamente influenciou na inclinação tomada pelo Código Penal de 1890, merecendo, por isso, uma análise específica.

⁴² O mais importante jornal católico de combate ao Espiritismo era *O Apóstolo*, com quem o *Reformador* travou polêmicas ao longo de toda a década. Outra fonte de crítica significativa vinda do catolicismo era o articulista Carlos de Laet, que escrevia a sessão "Microcosmo" n' *O Paiz* e no *Jornal do Commercio*.

⁴³ *Jornal do Commercio*, 13.12.1874.

⁴⁴ *Gazeta de Notícias*, 03.04.1883.

⁴⁵ *O Paiz*, 21.02.1889.

⁴⁶ V. *O Paiz*, 06.06.1889 e *Gazeta de Notícias*, 03.04.1883.

⁴⁷ V. *Jornal do Commercio*, 15.01.1885 e 15.11.1885.

6. *Charlatões, entre a Medicina e a Sociedade*

Não é possível entender a atuação e as concepções dos médicos no período que estamos abordando sem fazer referência a momentos anteriores que lhes dão sentido e inteligibilidade. A partir das primeiras décadas do século passado, a atuação dos médicos e o saber por eles produzido orientaram-se em torno do que foi identificado como um projeto de medicalização da sociedade⁴⁸. Por um lado, a medicina brasileira - seguindo de perto os modelos franceses - elege o meio urbano como alvo de reflexão e intervenção. Os médicos tornam-se um misto de cientistas sociais, planejadores urbanos e analistas de instituições. Por outro lado, a medicina constitui-se como um apoio, científico e por isso autorizado, ao poder de Estado - oferecendo orientações sobre como ordenar as cidades e potencializar a vida de sua população.

Nesse projeto de medicalização, teve um papel fundamental a fundação, no ano de 1829, da "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro". Segundo Machado e colegas (1978), os objetivos dessa entidade cobriam basicamente dois campos. Um primeiro deles estava relacionado à "saúde pública", no interior do qual elaborava-se um saber sobre a saúde e a doença que colocava o homem no centro de um "meio" social e natural que o ameaçava - física e moralmente, como indivíduo e como população. É esse saber que vai garantir a reivindicação de um poder de analisar o espaço urbano e de transformar os elementos que o deterioram. E os médicos, como seus detentores, esforçar-se-ão no sentido de fazer com que as Câmaras Municipais - responsáveis, entre 1828 e 1850, por assuntos da higiene pública - incorporassem suas orientações na administração das cidades. Prova de que esse interesse era recíproco foi a transformação, em 1835, "da Sociedade de Medicina e Cirurgia" em "Academia Real (depois Imperial) de Medicina", instituição tida como uma espécie de interlocutora oficial dos poderes governamentais.

A outra área de interesse situada nas origens da "Sociedade de Medicina e Cirurgia" era a defesa da ciência médica, realizada fundamentalmente através do controle do aprendizado. Alguns de seus membros foram os autores do projeto que resultou na criação, em 1832, das faculdades de medicina no Rio de Janeiro e na Bahia⁴⁹. A lei que serviu para regularizá-las restringia o exercício da medicina e da farmácia apenas aos indivíduos por elas formados. Enquanto as faculdades cumpriam a função de uniformizar o saber médico, a fiscalização cabia às Câmaras Municipais e, após 1850, à Junta Central de Higiene Pública. O controle do exercício profissional era uma obrigação estatal bem antiga. Entretanto, até as primeiras décadas do séc.XIX ele se restringia ao corpo médico - um conjunto bem reduzido e às vezes pouco diferenciado por suas habilitações e práticas (que incluíam as classes dos "barbeiros", dos "sangradores" e dos "práticos") de outras formas terapêuticas. Agora que surgiam as condições para uma atuação sobre o conjunto da sociedade, tornava-se importante definir e erradicar toda e qualquer forma

⁴⁸ Cf. Machado et al. (1978) e Costa (1979).

⁴⁹ Para uma história da medicina brasileira anterior ao séc.XIX, consultar Machado et al. (1978), Montero (1983) e Schwarcz (1993).

de saber e prática fundados sobre padrões não acadêmicos. Durante toda a segunda metade do séc.XIX, o "charlatanismo" foi lembrado pelos médicos como algo que julgavam ser seu dever e também do Estado combater.

Tomei a iniciativa de realizar um levantamento sobre as atividades da "Academia Imperial de Medicina" durante toda a década de 1880 procurando ver como aparecia, nas discussões feitas em seu seio e nos pronunciamentos expressos em seu nome, a questão do "charlatanismo" nesse período⁵⁰. A substituição, em 1883, do Barão de Lavradio pelo Dr. Souza Lima na presidência da Academia marca o início de uma posição mais vigorosa contra os charlatões⁵¹. No discurso que pronunciou em 1884, Souza Lima referiu-se a uma série de práticas,

*"umas disparatadas e contradictorias, outras simplesmente ridiculas que procedem da homeopathia, da septipathia, do espiritismo, d'água de Lourdes, das promessas aos Santos, das rezas e benzeduras e outras applicações mysticas e embusteyras...", práticas, enfim, "que o charlatanismo, a especulação e a ignorância têm inventado para explorar a credulidade pública"*⁵².

Vemos aí uma série de práticas serem colocadas lado a lado sem que nenhuma delas receba algum tratamento específico. O mais comum, quando o assunto é "charlatanismo", é que cada personagem ou prática condenada perda sua especificidade em um conjunto mais amplo que serve para definir a natureza de cada uma delas⁵³. Para delimitar esse conjunto, são invocados critérios que remetem a lógicas tão distintas quanto intrincadas. As várias condenações acionam ora o argumento do embuste e da fraude; ora o do recurso ao sobrenatural; ora o do "empirismo", o qual serve para se referir a sistemas que, pelo seu caráter disparatado e contraditório, desobedecem ao bom raciocínio sob a ilusão de respeitar aos fatos. E aparece também o argumento da "moralidade", que podemos depreender da categorização proposta por Souza Lima.

Existiriam, segundo ele, duas classes de charlatões: a primeira representada por "infelizes miseráveis", de mentalidade mesquinha e moralidade estreita, que se dedicam "a certas praticas curativas estupidas"; a segunda composta por médicos diplomados, mas partidários de verdadeiras panacéias universais, anunciadas nos jornais, e donos de condutas moralmente duvidosas, "mercadores graduados que assim profanão o templo da sciencia" e "que conspurcam e prostituem a clamyde do sacerdocio transformando-a em reposteiro de agencias de tratamento"⁵⁴. É contra esses últimos que a indignação do presidente da AIM é maior, lamentando não haver um código que regulamente a responsabilidade médica. Desse modo, o "charlatanismo" acumula duas imagens-chave, juntando a figura do indivíduo

⁵⁰ Foram consultados os relatórios anuais de trabalhos e os discursos do presidente da Academia Imperial de Medicina (feitos em sessão anual, geralmente com a presença do Imperador), além das atas de algumas sessões das quais consegui referências a partir de outras fontes. Daqui em diante, utilizo a abreviatura "AIM" para designar "Academia Imperial de Medicina".

⁵¹ Agostinho José de Souza Lima foi professor de Medicina Legal na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro no período 1874-1901 e publicou o *Tratado de Medicina Legal* entre 1894 e 1905.

⁵² Discurso do Presidente da AIM em 30.06.1884 - *Annaes da AIM, 1883-1884*, p.131

⁵³ V. posições do Dr. Utiguassu na sessão de 13.01.1885, cf. *Jornal do Commercio*, 15.01.1885.

⁵⁴ Discurso do Presidente em 30.06.1884 - *Annaes da AIM, 1883-1884*, p.133.

ignorante à do médico explorador. A contraparte dessas figuras, e o que lhes oferece garantia de existência, são a credulidade e a ignorância do "povo", imerso, como se manifestou o mesmo Souza Lima em outra oportunidade, em "máos hábitos, vícios e até simples e estúpidos caprichos"⁵⁵.

Entretanto, não era apenas um mesmo "povo" - sujeito à ignorância e à exploração de ambas - que unia as duas classes de charlatães. Havia situações em que se dava o encontro entre os dois personagens, quando o primeiro ganhava a proteção do segundo, impedindo ou emperrando o cumprimento de determinações e regulamentos referentes à saúde pública. Nesse sentido, Souza Lima condena os médicos que servem de

*"garantes da efficacia de quanta panacéa engendram especuladores da saúde do povo... [ou se tornam] responsáveis e testas de ferro de charlatães espiritistas, e curandeiros de toda a espécie, que infestam esta cidade"*⁵⁶.

Juntos, os curandeiros ignorantes e os médicos exploradores formavam uma espécie de contra-imagem das várias características que serviam para definir o bom médico: não só o respeito aos fatos e à experiência, mas também o compromisso com uma "sciencia" que valorizava sobretudo o método racional, com a Moral que fazia de sua profissão um sacerdócio e com o País que dele exigia patriotismo.

Na década de 1840, quando a homeopatia foi introduzida no Rio de Janeiro através do "Instituto Homeopático do Brasil", instituição, como vimos, fundada pelo francês e socialista Benoît Mure, a AIM moveu uma campanha fundamentada em acusações que também acionavam critérios de várias ordens. Os argumentos revelavam uma lógica jurídica (apenas o simples exercício da homeopatia era condenável, já que ilegal), acadêmica (a homeopatia era uma terapia inerte e nula; ou em alguns casos seus medicamentos podiam envenenar os doentes), moral (homeopatas eram estrangeiros, de hábitos duvidosos) ou política (os homeopatas eram perigosos, em função de sua ideologia socialista, para a ordem social e religiosa)⁵⁷. Machado e colegas (1978) também demonstram, ao tratar da questão do charlatanismo em meados do séc.XIX, que o conjunto de oposições acionado nas acusações era extremamente multifacetado: não era apenas a "ciência" contra a "credulidade", mas também a "religião" contra a "superstição", o "adiantado" contra o "primitivo", a postura "desinteressada" contra a "interessada", o "método racional" condizente com a "observação" versus o "irracional" e demasiado "empírico", a "discrição" de um saber oficial versus a "publicidade" de um saber privado. Daí concluírem:

"Figura pejorativa ao nível moral, político e científico, o charlatão é o obstáculo que se tem de remover para que a medicina social se assegure o controle perfeito, interno à sua profissão e externo da sociedade" (p.213).

⁵⁵ Discurso do Presidente da AIM em 06.07.1886 - *Annaes da AIM, 1885-1886*, p. 22.

⁵⁶ Idem, p.23.

⁵⁷ Sobre o conflito entre os homeopatas e seus opositores, v. Luz (1986).

No caso mais específico do "espiritismo", encontrei uma referência que demonstra ser ele um assunto antigo na AIM e bem enquadrado na concepção mais geral que se tinha do charlatão. Em um discurso pronunciado em 1862, o "espiritismo" é acusado de ser uma doutrina contrária à boa lógica e à boa religião:

"Não admitindo o peccado original, negando o principio da espécie humana em Adão, sustentando que o inferno e o paraíso são apenas figuras, professando a reencarnação e a purificação contínua, roubando-nos a perspectiva de uma vida futura que o catholicismo nos abre nas bordas do túmulo, a doutrina do espiritismo [...] além de irracional, é altamente irreligiosa" (Moreira, 1862: 8)⁵⁸.

Já posteriormente, o relatório dos trabalhos da AIM no ano de 1885 faz menção a discussões envolvendo a "medicina espírita", uma "phantasmagoria, em que encarna-se o espírito em um liquido de pureza duvidosa, para curar nosomaniacos ou aproximar o termo de tormentos irremediáveis"⁵⁹. Em uma sessão do mês de janeiro, o Dr. Utiguassu, referindo-se a um caso de afecção pulmonar agravada pela falta de tratamento adequado, uma vez que a paciente preferiu procurar um médium espírita, define o "espiritismo" como uma "mystificação" - no duplo sentido de fraude e de "práticas misteriosas"⁶⁰. Em outra sessão, em dezembro, o Dr. Souza Lima acusa o "espiritismo" de servir de "meio de vida [...] nas mãos de especuladores curandeiros, infelizmente animados e protegidos por alguns individuos de certa posição social, e até de boa reputação intelectual"⁶¹. Ambos os médicos pedem severa repressão a essas práticas, denunciando-as como fatores de perturbações mentais. Para o Dr. Utiguassu a frequência às práticas espíritas conduziria a modificações na "constituição natural do cérebro"; para Souza Lima, o "espiritismo" poderia ser definido como uma espécie de "mania", contagiosa por imitação. Apesar de presentes, as acusações - ou, nesse caso, os diagnósticos - que associavam o "espiritismo" à doença mental apresentavam-se como formulações pouco elaboradas. Diferenciavam-se, na verdade, minimamente daquelas veiculadas em notícias e artigos de jornais e jamais chegaram a receber um investimento maior que resultasse em um livro ou algo do tipo.

Essa observação merece, aliás, adquirir uma aplicação mais geral. As condenações ao "espiritismo" produzidas a partir das observações de cunho jornalístico, do universo jurídico-estatal e das preocupações dos médicos ligados à AIM partiam de uma posição semelhante e convergiam para um ponto comum. Em primeiro lugar, a percepção que cada um deles tem sobre o "espiritismo" caracteriza-se sobretudo pela distância de seu olhar: para o médico, ele não aparece senão enquanto obstáculo a sua prática clínica; para o jurista, ele evoca fatos e movimentações ocorridos do outro lado do Atlântico; para o jornalista, ele é especialmente objeto de crônica e de folhetim, mais do que de notícia. Em segundo lugar, para todos eles, o "espírita" assume a identidade de um "ilusionista" e de um "aproveitador",

⁵⁸ Em outro texto (Giumbelli, 1994), analiso esse discurso em seus pormenores procurando demonstrar como as acusações aos charlatões nele expressas supõem uma concepção de medicina que incorpora exigências de várias ordens.

⁵⁹ Relatório dos trabalhos discutidos na AIM nos anos de 1884-85 - *Annaes da AIM, 1884-1885*, p.94.

⁶⁰ V. *Jornal do Commercio*, 15.01.1885.

⁶¹ Ata da sessão de 20.10.1885 - *Boletim da AIM*, outubro de 1885, p.3

indivíduo que se dedica a práticas fraudulentas, delas geralmente retirando proventos pecuniários. Ao nível social e jurídico, essas acusações se traduzem na definição do criminoso como um infrator do pacto sobre o qual se funda a ordem coletiva: seu comportamento desrespeita as regras básicas da convivência (pois que serve para enganar e explorar) e deve receber uma punição equivalente ao dano que causa. O interessante é que a mesma lógica aplica-se a qualquer "espírita", seja ele "médiu" ou não, e quando se fala - sempre de modo difuso e pobre de referências e fundamentos - em "doença mental", ela é sempre exterior ao sujeito da crença. Ou seja, a "doença" está colocada sempre na ordem das consequências que podem sofrer aqueles que frequentam as práticas "espíritas", nunca na ordem de seu mecanismo próprio. Retirando dele variações e modulações inseridas em função dos agentes que o enunciam, é exatamente este o argumento que vai estar suposto na condenação que se aplica ao "espiritismo" no Código Penal de 1890. Antes de passarmos para uma consideração dos efeitos de sua aplicação, vejamos como reivindicações mais diretas dos médicos influenciaram no enfrentamento estatal da questão do "charlatanismo".

No ano de 1889, o "charlatanismo" volta a ser tema de debate na AIM, redundando as discussões na apresentação, no mês de junho, de uma petição ao Governo⁶². O texto faz basicamente duas reivindicações. A primeira delas requisita modificações no regulamento sanitário com o fim de prestigiar a classe farmacêutica através de um maior rigor na concessão de licenças para os chamados "práticos". Procurava-se, com isso, diminuir o espaço ocupado por indivíduos não formados no saber acadêmico. A segunda "solicita promptas e rigorosas providencias contra os abusos relativos ao exercicio illegal da medicina"⁶³. Vários problemas eram registrados - a existência dos médicos testas de ferro, a insuficiente cooperação da polícia para com a repartição responsável pela fiscalização do exercício da medicina, o fato das multas expedidas por essa repartição não serem por ela cobradas, a falta de exigência de formação acadêmica para os delegados de higiene (diretamente incubidos da fiscalização do exercício da medicina) - localizando os pontos que entravavam o cumprimento das disposições que restringiam o exercício da "arte de curar".

Como já foi notado, disposições nesse sentido existiam desde 1832, época da fundação das primeiras faculdades de medicina no país. Elas foram reafirmadas em 1850, quando foi instituída a Junta Central de Hygiene para coordenar as ações relativas às questões envolvendo a saúde pública⁶⁴. Em 1886, o Serviço Sanitário do Império foi reorganizado, sendo essa a lei em vigor quando a AIM encaminhou sua petição ao governo. Através dela, foi criada a Inspetoria Geral de Hygiene, responsável pela execução, na Corte, do serviço sanitário de terra - que incluía a promoção de pesquisas e a organização de estatísticas na área de saúde pública, o controle da vacinação, a execução da polícia sanitária em geral, a fiscalização do exercício da medicina e a prestação de socorros sanitários aos

⁶² V., para os debates, sessões de 23.05.1889 e 18.07.1889 - *Boletim da AIM*, Discurso de Souza Lima durante sessão solene da AIM em 30.06.1889 - *Anaes da AIM, 1888-1889*.

⁶³ Ata da sessão de 06.06.1889 - *Boletim da AIM*, junho de 1889, p. 85.

⁶⁴ V. Decreto 598, de 14.09.1850 - *Coleção de Leis do Brasil*. Eram de competência da Junta de Hygiene as questões relativas à vacinação, ao controle do exercício da medicina e à polícia sanitária em geral.

necessitados⁶⁵. Para isso, a cidade do Rio de Janeiro foi dividida em 32 "paróquias", cada uma sob a responsabilidade de um delegado de higiene.

A parte referente ao exercício da medicina, farmácia, obstetrícia e arte dentária merece ser resumida pelo fato de apresentar uma estrutura que será mantida pelos regulamentos sanitários posteriores. Nessa parte são descritas todas as formas pelas quais se concebia haver irregularidades no exercício da "arte de curar" e na prestação de serviços médicos e farmacêuticos, especificando-se para cada uma delas as multas correspondentes. O exercício da medicina, da farmácia, da odontologia e da obstetrícia é restrito àqueles que possuem título acadêmico e registro na repartição sanitária. Em seguida, essas profissões são precisamente definidas, delimitando-se a esfera de atuação de cada especialidade e proibindo-se o exercício simultâneo da medicina e da farmácia. As condições de funcionamento das farmácias e drogarias são estipuladas, bem como as formas de sua fiscalização. Por fim, os remédios, cuja comercialização é prerrogativa exclusiva das farmácias, têm sua forma de elaboração, apresentação, prescrição e venda bem definidas.

Logo depois que a República é proclamada, uma nova regulamentação passa a reger o serviço sanitário terrestre. Em termos administrativos, pouco muda: continua a existir uma Inspetoria Geral de Higiene, encarregada, através dos delegados de higiene, das mesmas funções atribuídas pelo regulamento anterior⁶⁶. Na parte referente ao exercício da medicina, mantém-se a exigência do título e do registro na repartição sanitária. É a essas disposições que o Código Penal de 1890 faz menção em seu Art. 156 quando prevê a condenação daquele que exerce a arte de curar "sem estar habilitado pelas leis e regulamentos". As inovações introduzidas pelo Código Penal residiam, de um lado, na previsão da pena de prisão celular para os charlatães, até então sujeitos a multas somente e, de outro, na inclusão do "curandeirismo" e do "charlatanismo" entre os crimes comuns, o que se traduzia em determinadas implicações em termos dos mecanismos da sua repressão e condenação.

O acompanhamento das estratégias dos agentes e instituições médicos tem também a virtude de deixar explícita uma outra dimensão em que estavam envolvidas as práticas terapêuticas não oficiais - as discussões acerca da liberdade profissional. Enquanto que o princípio da liberdade religiosa dificilmente era objeto de debate, dado o relativo consenso que reconhecia sua ligação intrínseca com o novo regime de governo, e as definições teriam de se dar no nível das situações concretas⁶⁷, a questão da liberdade profissional gerou amplas e acirradas controvérsias. Os trabalhos que fazem reflexões sobre como foi tratada a questão do curandeirismo (Maggie, 1992; Schritzmeyer, 1994) apontam para o dilema jurídico

⁶⁵ V. Decreto 9554, de 03.02.1886 - *Coleção de Leis do Brasil*.

⁶⁶ V. Decreto 169, de 18.01.1890 - *Coleção de Leis do Brasil*.

⁶⁷ Vem de acordo com isso a Lei 173 (de 10.09.1893), determinando as condições pelas quais "associações com fins religiosos, artísticos, políticos ou simples recreio" podem adquirir individualidade jurídica. O Art.13 estipula que "As associações que promoverem fins ilícitos ou que se servirem de fins ilícitos ou imorais serão dissolvidas por sentença mediante denúncia de qualquer pessoa ou do Ministério Público". A lei, portanto, delegava a agentes dos aparatos estatais ou a qualquer indivíduo a "vigilância", necessariamente casuística, da "liberdade religiosa".

gerado em virtude da Constituição de 1891 garantir, conforme estipula seu Artigo 72, #24, "o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial".

Os políticos e debatedores ligados ao "Apostolado Positivista" representavam o grupo mais forte do lado da posição que pretendia garantir a liberdade irrestrita. Os positivistas não deixavam de considerar o curandeirismo produto da ignorância, mas o associavam a um certo estado de mentalidade e de costumes cuja transformação seria promovida por uma "regeneração da humanidade". Segundo eles, a oficialização, por parte do Estado, do saber acadêmico equivaleria a uma intervenção do poder temporal em um domínio eminentemente "espiritual", pois paciente e médico estão ligados sobretudo por um ato de consciência e um sentimento de confiança. Para os positivistas do Apostolado, o princípio da liberdade espiritual fundamentava a oposição não só à restrição do exercício profissional, mas à notificação e à vacinação obrigatórias e outras medidas profiláticas impostas pela "higiene oficial"⁶⁸.

Do lado dos que desejavam a restrição da liberdade profissional estava um grupo mais numeroso e menos localizado de pessoas e instituições - entre as quais, a Academia Nacional de Medicina⁶⁹. Em março de 1890, ela apoiou uma representação redigida ao Governo por médicos paulistas, em que se pedia a manutenção do monopólio da "arte de curar" para os diplomados em medicina⁷⁰. Como vimos, essa reivindicação cristalizou-se na letra do Código Penal e foi confirmada posteriormente à promulgação da Constituição de diversos modos, evidenciando como, através do acúmulo de decisões e providências em um mesmo sentido, o Estado se posicionou favoravelmente à restrição do exercício da medicina aos formados segundo o saber acadêmico. Cito aqui as mais decisivas: em 1892, a lei que reorganiza os serviços sanitários da União (Dec.1172, 17.12.1892) mantém a exigência do título acadêmico para o exercício da medicina, remetendo inclusive ao Art.156 do Código Penal; em 1893, é aprovado um novo regulamento da Faculdade de Medicina (Dec.1482) que especifica ser de sua exclusiva competência conferir diploma em medicina; e, por duas vezes, em 1891 e 1896, a Comissão de Legislação e Justiça da Câmara dos Deputados se posicionou contra a liberdade irrestrita de profissão⁷¹.

Portanto, se articularmos as questões da liberdade religiosa e da liberdade profissional, chegamos à conclusão de que a ordem republicana reconheceu, pelo menos ao nível jurídico, a legitimidade do

⁶⁸ V. para as posições dos positivistas ligados ao "Apostolado", fundado em 1883, Porto (1985) e Carvalho (1990). O principal expositor das idéias positivistas era Bagueira Leal, um médico de clínica. Tive acesso a alguns artigos do também médico Jaime Silvado, que publicou durante o ano de 1890 vários escritos sobre liberdade profissional na revista *União Médica*. Outro defensor da idéia de liberdade irrestrita foi Francisco José Viveiros de Castro (1900), importante jurista de quem falaremos no próximo capítulo. É importante notar que identificadas como positivistas haviam, no Brasil do final do século passado, diversas tendências, sendo possível diferenciar por suas concepções três delas: a do "Apostolado", geralmente designada como "religiosa" ou "ortodoxa"; a que penetrou entre os militares e cujo principal expoente foi Benjamim Constant; e a que se disseminou pelos meios intelectuais fazendo frente a outras posições que se sustentavam sobre o princípio do livre arbítrio nas ações humanas. Consultar o texto de Nina Rodrigues (1899), que faz exposição dos debates e medidas ligados à questão de liberdade profissional, ele mesmo se colocando contra a ausência de restrições.

⁶⁹ Schwarcz (1993: 221-223) mostra que a questão do charlatanismo foi uma das preocupações iniciais estampadas nos artigos do periódico *Brazil Médico*, fundado em 1887 e vinculado à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

⁷⁰ V. *O Paiz*, 17.03.1890.

⁷¹ Em meados da década de 1890, o Instituto de Advogados Brasileiros externou sua posição ao publicar um volume com todas as emendas apresentadas à Constituinte de 1891 e rejeitadas por defenderem a liberdade irrestrita de profissão. V. também Acórdão do Conselho do Tribunal Civil e Criminal, 10.09.1899, *apud* Viveiros de Castro (1900).

saber médico acadêmico em seu poder de intervenção social. Aos olhos do Estado, a medicina acadêmica possuía um estatuto de verdade que lhe servia de "passaporte" para sua pública utilização. No caso de saberes sobre os quais pesava o estatuto de crenças, era-lhes destinado um espaço específico - a consciência privada e individual. Ao mesmo tempo em que se afirmava a inviolabilidade desse espaço, cercando-o de proteções, constituíam-se mecanismos capazes de impedir sua expressão em domínios que lhe fossem externos. Práticas como "espiritismo" estavam dispostas exatamente no cruzamento dessas definições, e o debate que se constitui em torno delas tematizava tanto o seu estatuto enquanto crença quanto a natureza de suas pretensões terapêuticas. A decretação do Código Penal em 1890 significou a cristalização de critérios e definições que continuariam a ser colocados em jogo através da ação controladora e repressiva dos aparatos estatais voltados para a manutenção da ordem sanitária e social. Daí a importância de, antes de retornarmos a acompanhar a trajetória de um determinado grupo de "espíritas", vermos como essas ações se deram, a quem atingiram, que recursos mobilizaram e a que resultados alcançaram.

7. Crime e Castigo: A Lei nas Ruas

Quando o Código Penal de 1890 foi decretado, o Rio de Janeiro já era uma cidade de considerável porte. Nela viviam mais de 500 mil pessoas, formando uma população bastante heterogênea (havia 30% de estrangeiros) em que predominavam os trabalhadores domésticos e os sem profissão conhecida ou definida⁷². Artesãos, operários do Estado, trabalhadores de indústrias têxteis, empregados em transportes, de um lado, e funcionários públicos, comerciários e profissionais liberais, de outro, também representavam parcelas significativas da população. Imersa em um clima de "febril agitação", a cidade foi sacudida por diversos acontecimentos (tentativas de golpe, greves, revoltas militares e populares) que mantiveram a situação política bastante instável até pelo menos o ano de 1894. Além disso, enfrentava problemas nas áreas de moradia e de saneamento, sendo constantemente atingida por epidemias de doenças contagiosas. Em 1891, a varíola e a febre amarela castigaram duramente a população, que não deixou de ser atormentada pela malária e a tuberculose sem poder contar com uma rede hospitalar e de socorros médicos suficiente diante dos problemas enfrentados. E, a julgar por certos relatos de época, curandeiros, rezadeiras e benzedores eram personagens com os quais a cidade era pródiga⁷³.

⁷² Assim podiam ser caracterizados ambulantes, serventes de repartições públicas, recebedores de bondes, engraxates, carroceiros, bicheiros, pivetes e "capoeiras" e outros personagens geralmente associados à criminalidade, à vadiagem e à desordem.

⁷³ Para um panorama detalhado da cidade do Rio de Janeiro na primeira década depois da proclamação da República, v. Carvalho (1987), Benchimol (1990) e Needel (1993). Quanto aos curandeiros, destaco esse relato do advogado Evaristo de Moraes: "Por toda a cidade, desde os pontos mais centrais até os subúrbios, são afamados certos espíritas-curadores, procurados por enorme clientela. Não menor é o número de farmacêuticos que não só manipulam drogas como as receitam" (*Apud* Maggie, 1992: 122). V. tb. João do Rio (1906).

Procurando chegar a uma avaliação mínima de como os crimes definidos pelos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal foram aplicados em sua primeira década de vigência, realizei um levantamento junto ao acervo do Arquivo Nacional a partir de um rastreamento dos processos crimes, para o período 1891-1903, nos quais os acusados tenham sido enquadrados em qualquer um dos dispositivos mencionados. Obtive, por esse modo, um universo de 19 processos cujas informações, depois de analisadas, nos darão uma idéia dos períodos onde a ação repressiva foi mais intensa, dos aparatos mobilizados nessas ações, dos tipos de práticas atingidas, da gama de acusações acionadas e dos resultados em termos de condenação dos réus⁷⁴. O levantamento não foi além de 1904 porque neste ano acontecem modificações importantes na organização sanitária do Distrito Federal, analisadas no próximo capítulo, que introduzem variações bem significativas na repressão às práticas definidas juridicamente como charlatanescas e prejudiciais à "saúde pública". Aliás, é exatamente pelas estruturas dos aparatos estatais envolvidos no controle e repressão desse tipo de práticas que temos de começar nossa incursão.

Com a criminalização do exercício ilegal da medicina definida pelo Código Penal, as práticas terapêuticas não resguardadas pelo saber acadêmico deixaram de ser apenas uma infração sanitária e se transformaram também em crime comum, cuja repressão era atribuída às autoridades policiais. Segundo o trabalho de Bretas (1988), até 1904 a Polícia Civil do Distrito Federal possuiu três regulamentos diferentes (1892, 1900 e 1903), segundo os quais seu comando ficava conferido a um Chefe secundado por dois (depois de 1900, três) delegados auxiliares. Na maior parte do período, existiram 20 circunscrições urbanas e 8 suburbanas, cada uma das quais com seu delegado e aparelhada com vários inspetores e agentes de segurança. Trata-se de um período em que os serviços policiais se reorganizam sobre novas bases, procurando definir, na prática e na legislação, a especificidade de sua ação, de seus profissionais e de seus métodos de trabalho, configurando uma "fase de transição entre a organização característica do Império e as reformas maiores de 1907" (Bretas, 1988:34).

Quanto à organização sanitária, responsável pelo registro de todos os profissionais que exercessem atividades médicas e farmacêuticas, percebemos que ela passa por sucessivas redefinições - entre os anos de 1890 e 1897, o Governo Federal institui nada menos do que 4 estruturas diferentes. Como vimos, em 1890 existiam duas instituições responsáveis pelo serviço sanitário a nível federal: a Inspetoria Geral de Hygiene (parte terrestre) e a Inspetoria Geral de Saúde dos Portos. Em fins de 1893, é criada a Diretoria Sanitária em substituição à Inspetoria de Hygiene. Apenas dois anos depois, nova mudança com a criação do Instituto Sanitário Federal e a extinção da Diretoria Sanitária. Todas essas instituições cumprem atribuições semelhantes, que abrangem basicamente a organização de estatísticas, a promoção de estudos e pesquisas na área da saúde pública e, no caso da Capital Federal, a coordenação e execução da então denominada "higyeene defensiva" (profilaxia e combate em casos de epidemias) e a fiscalização do exercício da medicina. As modificações de 1893 já demonstram uma tendência no

⁷⁴ V. *Quadro 1* nos Anexos. O número total de processos registrados entre 1891 e 1903 era de 22, mas três deles não foram localizados nos fichários do Arquivo Nacional.

sentido da centralização administrativa dos serviços, tendência que culmina em 1897 com a criação da Diretoria Geral de Saúde Pública, encarregada não só dos serviços terrestres como também da garantia das condições sanitárias dos portos⁷⁵.

Embora todas esses formatos organizativos tivessem origem em resoluções federais e propusessem medidas que afetavam todo o país, os maiores efeitos eram sentidos na capital (Costa, 1983). Daí que um problema mais geral se manifestasse aí de modo particularmente contundente: o conflito de atuações entre os níveis federal e municipal. A princípio, o governo republicano promove iniciativas no sentido da municipalização dos serviços de higiene e polícia sanitária. Apesar disso, já em 1892, retira-se da jurisdição do Município toda a parte referente a estudos e estatísticas, fiscalização do exercício da medicina, condição dos portos e higiene defensiva, criando-se uma divisão de tarefas⁷⁶. Para fazer a sua parte, a Prefeitura institui, em 1893, a Diretoria Geral de Higiene e Assistência Pública, que atuava também a partir da organização em distritos, sob a responsabilidade de "comissários de hygiene". Suas atribuições deveriam se limitar à prestação de socorros médicos a doentes comuns, acidentados e necessitados. Entretanto, segundo os comentaristas a que tive acesso (Barbosa, 1908; Brasil, 1922), o órgão municipal acabou, na prática, assumindo serviços sanitários da ordem da assistência aos doentes de moléstias contagiosas, profilaxia de doenças transmissíveis e fiscalização de alimentos. No terreno específico da fiscalização do exercício da medicina e da farmácia, não bastasse a sobreposição de ações, havia ainda uma indefinição de atribuições, pois embora fosse colocada como competência do órgão federal desde 1892, um dispositivo do regulamento de 1897 dava a entender que havia a intenção de municipalizá-la⁷⁷ - o que, na verdade, nunca acabou acontecendo.

Estando colocadas essas informações básicas sobre as estruturas e as competências dos aparatos envolvidos na repressão de práticas curandeirísticas, podemos apresentar, em suas linhas gerais, os resultados do levantamento sobre os 19 processos instaurados a partir dos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal, chegando, através dele, a algumas conclusões. Os períodos de maior atividade repressiva foram os anos de 1895 e 1897 a 1900⁷⁸. Todos os processos foram instaurados a partir de inquéritos policiais, sendo, depois de encaminhados por um procurador público, julgados por um Juiz da Câmara Criminal do Tribunal Civil e Criminal - ou seja, eram os trâmites dos crimes comuns⁷⁹. O interessante, contudo, é que em apenas 3 casos houve a interferência de funcionários das repartições sanitárias, em um deles casualmente e nos demais sempre dependendo de uma série de encaminhamentos. Ou seja, na prática, a aplicação do Código Penal quanto aos "crimes contra a saúde pública" ficou sob o encargo das

⁷⁵ As leis que regulam cada uma das estruturas citadas são as seguintes: Dec.169, de 18.01.1890; Dec.1172, de 17.12.1892; Dec.1647, de 12.01.1894; Dec.2458, de 10.02.1897 - *Coleção de Leis do Brasil*.

⁷⁶ Lei 26, de 30.12.1891 e Lei 85, de 20.09.1892 - *Coleção de Leis do Brasil*.

⁷⁷ O dispositivo a que faço menção é o seguinte:

"Art.58. O diretor geral de Saúde Pública solicitará do Diretor Geral de Higiene e Assistência Pública o auxílio dos comissários de hygiene, até que por lei seja definitivamente cometida á municipalidade a inspeção das farmácias, drogarias, etc." (Dec.2458, 10.02.1897). Ele reaparece em um decreto do ano posterior (Dec. 3014, 26.09.1898) que faz pequenas modificações na parte referente ao exercício da medicina.

⁷⁸ V. *Gráfico 2* nos Anexos.

⁷⁹ Nos casos em que coube recurso, este era julgado pelo Conselho do Tribunal Civil e Criminal.

autoridades policiais, que agiam, na maior parte das vezes, a partir de denúncias prestadas por pacientes ou conhecidos do acusado ou de averiguações de inspetores e agentes de segurança. Essas ações, entretanto, não foram comandadas desde um ponto específico da organização policial - nenhuma delegacia se destaca na repressão ao curandeirismo - nem são, provavelmente, objeto de uma atenção especial - dado que os crimes mais autuados nesse período eram aqueles referentes a ofensas físicas, furtos e "vadiagem".

Somando os réus listados em todos os processos, o número de pessoas envolvidas chega a 37. Temos a nossa disposição os dados sobre a cor de apenas 16 acusados e sobre a nacionalidade de 28 deles. Em relação ao universo total da população, as ações repressivas atingiam mais aos negros (12% da população e 37% dos acusados)⁸⁰ e aos estrangeiros (30% da população e 57% dos acusados). Quanto às profissões dos acusados, a informação consta para 31 deles, predominando os indivíduos ocupados em funções não especializadas e socialmente desprestigiadas; entretanto, é interessante notar a presença entre os réus de um negociante, uma dona de hotel e um engenheiro. Os dados se prestam a várias interpretações, não só sobre a inserção social de determinadas práticas, mas especialmente sobre quais categorias sociais incidiam as acusações. Ou seja, podemos vê-los como indicativos menos de que negros e portugueses fossem mais afeitos às práticas curandeirísticas, e mais da manifestação de preconceitos raciais e da lusofobia típica da época.

A não ser por duas exceções, todos os casos envolviam práticas curandeirísticas e relatos de pessoas que as procuravam para sustar perturbações e lesões físicas. Nenhum dos indivíduos é médico formado pela faculdade. O artigo mais acionado foi o 157 (13 vezes), seguido do 158 (5 vezes) e do 156 (2 vezes), sendo que essa distribuição obedece uma certa lógica. Todas as acusações envolvendo o Art.157 identificam agentes que, tendo pretensões curandeirísticas ou não, se arrogam "poderes sobrenaturais" ou invocam motivações religiosas para suas práticas; as que envolvem o Art.158 relacionam-se sempre com práticas curativas, em que parece não haver qualquer conotação "mística" ou "sobrenatural", mas sim a indicação ou aplicação de substâncias "naturais"; por último, a utilização do Art.156 designa práticas curativas cujos agentes, tendo pretensões curativas, nem se valem de substâncias de qualquer espécie, nem se arrogam "poderes sobrenaturais". O que mostra que os policiais, em sua prática, aplicavam, em suas linhas gerais, o sistema classificatório implícito ao próprio texto do Código Penal - ou seja, construído a partir de dois critérios básicos, existência de substâncias e invocação de "poderes sobrenaturais".

O efeito da consideração desses critérios era fazer com que práticas como as "espíritas" continuassem - pois assim elas tinham sido vistas pelo redator do Código Penal - a representar algo específico dentre o conjunto mais geral de elementos relacionados com o "curandeirismo" e o "charlatanismo". Se tomarmos apenas os processos instaurados com base no Art.157, ficamos

⁸⁰ A estatística é, faço questão de dizer, pouco confiável, não só porque tem por base poucos casos, como também é mais provável que entre os casos excluídos haja mais brancos do que negros. Em um levantamento mais geral, Maggie (1992) chegou a resultados contrários, detectando um percentual maior de brancos entre os acusados do que entre a população.

impressionados com o esforço descritivo demonstrado pelos vários agentes envolvidos, produzindo um conjunto de circunstâncias que podem ser agrupadas em duas classes - a dos elementos rituais (oratórios, baralho de cartas, caixa de esmolas, bugigangas, altar, livros, imagens de santos, galinhas, raízes, etc.) e a da dinâmica ritual (sessões, consultas, rezas, assobios, ataques, cerimônias, passes, etc.). A partir desse quadro, percebemos que os agentes dos aparatos policiais e jurídicos, espaços onde tais descrições são obtidas, ao mesmo tempo em que as incitam e as provocam, procuram reinterpretá-las segundo os termos legais. É o seu modo de domesticar e orientar a profusão aparentemente disparatada de elementos e de manter com eles uma relação de autoridade. Outra observação oportuna relaciona-se ao fato de encontrarmos, entre as práticas e agentes descritos, a presença de elementos rituais e doutrinários derivados das orientações de Allan Kardec. Há pelo menos três casos explícitos: o de uma casa onde é apreendido o livreto d'*As Preces do Evangelho*, o do delegado do "Centro União Espírita" e o dos membros da "Associação Christã"; lembremos ainda dos irmãos Marques da Silva, que se intitulam "médiuns receitistas". Tudo isso vem demonstrar como as práticas identificadas no início deste capítulo e assumidas por agentes filiados às doutrinas de Kardec não estavam absolutamente a salvo de ações repressivas.

Por fim, se "são as condenações a medida mais direta do êxito ou fracasso do exercício policial" (Bretas, 1988:72), devemos concluir que o resultado, no caso dos processos analisados, é bem negativo: dos 19 casos, apenas 2 resultaram na condenação dos acusados; dos demais, 12 resultaram em absolvição, 4 foram arquivados e em 1 a pena prescreveu. Mesmo a interferência direta das autoridades sanitárias não garantia, de modo algum, a penalização dos acusados. As razões desse baixo índice de "êxito" devem residir numa complexidade de fatores, que incluem, por exemplo, a presença de advogado de defesa; mas, para além disso, a leitura dos inquéritos e sentenças deixa entrever uma série de controvérsias sobre a interpretação da lei cuja presença atravessa todos os níveis de encaminhamento ou decisão, desde o delegado até os conselheiros que julgam as apelações. No capítulo seguinte acompanharemos algumas dessas controvérsias. Outro indicador do insucesso das ações policiais é o tempo relativamente prolongado (em média, 6 meses) decorrido entre a abertura do inquérito e a conclusão dos autos. Para aqueles que eram presos em flagrante e não tinham quem lhes pagasse fiança, a espera poderia ser penosa. Difícil mesmo, contudo, era ver um "charlatão" ou um "curandeiro" condenado nos termos previstos pelo autor do Código Penal⁸¹.

Apesar da improbabilidade da condenação e talvez até mesmo da perseguição, é preciso levar em conta na avaliação da situação, em primeiro lugar, o elemento da ameaça que sempre pairava por sobre práticas curativas não respaldadas pelos saberes e agentes oficiais. Contudo, mais importante do que isso era a discussão gerada, em vários níveis, toda vez que um inquérito policial era aberto e transformava-se em um processo. Discussão de que participavam desde os policiais e autoridades sanitárias, até

⁸¹ Vale notar que se encontram referências, neste e em períodos posteriores, a diretores de centros espíritas que requisitam a concessão de *habeas corpus* alegando estarem sendo perseguidos por autoridades policiais.

promotores, juizes, advogados, desembargadores, sem esquecer que, em alguns casos, tudo começava com um artigo jornalístico. Dessa discussão emergem os critérios e distinções que, aos poucos, vão ordenando todo um campo de práticas e agentes e orientando a intervenção dos aparatos estatais com eles envolvidos. Nosso próximo passo é voltar a acompanhar o discurso e o trajeto de um determinado grupo de "espíritas", procurando verificar como ele respondeu à situação colocada pelas primeiras ações repressivas instauradas com base nas novas leis penais e de que modo interveio sobre ela.

8. A Federação Espírita Brasileira depois do Código Penal: Redefinições e Reviravoltas

A Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884, era, como vimos, uma instituição voltada para a divulgação de um "espiritismo" que se afirmava, como doutrina e como prática, a partir do movimento de idéias constituído em torno de Allan Kardec. As atividades da FEB não foram, até o ano de 1904, jamais atingidas por ações motivadas pelas leis penais ou regulamentos sanitários. Em um relatório publicado pela sua diretoria em 1902 aparece uma referência ao Art.157, do qual se diz que foi "inocuo até aqui em seus efeitos"⁸². No período que transcorre entre 1891 e 1899, essa imunidade pode ser facilmente explicada pelo fato da instituição não manter, em sua sede, qualquer prática de cunho terapêutico - que eram as mais visadas pelas investidas repressivas. Em 1899, a FEB monta um posto "mediúnico receitista" para atender gratuitamente quaisquer pessoas que procurassem os seus serviços. É difícil saber porque, em virtude de tais atividades, não foi acusada por alguma autoridade ou denunciada por um indivíduo ou um jornalista qualquer. Talvez fizesse alguma diferença ter sido presidida, no período entre 1889 e 1900, por dois médicos e um advogado⁸³. Já os eventos de 1904 podem ser relacionados a uma série de redimensionamentos na esfera das repartições sanitárias ocorridos naquele ano e que serão objeto do próximo capítulo. Por agora, nos manteremos dentro do período anterior a 1900, procurando exatamente mostrar como determinadas mudanças doutrinárias e institucionais estão relacionadas com a criminalização do "espiritismo" pelo Código Penal e a ocorrência de ações repressivas contra grupos e práticas "espíritas".

Antes de entrar diretamente no assunto, vale a pena esclarecer que o surgimento do Código Penal de 1890 não deve ser visto como uma espécie de marco zero em termos de repressão oficial ao "espiritismo". Encontrei referências a ações policiais e processos judiciais movidos contra grupos filiados à doutrina de Kardec ainda na década de 1880. A mais comentada delas cita a expedição, em agosto de 1881, de uma ordem do Chefe de Polícia da Corte "proibindo o estudo do Spiritismo". Não ficam claras as razões dessa ordem. De todo modo, o que consta é que vários espíritas ligados à "Sociedade

⁸² *Reformador* - Relatório de Atividades referente ao ano de 1901.

⁸³ O major Ewerton Quadros, o primeiro presidente da FEB, foi substituído em 1889 pelo médico Bezerra de Menezes. Entre 1890 e 1894 esteve no cargo o também médico Dias da Cruz, tendo Bezerra de Menezes reassumido em 1895 depois do curto mandato (janeiro a agosto de 1895) do advogado Júlio César Leal.

Acadêmica Deus, Cristo e Caridade" formaram uma comissão para pedir explicações ao Chefe de Polícia e apresentar defesas ao Ministro do Interior e ao próprio Imperador, invocando inclusive um documento do anterior Chefe de Polícia que permitia o funcionamento daquela agremiação. Não houve qualquer intervenção policial e nos dois anos seguintes os espíritas comemoraram o sucesso de sua reação⁸⁴. Embora, como se sabe, até a proclamação da República, o catolicismo fosse a religião oficial do Estado brasileiro - outras confissões só poderiam existir se realizassem seus cultos a portas fechadas, sem qualquer caráter público - o mais provável é que, como demonstram as contantes reclamações de médicos, as ações contra os "espíritas" mesmo nesse período tenham sido motivadas a partir de acusações de charlatanismo e exploração pecuniária⁸⁵.

O Código Penal representa, na verdade, o marco de uma intervenção que, em primeiro lugar, conta com a atuação direta dos aparatos policiais, visto ter se tornado o "espiritismo charlatão" um crime comum, e, em seguida, se faz em um novo contexto, dominado pela discussão sobre o caráter das práticas "espíritas" em um momento no qual, como vimos, "liberdades" estão sendo garantidas e restringidas. Mesmo não tendo sofrido a intervenção direta das autoridades sanitárias e policiais, os diretores e pessoas ligadas à FEB participaram dos efeitos dessa discussão. Prova de que havia uma preocupação nesse sentido foi a representação enviada por ocasião de uma primeira revisão do Código Penal em 1893⁸⁶. A FEB atuou também fora da esfera legislativa, ao procurar acompanhar o desenrolar de inquéritos policiais e sentenças judiciais e prestando, através do *Reformador*, orientações e informações aos "espíritas" em geral. Em uma oportunidade chegou mesmo a apoiar a ação policial contra "especulações mais ou menos torpes que em nome do spiritismo se tem feito"⁸⁷. Apesar disso, sua capacidade de intervenção foi, durante todo esse período, muito limitada e é bastante provável que não tenha influenciado em nada a direção das ações repressivas, sendo também ineficaz ao nível legislativo. Diante desse quadro, o ponto sobre o qual vale a pena insistir remete para modificações ocorridas na atuação e no discurso da própria FEB, redimensionados para fazer frente a nova situação reinante desde 1890. A primeira dessas transformações, analisada logo abaixo, aponta para uma reorientação da atuação institucional da FEB, que, de grupo voltado para a "propaganda", sem deixar de fazê-la, passa a pretender ser um ponto de apoio e a assumir uma função de representação diante de outras agremiações

⁸⁴ Cf. *Reformador*, 28.08.1883. Outra referência é encontrada em *Reformador*, 01.01.1889, ocasião quando se menciona que o médium Eduardo Rei, acusado de estelionato, foi absolvido pelo júri de Niterói. A julgar pelas festividades que marcaram o segundo aniversário da reação à ordem de 1881, realizadas em uma escola cedida pela Câmara Municipal, com a presença da Banda musical da Infanteria e de um delegado de Polícia, os espíritas deviam contar com uma valiosa e eficaz rede de relações e contatos (cf. *Reformador*, 01.09.1883).

⁸⁵ Em uma sessão na AIM (1889), Souza Lima alerta para a necessidade de reativar processo criminal contra um espírita, segundo ele "um dos curandeiros mais protegidos e afortunados desta capital" (Ata da sessão 18.07.1889 - Boletim da AIM). Como vimos, era comum a acusação, vinda dos médicos, de que curandeiros espíritas tivessem facultativos como testas de ferro.

⁸⁶ O texto da representação enviada à Comissão Revisora do Código Penal (Congresso Nacional) ratificava os pontos já colocados em 1890 e foi assinado por advogados, médicos e parlamentares espíritas (cf. *Reformador*, 01.09.1893).

⁸⁷ V. *Reformador*, 02.11.1898 - onde vemos, juntos, o elogio a uma sentença judicial de absolvição de um espírita (aliás, transcrita), o apoio à ação policial no caso dos "especuladores" e a reclamação contra investidas também policiais sobre um "médium receitista". Em dos processos que analisei (o de Manoel de Souza Abalo e outros), um espírita ligado à FEB aparece como responsável pelo pagamento da fiança dos acusados.

"espíritas". A segunda delas revela-se em uma redistribuição da economia conceitual sobre a qual se baseia a "doutrina espírita", na direção de uma ênfase - inédita - no seu caráter especificamente "religioso".

A idéia de reunir os grupos no Rio de Janeiro e discutir orientações doutrinárias comuns era certamente antiga entre os espíritas⁸⁸. Mas só em 1889 é que surge uma primeira entidade capaz de tornar efetivas essas propostas. Trata-se do "Centro Spirita do Brazil", cuja gestação foi desde cedo apoiada pelo então presidente da FEB, Bezerra de Menezes, e pelo *Reformador*, que assim se expressou:

"A Federação Spirita Brasileira, tendo acolhido várias e recentes comunicações do fundador do Spiritismo, Allan Kardec, aconselhando regular direção na propaganda e no cultivo da doutrina, a par de maior fraternidade entre os adeptos, resolveu convocar um Congresso Spirita, composto de directorias de todos os grupos ou associações espiritas existentes nesta cidade" (31.03.1889).

Nessa mesma edição, circulou um editorial que sugeria a constituição de "um poder verdadeiramente representativo da sociedade spirita brasileira", capaz de reunir os grupos em torno de "uma norma geral".

Duas reuniões, com a participação de quase todos os grupos existentes no Rio, serviram para explicitar as motivações da proposta e para encaminhar sua concretização. Chamados à união vinham de vários lados: da percepção de que existiam "tantos grupos quanto sistemas de estudar e de praticar o spiritismo"; de uma mensagem, psicografada, assinada por Allan Kardec⁸⁹; da realização na Europa de congressos que serviam para reunir os espíritas. Em fins de abril, o "Centro Spirita do Brazil" foi instalado, passando a ter sua sede no mesmo local que a FEB e com Bezerra de Menezes eleito para a presidência, prevendo para seu funcionamento a presença de um representante de cada grupo espírita existente na cidade. Uma das primeiras medidas do Centro foi a elaboração de um "parecer" cujo objetivo se confundia com o papel da própria entidade: "unificar o methodo de trabalho spirita no Rio de Janeiro". A princípio elaborado para ser o projeto de uma "escola de médiuns", o parecer propunha, ao contrário, "uma escola para todos os espíritas" - ou seja, despejava uma torrente de orientações, sistemáticas e detalhadas, a respeito de como deveriam ser as reuniões dos grupos espíritas: quem participa, com que procedimentos e o que discutir.

Não pretendo entrar nos detalhes desse documento, pois suas sugestões, mesmo tendo sido aprovadas, pouco vingaram. Parece-me mais oportuno fazer aqui uma reflexão sobre a existência, em um momento tão nascente do spiritismo no Brasil, de uma proposta que articula a formação de um núcleo centralizador com o projeto de uma normatização doutrinária.

A "doutrina espírita" - assim definida por Allan Kardec e como tal apresentada n'*O Livro dos Espíritos* - resulta, na verdade, da ordenação e organização de uma série de mensagens transmitidas por

⁸⁸ No caso da FEB, podemos notar a presença de propostas de "união" e "congracamento" já no primeiro ano de sua existência (cf. *Reformador*, 01.01.1885) e em um momento posterior (cf. *Reformador*, 15.05.1887).

⁸⁹ Essa mensagem foi recebida no "Grupo Fraternidade", em fevereiro de 1889, e está disponível em Abreu (1981). Severo por seu tom de advertência, esse texto será sempre lembrado quando surgirem novas propostas de unificação. Destaco o seguinte trecho: "Onde a segurança de vossa fé, a estabilidade de vossa crença, se tendo uma única doutrina para apoio forte e inabalável, a subdividida, a multiplicada, ao capricho das vossas individualidades [...]" (p.91).

"espíritos". Ou seja, os "espíritos" ocupam o lugar privilegiado de fonte do discurso, uma fonte que é, virtualmente, inesgotável e pode se manifestar a qualquer um e em qualquer lugar. A partir disso, a idéia de uma "doutrina" - enquanto corpo sistemático e organizado de princípios - só se torna possível através de uma intervenção humana. Essa necessidade coloca-se em momentos como aquele que estavam vivendo os espíritas do Rio de Janeiro no final do século, que enxergavam "tantos grupos quanto sistemas de estudar e de praticar o spiritismo". Mas foi também uma necessidade colocada para o próprio Kardec, que se viu diante da situação de ter de recolher, organizar e sistematizar uma enorme quantidade de mensagens psicografadas, produzindo de sua conexão princípios e implicações de várias ordens. Daí a denominação de "codificador da doutrina" (e não "autor") que se lhe empresta.

Entretanto, o movimento de "codificação", visto como necessário, apresenta ao mesmo tempo um caráter problemático, que pode ser apreendido a partir de uma rápida comparação com o cristianismo, ou mais especificamente com os mecanismos que legitimavam, na concepção de uma série de ideólogos cristãos, o papel regulador da Igreja. No cristianismo, a passagem de Jesus pela Terra é o signo da presença de Deus na história, presença atestada na própria "divindade humana" do Cristo. À Igreja, em sua dupla dimensão institucional e "comunitária", coube continuar a obra de Cristo na história - pelo menos no sentido em que ambos são uma mediação entre a Terra e o Céu, contendo em si algo de divino. E é nessa condição que a Igreja se legitima como intérprete autorizada da vida do Cristo e da palavra de Deus. O que inexistia no "Espiritismo", tal como foi concebido pelo próprio Kardec, é a idéia de um deus que se manifesta corporalmente na história e essa continuidade entre a fonte da palavra e a sua codificação. Ao contrário, supõe-se haver uma fratura irrevogável entre a "revelação" (que procede do "espírito") e a "codificação" (que procede do humano), tornando a segunda problemática desde o princípio. Isso ajuda a entender porque a idéia de uma "uniformização" doutrinária é ao mesmo tempo tão recorrente - pois necessária - e tão complicada - por ser problemática. O que, então, está sempre em jogo quando propostas concretas desse tipo surgem são, de um lado, as condições nas quais elas se fazem - por quem, aglutinando que forças e em que contexto? - e, de outro, o nível de legitimidade que adquirem - quem as atende e quem as sustenta?

A solução cristalizada na constituição do "Centro Spirita do Brasil" pretendia exatamente produzir uma "normatização" doutrinária e ritual, a partir do "núcleo" institucional a que ele se propunha ser. Formada por representantes dos vários grupos então existentes, a atuação da nova instituição deveria abranger desde a especificação das condições em que se deveriam fazer a formação e o trabalho dos "médiums" até a orientação de como deveriam ser empreendidas as atividades dos grupos, em suas várias modalidades. Apesar de ter contado com a participação e o apoio de personagens significativos dos grupos "espíritas" de então, tendo como respaldo uma mensagem de A. Kardec, o "Centro Spirita do Brasil" se revelou uma experiência mal sucedida de unificação. Já nos primeiros meses de 1890 a entidade começa a se esvaziar, esmorecendo-se o ritmo de suas reuniões e o entusiasmo dos participantes. O surgimento do Código Penal oferece uma boa oportunidade para o "Centro" se

apresentar como defensor dos interesses do "espiritismo" e, nesse sentido, uma representação em seu nome é redigida ao Governo. Entretanto, será a FEB que mais se favorecerá com a situação, passando, nesse mesmo momento, a atuar de um modo inédito em relação ao seu passado. O texto da edição de dezembro de 1890 do *Reformador* é bem significativo: nele se chama a atenção para a importância da "federação dos grupos", coisa que acontecia entre os espíritas europeus, e, na medida em que o "Centro Spirita do Brasil" já não satisfazia às expectativas, solicitava-se uma reflexão por parte dos adeptos. Em janeiro de 1891, a FEB, pela primeira vez, festeja o aniversário de sua fundação, justificando ser isto uma oportunidade para "reforçar a união e a solidariedade frente ao Código Penal" (*Reformador*, 01.01.1891). Um número significativo de grupos - pelo menos 13 - esteve presente.

Há indícios mais seguros de que a FEB estivesse se tornando um "porto seguro" para os grupos espíritas frente aos perigos da aplicação do Código Penal. Na comemoração do aniversário da morte de A. Kardec, realizada todos os anos pela FEB, em 1891 esteve presente um número duas vezes maior de grupos do que em 1890. Mais importante ainda é o fato de que, durante o ano de 1891, seis grupos declaram sua "adesão" à FEB. Não fica muito claro o significado dessa "adesão", mas o certo é que implicava geralmente na transferência do local de reunião de tais grupos para os aposentos da FEB. Não por acaso, nesse mesmo período, a FEB promoveu uma série de conferências, visando, segundo nota do *Reformador* (15.01.1891), "dar uniformidade aos trabalhos dos grupos". Bezerra de Menezes, em sua exposição, relacionou esse objetivo à "questão de federarem-se os grupos"⁹⁰. Em função de todos esses acontecimentos e esforços, em 1893 a FEB passava a realizar, todas as noites, sessões públicas de "estudos teóricos e práticos", o mais importante residindo no fato de que cada uma delas era conduzida por um grupo espírita diferente.

Essa situação perdura até 1895, indicando que a FEB torna-se, nos quatro anos subsequentes ao surgimento do Código Penal, uma entidade fortalecida, cujo caráter reside não mais tanto em ser um agrupamento de indivíduos preocupados com a divulgação da doutrina espírita, mas especialmente em se constituir como um núcleo em torno do qual outros grupos encontravam um apoio institucional⁹¹. Esse apoio incluía não só o oferecimento de espaços como sala de reuniões e biblioteca, mas também de orientações legais, prestadas através da transcrição, pelo *Reformador*, de processos criminais e do acompanhamento, direto ou noticioso, de casos de "perseguição" a espíritas. Nesse ano, como que para "oficializar" esse novo caráter, Bezerra de Menezes, reassumindo a presidência em agosto, propõe que a FEB seja o "centro em torno do qual se agregue a massa espírita, formando um todo harmonico e estável" (*Reformador*, 15.08.1895). Por que a FEB? Por duas razões, segundo ele: é ela quem publica o

⁹⁰ V. *Reformador*, 01.03.1891. Nessa conferência, Bezerra de Menezes advertiu sobre a "mediunização simultânea" e lamentou a "disparidade dos trabalhos". As conferências tiveram de ser interrompidas em junho devido à mudança de endereço da FEB, que nesse momento promovia uma campanha visando comprar um imóvel para fazê-lo de sede. Isso só aconteceria, como veremos, em 1911.

⁹¹ Esse fortalecimento torna-se ainda mais impressionante quando consideramos a inúmeras dificuldades pelas quais passou a FEB entre fins de 1891 e 1895: seja em virtude de surtos epidêmicos (epidemia de febre amarela em 1891) e acontecimentos políticos (Revolta da Armada em 1893) que tumultuaram toda a vida da cidade, seja em virtude de problemas internos, como a falta de recursos financeiros.

jornal espírita de maior circulação do país e quem empreende relações com o maior número de grupos estrangeiros e é ela que pode abrigar em seu seio "desde os que se dedicam aos estudos e praticas da moral spirita, até os que exclusivamente se dedicam ao estudo e pratica da philosophia e sciencia spiritas". Para concretizar sua proposta, convida grupos de todo o país a enviarem delegados para uma reunião que deveria se realizar (nunca o foi) ao final do ano no Rio de Janeiro.

O mais interessante é que, nesse mesmo momento, desponta um outro grupo, a "União Spirita de Propaganda do Brazil" com idênticos objetivos. Surgida em janeiro de 1894 no seio da FEB como uma comissão voltada para a arrecadação de recursos a serem aplicados na divulgação do "espiritismo", essa nova entidade já aparece com alguma autonomia no início de 1895, passando a ter, desde então, uma sede própria onde se realizavam conferências. Em sua edição de 01.08.1895, o *Reformador* define a "União Spirita de Propaganda" como uma entidade que reúne representantes de grupos e jornais espíritas com o fim de recolher contribuições para a obra de propaganda. Como tal, contava com um representante da FEB e ajudou esta a organizar, naquele ano, a comemoração do aniversário do nascimento de A.Kardec.

O conflito só ocorre durante o ano de 1896, embora alguns de seus indícios pudessem ser anteriormente percebidos⁹². Em janeiro, a "União Spirita de Propaganda do Brazil" (daqui em diante, referida apenas como "USPB") declara que seus fins passam a abranger o fortalecimento dos "laços de solidariedade da familia spirita brasileira para ligal-a á familia spirita universal". Para tanto, pedia a cada grupo e jornal existente a nomeação de representantes junto à União, que funcionariam como correntes de transmissão entre essa entidade e seus núcleos de origem, trazendo e levando questões de natureza doutrinária e ritual. Em termos de dinâmica, a União promovia quatro tipos de atividades: (a) sessões públicas de propaganda, realizadas todas as noites na sede da FEB, voltadas para o estudo de artigos de jornais espíritas e do Evangelho e para o debate com "ateus", "materialistas" e "positivistas"; (b) sessões de estudo, privativas dos sócios, realizadas todas as noites na sede da União e conduzidas por algum grupo espírita, onde se discutiam os trabalhos de A.Kardec e se abria espaço para a "educação dos médiuns"; (c) sessões semanais de "experiencias scientificas", fechadas, promovidas em algum dos grupos ligados a União; (d) conferências públicas, proferidas aos domingos na sede da União e patrocinadas pela "Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade".

Como se percebe, a USPB estruturava-se a partir de um projeto muito semelhante àquele que motivara o "Centro Spirita do Brazil". De um lado, a intenção de ser um fórum que reunisse representantes dos grupos e observasse sobre eles algum tipo de regulação; de outro, o propósito de produzir alguma espécie de codificação doutrinária e ritual, expresso no empreendimento da "escola de médiuns" e na convocação de um "congresso" (em agosto de 1897) cujo objetivo seria discutir e aprovar

⁹² A saída de Julio César Leal da presidência da FEB, oficializada por sua renúncia em julho de 1895, pode ser colocado como um desses indícios. César Leal era membro de um grupo (o "Luiza Torterolli") que acabou se alinhando do lado da "União Spirita de Propaganda" quando houve o conflito com a FEB; além disso, ele foi o primeiro diretor eleito da nova entidade.

"normas para o os grupos espíritas"⁹³. Um projeto, portanto, em claro conflito com o programa que Bezerra de Menezes queria dar à FEB. A partir de agosto de 1896, o confronto, por parte da FEB, torna-se declarado, deflagrando uma polêmica que é tratada, por vários dos historiadores do "Espiritismo" no Brasil, como episódio decisivo da luta entre "religiosos" e "científicos". Não apenas seria o ressurgimento das fraturas que marcavam desde o início os grupos espíritas, mas o lance decisivo para que na FEB, sob o comando de Bezerra de Menezes, os "religiosos" tomassem definitivamente a frente⁹⁴.

Proponho uma interpretação um pouco diferente para esse confronto, que será em seguida brevemente analisado. Após o exame da coleção do *Reformador* durante todo o período anterior a esse episódio, precebe-se que esse é o primeiro momento no qual as diferenças percebidas entre os grupos espíritas são traduzidas na oposição entre "religião" e "sciencia". Desse modo, não se trataria da reedição de uma disputa anterior, mas de um modo inédito de interpretar o universo das atividades espíritas. É bastante plausível supor que essa "invenção" tenha sido projetada para períodos anteriores e percebida desde então como a forma mais "correta" de se contar a história do "Espiritismo" no Brasil⁹⁵. Mas há ainda um outro ponto: os termos "místico" e "científico" foram forjados, como veremos, a título de categorias de acusação. Ou seja, devem ser tomados menos como representações - no sentido de refletirem a realidade da identidade daqueles a quem se dirigiam - e mais como concepções expressas por quem, ao falar do outro, pretende definir a si mesmo. Por fim, acredito que nessa definição possamos entrever a influência de elementos e questões que remetem para o panorama mais geral onde se inseriam os grupos "espíritas".

Vamos então aos argumentos de ambos os lados⁹⁶. Para Bezerra de Menezes, a "família spirita" deveria se reunir em torno de um "plano de organização" que considerasse a doutrina espírita como um conjunto de "verdades reveladas", expressas de forma acabada nos Evangelhos desde que se os

⁹³ Apenas entre março e abril de 1896 é registrada a adesão de 11 grupos, do Rio de Janeiro e de outras cidades, à USPB. Em agosto, conclama-se que nos municípios sejam formados "conselhos espíritas" para auxiliar "todas as agremiações de suas jurisdições", sendo que alguns chegam a se constituir (no Rio de Janeiro, em Niterói e outras cidades do interior do Estado). Ao lado disso, a USPB pretendia reunir informações sobre os grupos espíritas espalhados pelo Brasil e, a exemplo da FEB, prestava orientações legais aos filiados ("defesa perante a justiça pública").

⁹⁴ Ver, para a historiografia "nativa", Wantuil (1969), Soares (1963) e Abreu (1981); para a historiografia acadêmica, Damazio (1994a), Brown (1974), Warren (1984) e Renshaw (1969).

⁹⁵ A pertinência dessa suposição conduziria à possibilidade de elaborarmos uma espécie de genealogia de uma historiografia "dicotômica" do Espiritismo no Brasil. Minha sugestão é de que ela tenha sido forjada a partir dos próprios espíritas ligados à FEB como um modo de legitimar sua dominância sobre outros grupos. Pedro Richard, figura que desempenhará papel importante dentro da FEB, em um texto de 1901 já traz um esboço dessa leitura que interpreta a relação entre os grupos, desde a introdução do espiritismo no Brasil, a partir da oposição "religiosos"/"científicos" (*Reformador*, 15.09.1901). Ver também documento elaborado pela FEB (1912), Cirne (1935) e Abreu (1981). Embora essa interpretação não esteja presente na literatura médica dos anos 20 e 30, reencontraremos-na nas obras católicas de combate ao "espiritismo" - do qual Kloppenburg (1960) é o melhor exemplo e um dos livros sempre citados pelos cientistas sociais que, daí em diante, se dedicaram ao tema.

⁹⁶ Para a posição assumida pela FEB, existem várias séries de artigos publicadas no *Reformador*: "Os tempos são chegados" (janeiro a março de 1896), "União dos spiritas" (julho de 1896), "Verdadeira propaganda" (agosto de 1896). A USPB possuía uma seção no próprio *Reformador*, que se iniciou em janeiro de 1896 e perdurou até março de 1897, onde informava suas atividades e programações. Entretanto, foi em um artigo publicado no *Jornal do Brasil* (10.10.1896) e assinado por Victor Vieira, um de seus diretores, que as posições doutrinárias da USPB foram mais explícitas. Em resposta a ele, Bezerra de Menezes escreveu a série "Fiat Lux" (novembro a dezembro de 1896) no *Reformador*.

interpretasse "em espírito e verdade". Segundo ele, "o meio de realizar o fim do spiritismo consiste em compreender e divulgar o Evangelho". As sessões de qualquer grupo devem necessariamente contemplar o estudo do Evangelho e prever uma parte dedicada à "caridade para com os irmãos do espaço" - ou seja, o trabalho de doutrinação e animação de "espíritos sofredores" que espontaneamente comparecessem às sessões. A idéia de um "spiritismo" fundado sobre o estudo do Evangelho se contrapunha, para Bezerra de Menezes, a uma modalidade que, ao privilegiar as manifestações de "espíritos", serviria "aos que [a] consideram meio de conseguir-se a satisfação de curiosidades, ou mesmo de somente considerá-la pela face que dá luz às sciencias da terra". A essa modalidade ele associava a postura e as atividades da USPB, a quem acusava de querer desprezar o aspecto religioso do "spiritismo", equiparando-o ao "positivismo de Comte".

Para um representante da USPB, o "spiritismo" defendido por Bezerra de Menezes pecava pelo seu "carater acentuadamente religioso". Negar a ciência e defender a religião seria sujeitar o "spiritismo" a mesma deturpação por que passou a doutrina de Cristo nas mãos da Igreja romana. Cristo havia ensinado o "culto de Deus" - ou seja, "o sentimento intimo de reconhecimento, de gratidão, de veneração que o espírito cultiva e nutre pelo seu Creador" - legando-nos os Evangelhos, que deviam ser tomados menos como um catecismo religioso e mais como um "código civil". O "spiritismo" deveria ser, assim, uma "philosophia social" e um "culto de Deus". A religião, dividindo os homens, representaria a escravidão intelectual e o obstáculo ao progresso.

O mais interessante desse confronto é que, quando visto do ponto de vista da oposição "religião"/"sciencia", ele acontece no interior de marcos comuns - ainda que essa "comunidade de argumentação" seja pouco reconhecida pelos contendores. Afinal, uma análise mais atenta demonstra que a distância entre eles não é tão grande assim, na medida em que ambas as posições se constroem dentro de um espaço cujos limites pressupõem as concepções de ciência/religião apresentadas no início deste capítulo. De um lado, Bezerra de Menezes reafirma o caráter fundamental do "spiritismo" como religião, mas nega que isso redunde na sua transformação em uma "seita" ou uma "igreja" voltada para um "culto externo". Por isso, não acha que "religião" e "ciência" sejam incompatíveis ou que o "spiritismo" despreze a segunda, pois "sciencia verdadeira é a que emana da religião, com a qual foi creada por Deus, sendo o spiritismo a consubstanciação das duas: sciencia religiosa ou religião scientifica". De seu lado, o representante da União não nega que, mesmo sendo a ciência produto do esforço dos homens, as leis por ela descobertas são de natureza divina, como o é toda a criação. Além disso, como vimos, a condenação que faz à religião parte de uma definição dela como mera "formalidade" - compartilhando portanto da visão proposta por Bezerra de Menezes. Finalmente, nem mesmo o Evangelho é dispensado pelos "científicos", os quais reconhecem sua fundamentalidade para a doutrina espírita.

O conflito, que efetivamente existiu, poderia, a meu ver, ser melhor compreendido quando justificado por razões de outra ordem, mais a ver com as práticas empreendidas por cada um desses

grupos. Nesse caso, dois pontos deveriam ser considerados. O primeiro relaciona-se, para usar um termo dos espíritas de então, aos "meios de propaganda" - ou seja, ao modo pelo qual o "espiritismo" deveria ser divulgado para além do círculo de adeptos. No caso dos "científicos", os momentos mais públicos constituem-se em ocasiões de encontro dos espíritas com outros grupos afins, adquirindo o formato de "espetáculos" que incorporam uma série de elementos estranhos à dinâmica normal dos demais momentos. Os "religiosos", por sua vez, estão preocupados em demarcar espaços, fazendo de seus eventos públicos momentos de reafirmação do que constitui o cerne de suas atividades ordinárias. Daí toda a diferença existente entre as comemorações promovidas pela USPB - realizadas em clubes ou nas ruas, contando com a presença de sociedades maçônicas e de benemerência, entrecortadas por apresentações teatrais e concertos musicais - e aquelas promovidas pela FEB - que, realizadas na própria sede, eram reproduções perfeitas, para um público ampliado mas homogêneo, das sessões ordinárias⁹⁷.

O outro ponto remete ao lugar dos Evangelhos, não em sua importância (reconhecida para ambos), mas quanto ao modo de sua utilização para os dois grupos. No "espiritismo" mais "cívico" dos "científicos", o Evangelho é basicamente um repertório de orientações de vida que constituem exemplos a serem imitados. Quando passamos aos "religiosos", o Evangelho aparece, em suas atividades, como uma fonte cujo valor aumenta na mesma medida da intensidade de sua exegese. Mais do que "livro de cabeceira", trata-se de um objeto digno de intenso investimento. Daí a importância de que se revestiram *O Evangelho segundo o Espiritismo*, de Kardec, e, especialmente, *Os Quatro Evangelhos*, de J.-B. Roustaing⁹⁸, onde o Evangelho não é tomado apenas em seus ensinamentos morais, mas enquanto relato de uma vida que precisa ser compreendida em seus mínimos detalhes.

"Ciência" e "religião" eram, portanto, designações que localizavam não tanto divergências doutrinárias, mas especialmente grupos com práticas distintas por suas formas e dinâmicas. Entretanto, o que precisa ser esclarecido é justamente porque os termos utilizados para mapear os campos em disputa apresentaram um cunho "doutrinário". No caso específico da FEB, isso tinha um significado ainda mais expressivo, pois, antes do episódio que acompanhamos, raramente seus diretores e membros haviam se utilizado da categoria "religião" para identificar sua orientação doutrinária⁹⁹. A meu ver, essa utilização - que demarca uma verdadeira transformação dos termos pelos quais se afirma e identifica o "espiritismo" - não pode ser senão entendida pela sobreposição entre um quadro de possibilidades doutrinárias e um quadro de possibilidades legais. Ou seja, a afirmação, expressa por uma instituição "espírita", de que um conjunto de práticas comporte um caráter "religioso" leva em conta a convicção, encontrada nas formulações de vários agentes sociais mas expressa de forma lapidar nas concepções e textos legais, de que práticas "religiosas" podem ser livremente cultivadas por seus protagonistas. Vimos como os

⁹⁷ Essa distinção pode ser percebida pela comparação entre as festividades do USPB - como a "Festa do Spiritismo no Brasil" (28.08.1896), a sessão de comemoração do aniversário do nascimento de Kardec (04.10.1896) e uma "procissão cívica" (06.01.1897) - e as comemorações públicas da FEB, realizadas em datas específicas.

⁹⁸ Em 1898, o *Reformador* começou a publicar *Os Quatro Evangelhos*, deixando explícito seu apoio às teses de Roustaing.

⁹⁹ Como foi notado anteriormente, a maioria dos espíritas preferiam se referir a sua doutrina como uma "moral"; o termo "ciência", ao contrário, era amplamente utilizado.

membros e diretores da FEB estavam em sintonia com as discussões jurídicas, chegando mesmo a tentar nelas intervir através de representações enviadas ao governo, e procuravam acompanhar o desenrolar de uma ou outra ação repressiva envolvendo grupos espíritas, de dentro e de fora do Rio de Janeiro. Dado isto, a reivindicação do caráter "religioso" da "doutrina espírita" representava a escolha de uma via de legitimação bem fundada. Ou seja, não se tratava apenas de uma forma possível de definir um conjunto de concepções e práticas oportunizada pelo seu sistema conceitual, mas de uma interpretação que poderia ser aceita por aqueles a quem cabia julgá-las. Essa é uma idéia que será aprofundada no próximo capítulo, mas é importante demonstrar, através da menção a dois casos, estar ela presente já na última década do séc.XIX.

Trata-se de dois processos criminais, aos quais me referirei apenas em suas circunstâncias gerais¹⁰⁰. Um primeiro data de 1894, e nele os réus - "espíritas" presos durante uma sessão onde pessoas doentes eram atendidas - são enquadrados no Art.157. A defesa tem como argumento central a associação entre Espiritismo e religião:

"... não pretendemos convencer ao M.J. da veracidade da doutrina que professamos, mas provarmos que, como homens religiosos, amantes da moral e que não prejudicamos a saúde pública, temos, pela constituição, o direito de nos reunir, e, pelo Código, a garantia de não sermos perseguidos por motivos religiosos".

Portanto, se havia pessoas doentes presentes era porque acreditavam que sua fé as podia curar, não resultando disso nenhum ganho pecuniário para os espíritas. O juiz aceita a defesa e absolve os acusados, por achar que não houvesse "inculcação" de cura (ou seja, isso não era prometido ou anunciado) e nem subjugação da credulidade pública (pois não se auferia lucro). Sendo assim, considera que se tratava do exercício de um direito - a liberdade de crença - expresso na Constituição.

O outro caso é interessante por envolver um dos principais membros da USPB, o professor A. Torterolli¹⁰¹. Segundo o *Reformador* (15.11.1897), a instituição, comandada por Torterolli, entrou em "fase de dissolução" em fins de 1897, sem fazer qualquer menção à realização do congresso que havia sido convocado para o mês de agosto. O certo é que em outubro de 1898, Torterolli aparece ao lado de outros espíritas como réu em um processo que os enquadra no Art.157. A única coisa que sabemos da defesa é que ela desqualifica a denúncia por partir de pessoas que "viviam habitualmente embriagadas". De qualquer modo, em sua sentença, o juiz os absolve por considerar que, não havendo evidências sobre prejuízos materiais ou físicos sofridos por quaisquer indivíduos, se tratava de uma crença religiosa protegida pela Constituição. Para um "científico" como Torterolli, essa decisão devia adquirir o tom de uma lição: a "religião", que sua doutrina insistia em negar, era afirmada, por um funcionário do Estado, como a principal justificativa para sua absolvição e legitimação.

¹⁰⁰ Não consegui obter informações completas sobre cada um desses processos, pois só tive acesso a transcrições parciais. O primeiro processo foi julgado em 21.05.1894 pelo juiz Edmundo Muniz Barreto; o *Reformador* (01.07.1894) transcreveu a defesa e a sentença, sem citar o nome dos réus. O segundo foi julgado em 09.03.1899 e teve como réus Manuel Pinto Ferreira Jr., Marcella Maria de Oliveira, Umbelina dos Neves Motta e Angelo Torterolli; a sentença foi transcrita e comentada por Viveiros de Castro (1900). Para mais alguns dados sobre cada um dos casos, v. *Quadro 1* nos Anexos.

¹⁰¹ Sobre o professor Torterolli, v. Damazio (1994a).

CAPÍTULO III

ACUSADOS E ABSOLVIDOS: O "ESPIRITISMO" NO CAMINHO DA SAÚDE PÚBLICA

*"Irmãos, alerta! Eis que é chegada a luta,
Que anunciaram puros mensageiros;
Eil-os ahi - os falsos pergureiros,
Brandindo os golpes da calúnia bruta.*

*Eil-os: bisturi e báculo, na disputa
Da herança vil dos trinta vis dinheiros,
A accusar-nos de loucos, feiticeiros,
Contra nós excitando a turba-multa!"*

M.F.Figueira, na FEB, outubro de 1904

1. A FEB depois de Bezerra de Menezes: uma Instituição Modelar

Bezerra de Menezes afirma sua dominância na condução dos destinos da FEB permanecendo na presidência da entidade, graças a sucessivas reeleições, entre os anos de 1895 e 1900. Nesse período, muito pouco de seu projeto de "unificação" foi concretizado: nenhuma adesão à FEB foi registrada e nem esta procurou investir ostensivamente em um trabalho de disciplinarização dos grupos. Continuaram as sessões semanais, públicas, e as comemorações, também abertas e semelhantes em seu programa às demais, promovidas em datas consideradas especiais¹. Mas seria um engano pensar que a FEB tenha voltado a ter o caráter com o qual fora fundada. Em vários momentos da gestão de Bezerra de Menezes foi reiterada sua condição de principal instituição do "espiritismo" brasileiro. Isso não se traduzia, como se disse, em propostas ou atitudes ostensivas, mas em coisas mais singelas como a cessão de espaços para a reunião de grupos e a preocupação de manter em dia a publicação de seu órgão doutrinário e informativo - o *Reformador*. Entretanto, em duas oportunidades, ambas ligadas à realização de dois congressos internacionais, as pretensões "federativas" ficaram mais explícitas. O mais importante deles ocorreu em Paris no ano de 1900. A FEB foi convidada a enviar um delegado para apresentar uma memória sobre a situação do "espiritismo" no Brasil. Não podendo fazê-lo, resolveu pedir a Leon Denis que sirva como representante e elaborar um relatório com algumas informações sobre os grupos brasileiros para ser remetido ao Congresso. O tal relatório contou com a adesão de 79 grupos que acudiram à solicitação da FEB e enviaram dados sobre o número de sócios e o nome de diretores de cada agremiação².

¹ As datas comemorativas tradicionais - aniversário da morte e nascimento de Kardec - foram acrescentadas mais duas: em 1896, aniversário do nascimento de Jesus Cristo e, em 1897, dia de finados.

² O outro congresso foi realizado em Londres (1898) e promovido pela "London Spiritualist Alliance". A FEB não enviou ou nomeou representantes, mas deixou expressa seu apoio "como representante dos diversos centros spiritas do Brasil" (*Reformador*, 15.04.1898). Sobre o Congresso de Paris, imbuído do mesmo ideário que motivou a realização do congresso de 1889, v. *Reformador* 15.01.1900, 15.02.1900, 15.05.1900, 01.09.1900, 15.11.1900 e 01.12.1900.

Em 1899, a saúde de Bezerra de Menezes debilita-se a ponto de levá-lo à morte no mês de março do ano seguinte, quando ainda era presidente da FEB. Para os espíritas, como era de se esperar, ele apenas começara a viver em outro plano. A morte, aliás, era um tema recorrente entre as páginas do *Reformador*. O mais interessante não era tanto o aspecto doutrinal do assunto - ou seja, a dissolução da morte nas concepções de "existência desencarnada" e de "reencarnação" - mas o fato dele dar oportunidade para os espíritas afirmarem suas especificidades através de um certo elogio e uma certa estilização de si mesmos. Refiro-me ao hábito dos espíritas em contrapor sua concepção da (in)finitude humana com a dos "católicos" e a dos "materialistas". Nem o inexorável destino proclamado por um juízo final de que temiam uns, nem a desesperança que turvava o horizonte de outros, a "desencarnação" proposta pelo "espiritismo" era ao mesmo tempo mais justa, mais racional e mais consoladora. Essa superioridade filosófica refletia-se no próprio instante do "desenlace", cujo ideal se pautava pela imagem do moribundo resignado e sereno que compartilhava, lúcido, os últimos instantes com sua família, todos confiantes em seu destino³.

Bezerra de Menezes, entretanto, recebeu tratamento especial; sua morte implicou na sua "heroicização". Até hoje, ele é lembrado, entre os espíritas, como o "Allan Kardec brasileiro" e como uma das figuras a quem o "espiritismo" mais deve o que atualmente possui. Personagem histórico na lembrança de todos, Bezerra de Menezes é também presença, visto que continua, enquanto "espírito" e "guia", a dar conselhos e orientações através dos "médiuns" de hoje. O que descobri ao longo da pesquisa foi que essa imagem começou a ser construída no momento imediatamente posterior a sua morte. Bezerra de Menezes foi saudado pelo *Reformador* como "o mais eminente dos chefes" e "o mais perfeito dos discípulos" do Espiritismo. Além disso, sua entrada no plano espiritual foi narrada como uma verdadeira ascensão, presenciada por toda a "elite celeste" (o que incluía os apóstolos, Maria Madalena e vários anjos). De lá, Bezerra de Menezes preocupou-se logo em animar seus colegas da FEB: "Não quebrem essa cadeia sagrada". Glorificado pelos vivos e confirmada sua presença *post-mortem*, Bezerra de Menezes torna-se, desde então, um "guia" para a Federação⁴.

É "sob a inspiração de Bezerra de Menezes" que uma nova diretoria assume, ainda em 1900, a condução da FEB. Na presidência, estava Leopoldo Cirne, um comerciante que ingressara na FEB em 1894. Dois anos depois já passava a fazer parte dos quadros da diretoria, ganhando mais prestígio justamente no momento em que Bezerra de Menezes ocupava a presidência. Dirigiria a FEB até 1913. Ao lado de Cirne, outro diretor, também intimamente ligado a Bezerra de Menezes, assumiria papel preponderante nos destinos da instituição: Pedro Richard. Comerciante, Richard foi tesoureiro da FEB entre 1897 e 1913, sendo um dos principais responsáveis pelo aumento do número de sócios durante

³ Um exemplo de "boa morte", que segue fielmente esse ideal, pode ser buscado na biografia de João Baptista Maia de Lacerda fornecida por Wantuil (1969: 504-519) com base em relatos de época. Maia de Lacerda foi sobrinho de Bezerra de Menezes e vice-presidente da FEB entre 1900 e 1902, ano em que faleceu.

⁴ As referências citadas são retiradas de editoriais do *Reformador* (15.04, 01.05 e 15.05.1900). Vale notar que a FEB costumava, em seus primeiros anos, realizar reuniões extraordinárias quando um dos sócios falecia. Mas as manifestações que marcaram a morte de Bezerra de Menezes foram excepcionais em relação a quaisquer outras.

esse período e mantendo-se em postos de diretoria até sua morte em 1918. Além disso, era "medium receitista" e, depois de 1903, passou a administrar o *Reformador*.

A nova diretoria tratou logo de apresentar sua plataforma através das páginas do *Reformador*⁵. Velhos temas ressurgem e as soluções apontadas se repetem. Primeiro, um diagnóstico: agora que as hostilidades do passado haviam cessado, o "espiritismo" via o número de seus adeptos crescerem; entretanto, ficam abandonados em agremiações dispersas, cada uma das quais com um entendimento da doutrina. Em seguida, uma proposta que jura fidelidade às aspirações de Allan Kardec expressas em 1889: "se impõe a necessidade de uma organização que assegure á marcha evolutiva do ideal a homogeneidade e a unidade de vistas necessárias, a par de evitar os desvios a que está exposto". Por fim, um centro em torno do qual ela se articula e uma norma em função da qual ela se justifica. Assim, de um lado, sugere-se que a FEB, por estar situada na Capital e por ser a corrente de transmissão entre o "Espiritismo internacional" e as "associações brasileiras", seja, para estas, "o traço de união, o laço que as deve estreitar como um corpo só". De outro, procura-se estabelecer o "verdadeiro caráter da doutrina" e "um programa para as sessões".

E qual seria o "verdadeiro spiritismo"? Doutrina capaz de conciliar "fé" e "verdade", "ciência" e "religião" e que tivesse como objetivo superior a "moral", tal como ensinada pelos Evangelhos. Essa norma tinha dois contrapontos explícitos: de um lado, "práticas idólatras", expressão utilizada para se referir a influências e empréstimos do catolicismo; de outro, o "espiritismo" visto exclusivamente pelo seu aspecto de "ciência". Ou seja, um ideal doutrinário que preservava a idéia do Espiritismo como "síntese" e procurava contorná-lo com linhas mais cuidadosas do que aquelas esboçadas por Bezerra de Menezes. O próprio qualificativo de "religioso" era visto com certa reticência e não era recomendado que constasse da denominação de grupos espíritas⁶. Ao nível das práticas, o mesmo cuidado pode ser notado quando, já em 1900, a FEB retirou de seu calendário de comemorações o dia de finados⁷. Em igual sentido podemos interpretar o aumento do investimento na edição e comercialização de livros cujos autores falavam do ponto de vista da "ciência" para confirmar a veracidade dos "fenômenos espíritas"⁸. Tudo isso serve para confirmar as conclusões a que chegamos ao final do capítulo anterior, deixando claro que a identificação do "espiritismo" como "religião" só fazia sentido enquanto contraparte da acusação emitida sobre uma proposta rival, designada como "ciência", fazendo referência não a uma

⁵ Cf. série de artigos "Organização" - 01.07.1900 a 15.08.1900.

⁶ V. *Reformador*, 01.05.1903.

⁷ Essa comemoração fora instituída durante a gestão de Bezerra de Menezes. Durante vários anos dessa década, grupos de espíritas compareciam na porta dos cemitérios no dia de finados para distribuir às pessoas "folhetos de esclarecimento".

⁸ O *Reformador* publicou, a partir de setembro de 1898, *Estudo sobre as Vidas Sucessivas*, de Gabriel Delanne e textos de Aksakof; a partir de julho de 1900, e *As aparições e suas provas científicas*, do astrônomo Camille Flammarion. Na FEB, entre 1903 e 1904, eram vendidos, além das obras de Kardec (àquela altura já em "edições populares"), de Leon Denis e de espíritas cariocas, livros de Aksakof, Gabriel Delanne, Paul Gibier, Robert Owen, Figueir, Ochorowicz e Gyl, nomes ligados, de uma ou outra maneira, à "pesquisa psicológica" européia. Podia-se também lá encontrar livros de autores filiados a correntes ocultistas e esotéricas (Papus, Peladan, Guaita, Swedenborg), de psicólogos (Ribot, Richet, Janet) e mesmo o *Golden Bough* de Frazer. Desenhos e fotografias de Cristo, Kardec, Bezerra de Menezes, Dias da Cruz (pai) e Bittencourt Sampaio também eram vendidas na livraria da FEB.

conformação doutrinária mas a um certo contexto de disputas internas e de necessidade de legitimação social.

Certamente em estreita relação com a afirmação dessa "síntese" estava a intensa discussão "teológica" que se desenvolve nas páginas do *Reformador* nos primeiros anos da década. Através dela, percebemos como o "espiritismo" proposto pela FEB pretende se equilibrar em um duplo fundamento: anti-"eclesial", de um lado, e "evangélico", de outro. O auge dessas discussões acontece em 1903, quando o *Reformador* dá destaque a uma série de artigos sobre "a personalidade de Jesus", na qual a FEB declara apoiar as teses de Roustaing⁹. Reações vieram de vários lados, expressas nas posições de periódicos espíritas, chegando a ponto de alguns críticos negarem a autenticidade dos textos evangélicos como descrições fiéis da vida e dos ensinamentos de Jesus. Ao mesmo tempo em que a FEB rebatia essas opiniões em nome da validade dos Evangelhos, sustentava sua desaprovação a práticas que imitavam os ritos e sacramentos católicos (como "batismos" e "matrimônios"), outro tema discutido nas páginas do *Reformador* e com defensores entre grupos espíritas¹⁰.

Finalmente, para encerrarmos a apresentação da plataforma inicial da diretoria eleita em 1900, tratemos do "programa" proposto aos grupos espíritas. As sessões deveriam comportar uma parte "doutrinária", outra "experimental" e outra "moral". Na prática, isso exigia o estudo das obras de Kardec, a realização de "experiências mediúnicas" e o estudo dos Evangelhos, atividades que deveriam ser distribuídas segundo uma certa ordem. O modelo vinha da própria FEB, que a partir daquele ano passava a realizar duas sessões semanais, sendo uma delas aberta ao público e a outra privada: na primeira, estudava-se as obras de Kardec e recebia-se comunicações psicográficas dos "guias espirituais"; na outra, estudava-se o livro de Roustaing e abria-se espaço para "manifestações espontâneas". Aos indivíduos que serviam de instrumento para essas manifestações cobrava-se a leitura do *Livro dos Médiuns*.

Esse novo programa representava uma modificação significativa em relação à prática sustentada por Bezerra de Menezes quando estava à frente da FEB. Naqueles anos, só havia uma única sessão semanal, dividida entre a leitura e o comentário ao *Livro dos Espíritos* e a manifestação de "espíritos sofredores" prontamente "doutrinados" por um dos diretores dos trabalhos. Depois da morte de Bezerra de Menezes, esse programa vai ser criticado, se não por todos os membros da FEB, certamente por aqueles que assumem a sua direção. Questionava-se a conveniência da continuidade das "manifestações espontâneas" em sessões abertas ao público. Lembrava-se a agitação que não raramente as percorria, dependendo da natureza do "espírito sofredor" e do grau de controle do "médium" sobre seu corpo, e condenava-se a má impressão que poderiam causar aos visitantes. Com a nova solução, as coisas ganhavam uma mais adequada compartimentação aos olhos de seus proponentes: de um lado, uma espécie de preleção pública sobre "espiritismo" guiada pela doutrina proposta pelo seu fundador e

⁹ V. *Reformador*, 01.01 a 15.07.1903.

¹⁰ V. *Reformador*, 15.10.1903 e 15.12.1903 (editoriais) e o artigo em que Pedro Richard (*Reformador*, 01.03.1903) denuncia a fraqueza e a ignorância de espíritas que vão a missas e batizam os filhos segundo o sacramento católico.

secundada pela prece e pela manifestação controlada e serena que tinham lugar ao início e ao final das reuniões; de outro, o espaço ocupado em seu centro pelo "médium" e suas manifestações e o declarado esforço em regulá-las tornando-os objetos de um "esclarecimento" pela doutrina e de uma "moralização" pelo Evangelho.

João do Rio (1906) relata com vivo contentamento a visita que realizou a uma das "sessões de estudo" na FEB. Impressionou-o o aspecto secular e civilizado do ambiente, comparando a reunião espírita com uma sessão da Câmara dos Deputados. Em um lugar "menos misterioso que qualquer clube político", lá estavam "cavalheiros de sobrecasaca, senhoras, demoiselles", comportadamente atentos à voz calma e ao discurso ponderado do presidente da FEB. É impossível saber se esse era o modo pelo qual a FEB gostaria de ver sua doutrina mostrada em uma reportagem jornalística. O fato é que suas sessões públicas transmitiam um ar confortador a João do Rio, e para ele eram evidentes as diferenças que separavam as "centenas de traficantes [que] enganam a credulidade com uma inconsciente mistura de feitiçaria e catolicismo" da "gente educada" dedicada ao estudo do "fenômeno psíquico [...], com correspondência para Londres e um ar superiormente convencido" (p.155).

Lembremos, porém, que esse era um programa sugerido a todos os "grupos espíritas" a partir da antiga idéia de dispô-los, enquanto um conjunto bem organizado e normatizado, em torno da FEB. Entretanto, se essa idéia já tinha sido frustrada em outros momentos, agora estavam colocadas condições que pareciam inviabilizá-la desde o início. Àquela altura, existiam adeptos e grupos espíritas dispersos por quase todo o país. A própria FEB, no ano de 1904, elaboraria uma estimativa segundo a qual o Brasil contaria com cerca de 160 grupos; nada menos do que 19 periódicos estavam então em circulação¹¹. E para "organizar" esse universo a FEB propunha uma normatização doutrinária e ritual sem especificar os meios pelos quais elas seriam adotadas pelos demais grupos. Nada se menciona sobre visitas aos grupos, não se sugere a eleição de representantes junto à FEB; enfim, não se prevêem os instrumentos que produziram uma ligação efetiva entre o centro e o que existiria ao seu redor. Nesse quadro, a FEB não tinha outro poder de influência senão o "exemplo". Utilizando-se do único elo de ligação com os grupos - isto é, o *Reformador* - pedia-lhes que seguissem os seus passos, aceitando a sua forma de entender o "espiritismo" e o seu programa de reuniões.

O ano de 1901 é dedicado à discussão de um novo estatuto para a FEB, o qual passa a vigorar no início do ano seguinte. Como deixava claro o relatório referente ao ano de 1901¹², uma das preocupações do novo estatuto era o estreitamento das relações com os grupos filiados, "tornando de facto a nossa sociedade a Federação que precisa e deve ser, mais pratica e menos nominalmente do que

¹¹ Havia grupos em quase todos os Estados brasileiros, mas onde a doutrina mais ganhava adeptos era na região sudeste-sul, especialmente em São Paulo e em Minas Gerais. Nas demais regiões, poucos grupos concentravam-se nas capitais de toda a costa oriental. Nomes como o de Antonio Gonçalves da Silva, o Batuíra, e o de Euripedes Barsanulfo já começavam a se destacar fora do contexto carioca (o primeiro em S.Paulo e o segundo na região de Uberaba, Minas Gerais). V. Aubrée e Laplantine (1990).

¹² Relatórios anuais redigidos pela diretoria e apresentados na assembléia anual começaram a ser inseridos no *Reformador* a partir do ano de 1902 obedecendo a uma exigência dos novos estatutos. Por trazerem um resumo dos acontecimentos e das decisões do ano anterior, esses relatórios me foram bastante úteis para acompanhar as atividades da FEB. Estarão referenciados ao longo do texto como "Relatório de Atividades", seguido do ano a que se referem.

tem sido". Para tanto, precisava-se, pela primeira vez, os requisitos necessários para a federação dos grupos (envio dos estatutos ou programa dos trabalhos para exame) e previa-se a realização de "excursões" de representantes da FEB aos filiados. A filiação concedia o direito a uma agremiação de ser defendida pela FEB em caso de ações movidas pelos poderes públicos, mas também implicava no compromisso de não "se utilizar da doutrina para fins de especulação ou interesse material". Ou seja, os deveres dos grupos filiados eram colocados em termos que pretendiam des-identificar a doutrina espírita com a imagem de "exploração" e isso estava explicitamente ligado à possibilidade de defesa frente a ações estatais. No ano de 1902 três grupos (todos de fora do Rio de Janeiro) foram aceitos pela FEB como seus filiados, demonstrando que os novos estatutos tiveram algum impacto¹³.

As implicações mais significativas dos novos estatutos foram sentidas, entretanto, não no campo da unificação institucional, mas no da conformação da própria FEB. A sua estrutura organizacional e as suas atividades foram totalmente reavaliadas, e o resultado foi o fortalecimento de estruturas já existentes e a criação de algumas outras. Em primeiro lugar, a existência de um novo estatuto possibilitou à FEB tornar-se uma sociedade legalmente registrada nos termos da lei¹⁴. Efetivada em maio de 1902, a inscrição no Registro Geral das Hipotecas trazia como consequência automática a possibilidade da Federação constituir patrimônio em seu nome; mas o motivo que mais animava aos espíritas era a legitimação que o registro trazia a suas atividades, afastando qualquer possibilidade de investida motivada pelo Código Penal. Segundo artigo do *Reformador* (01.07.1902), estavam colocadas com isso as condições para "uma ação mais desassombrada na propaganda, a cujo exercício, de ora em diante, nenhuma perturbação nos pode ser oposta por quem quer que seja".

Voltando-se agora para as disposições consagradas pelo estatuto, percebe-se que a distribuição e o programa das sessões continuaram essencialmente os mesmos em relação àqueles já implementados pela diretoria que sucedeu a Bezerra de Menezes. A realização de conferências públicas foi reeditada como forma de dilatar a divulgação do "espiritismo". Essa disposição, entretanto, foi raramente efetivada e o que ocupou o centro das preocupações em termos de propaganda foi a publicação do *Reformador*. O jornal da FEB passou por uma reformulação em 1903. Mantendo basicamente o mesmo conteúdo, o *Reformador* ganha nova forma, agora impresso em "16 páginas de papel superior", e tem aumentado o número de seus assinantes¹⁵. Com maior poder de penetração, o órgão da FEB continuou a publicar discussões e orientações doutrinárias, artigos de espíritas, comunicações mediúnicas, uma seção literária (que trazia romances e poesias) e notícias sobre a fundação de grupos e de periódicos, sobre os principais acontecimentos do Espiritismo internacional e sobre a ocorrência de "fatos" demonstrando a

¹³ V. *Reformador*, 01.08.1902. Outra medida relacionada a esforços de um maior controle acerca do universo sobre o qual a FEB reivindicava poder de representação foi a decisão de fazer, ainda em 1902, um recenseamento de adeptos do "espiritismo". Listas ficavam sob a guarda de algumas pessoas distribuídas entre os bairros do Rio de Janeiro e as cidades do interior do país. Como há uma lacuna na coleção do *Reformador* existente na Biblioteca Nacional, não fiquei sabendo do resultado dessa pesquisa. Outras tentativas já haviam sido feitas na década de 1890, mas nenhuma delas conseguia resultados satisfatórios.

¹⁴ Nesse caso, a referência se fazia à Lei 173 (de 10.09.1893), destinada a regular "a organização de associações que se fundarem para fins religiosos, científicos, artísticos, políticos ou simples recreio". Esta lei foi objeto de comentário no capítulo anterior.

¹⁵ Em 1902, o *Reformador* tinha 122 assinaturas; o número cresce para 526 em 1904 e 532 em 1905.

comprovação da "fenomenologia espírita". Os estatutos previam ainda a manutenção de uma biblioteca pública (que já funcionava desde 1895) e de uma livraria (reorganizada em 1903).

Mas o ponto mais importante na redefinição institucional da FEB relacionava-se aos serviços por ela prestados. Em primeiro lugar, constava dos estatutos o reerguimento da "Assistência aos Necessitados". Esta foi a designação tomada pela iniciativa de um grupo de espíritas ligados à FEB que, em maio de 1890, resolveu juntar esforços para atender a pessoas que, apesar de pobres, recusavam-se a pedir esmolas ("pobreza envergonhada"). Reuniões eram promovidas semanalmente, na sede de FEB, onde se discutiam formas de angariar donativos e quais pessoas poderiam ser socorridas com "auxílios periódicos, temporários e insignificantes", não tendo, assim, o efeito de desincentivá-los ao trabalho. Movida pelo ideal de "caridade", a Assistência aos Necessitados começa logo a fazer distribuições periódicas de dinheiro e mantimentos (alimentos, roupas, etc.) a famílias de quem não se exige nem se pretende fidelidade à doutrina espírita. Por motivos que ignoro, o grupo deixa de funcionar antes do fim do ano de 1895¹⁶.

A reorganização proposta pelo estatuto de 1901 é implementada em maio de 1902, ano em que o *Reformador* publica vários artigos em torno do tema "caridade". A "Assistência aos Necessitados" passa a se sustentar com pequenos donativos vindos de indivíduos e de comerciantes e também com o pagamento de mensalidades por pessoas que dela se tornam sócios. Um décimo dos recursos angariados revertiam para um fundo destinado à construção futura de um "albergue noturno", sendo o restante transformado em "socorros" para famílias pobres "abandonadas pela caridade pública". Havia uma comissão composta de 5 pessoas para angariar os donativos, eleita ano a ano pela assembléia de sócios da FEB. Presença constante nessa comissão, até 1912, foi a figura de Ignácio Bittencourt. Nascido em Portugal, Bittencourt tomara contato com a FEB durante a gestão de Bezerra de Menezes e se transformaria em um famoso "médium receitista". O presidente Leopoldo Cirne, o tesoureiro e administrador do *Reformador* Pedro Richard, e o líder da "Assistência aos Necessitados" Ignácio Bittencourt formavam - por assim dizer - o tripé sobre o qual se sustentavam as atividades da FEB, representando juntos o legado de Bezerra de Menezes.

Por fim, os novos estatutos garantiram legitimidade e sustentação institucional a um serviço que a FEB já prestava desde o ano de 1899. Tratava-se de um "gabinete clínico" onde atendiam, gratuitamente, alguns "médiuns receitistas", nenhum dos quais formado em medicina. A consulta em nada diferia do procedimento obedecido quando se tratava de um "médium" que atendia em sua residência. Não havia a necessidade do enfermo estar presente; bastavam seu nome, sua idade e seu endereço para que o médium fizesse um diagnóstico - se fosse o caso - e prescrevesse um medicamento

¹⁶ O principal incentivador da "Assistência aos Necessitados" foi o Dr. Polydoro Olavo de SãoThiago, um ex-frequenter do Instituto Católico São Vicente de Paula. A "Assistência aos Necessitados" começou a atender um grupo de cem famílias, aumentando esse número para quase duzentas um ano depois de sua criação. Os recursos vinham de contribuições de adeptos espíritas e de sócios da FEB e eram viabilizados através de coletas feitas durante sessões comemorativas e pequenas feiras, da doação de parte do dinheiro relativo à venda de livros e de pedidos através das páginas do *Reformador*. V. vários números do *Reformador* (15.05.1890; 15.07.1890; 15.09.1890; 01.05.1891; 15.07.1891; 15.02.1892 e 15.10.1895).

homeopático. A partir de 1900, é instalada uma "pequena pharmacía homeopathica" que aviava as prescrições indicadas pelos 5 ou 6 médiuns¹⁷. As instalações são visitadas por João do Rio (1906), que fica espantado com a "multidão de doentes" que lá encontra, "figuras dolorosas com um laivo de esperança no olhar" (p.157). O ambiente novamente o impressiona: "tudo é simples, caridoso e sem espalhafato. A Federação parece um banco de caridade, instalado á beira do outro mundo" (p.162). O jornalista faz questão de dizer que os médiuns nada recebem pelo seu serviço e os doentes não precisam pagar as consultas. Transcreve ainda vários casos de curas, relatados por pessoas que lá conheceu.

Em outubro de 1903, a FEB muda de sede, transferindo-se do número 141 para o número 97 da mesma rua do Rosário. No segundo pavimento, estavam algumas salas de reuniões e o salão principal, onde eram realizadas as sessões; no primeiro, os aposentos da livreria, da biblioteca e da secretaria; ao lado deles e bem acessíveis aos transeuntes da rua, os gabinetes dos "médiuns receitistas", a saleta da farmácia homeopática e uma sala de espera para os enfermos. O serviço de consultas e distribuição de remédios é motivo de orgulho para a diretoria da FEB, como demonstra a seguinte passagem:

"de perseguidos e ridicularizados, que eram no começo, passaram os espíritas [...] a ser alvo do respeito e do acatamento geral ás suas convicções. Esse resultado é principalmente devido ás curas espirituas, produzidas [...] com o concurso dos médiuns curadores e receitistas - instrumentos de que se serve a Providência para testemunhar a benéfica influência dos espíritos esclarecidos junto aos seus irmãos da terra" (FEB, 1904:60).

A partir de 1902, as consultas e o aviamento de receitas passam a ser contabilizadas. Demonstrando a enorme e progressiva procura por esses serviços (de 20.549 consultas em 1902, passa-se a 110.301 em 1904), as estatísticas são apresentadas como prova do crescimento do número de adeptos e do benefício público do "espiritismo"¹⁸.

Dos três objetivos declarados da FEB - estudo e propaganda, filiação de grupos e promoção da caridade - era sem dúvida o último o que mais ênfase ganhava com as reformulações propostas pelos novos estatutos. A FEB propunha-se a ser uma instituição modelar, dotada de todas as condições e recursos para cultivar e desenvolver o "espiritismo" de maneira integral. E, de certo modo, a promoção da caridade, expressa na "Assistência aos Necessitados" e na manutenção do "gabinete clínico", passava a ser o principal instrumento de propaganda e de "normatização" da prática doutrinária. Mas havia um problema: a "caridade" de uns era a infração que outros tinham de coibir, fazendo com que os "desinteressados serviços" da FEB dessem causa a três processos criminais instaurados nos anos de 1904 e 1905. Tais ações repressivas apenas adquirem inteligibilidade quando analisadas no novo contexto político e legal a que estavam submetidas as questões da "saúde pública" na cidade do Rio de Janeiro.

¹⁷ Essa farmácia recebia doações de medicamentos providas de outras farmácias, mas a maior parte era garantida por um espírito que preferia manter-se incógnito.

¹⁸ Para estatísticas relativas a receitas prescritas e aviadas nas dependências da FEB, v. *Gráfico 3* nos Anexos.

2. O Rio do Início do Século: Higiene e Civilização

O Rio de Janeiro do começo deste século, considerando-se sua situação demográfica e social, pouco diferia da cidade que descrevemos para o período de 1890. A diferença é que agora ninguém ousava negar que as imagens elaboradas sobre essa cidade faziam parte de sua realidade. Assim, ao invés de mencionar dados e estatísticas, preferi transcrever uma passagem das crônicas de Luís Edmundo, um observador astuto e sarcástico do Rio de Janeiro. Por seu tom realista e historiográfico, pareceu-me bastante adequada para dar uma idéia desse lugar que era, mais do que nunca, espelho de suas imagens.

"O Rio de Janeiro do começo do século, com menos de 600 mil habitantes, já não lembra mais, em 1901, a 'Cafraria Lusitana' dos primeiros decênios da centúria anterior. Quando muito lembrará certas cidades do setentrião africano, as da orla do Mediterrâneo, [...] tudo isso numa evocação perfeita daqueles centros que a Civilização esqueceu... Nós, porém, vivemos satisfeitos, acreditando que habitamos a mais branca, a mais linda e a mais adiantada das metrópoles do mundo, conformados até com o espectro da febre amarela; sem indústria [...]; com um comercio todo de estrangeiros [e] com uma agricultura que não muda do plantio do que possa fazer concorrência às 'nações amigas' [...]. Em meio a tudo isso, para alegrar a alma indígena, uma procissãozinha ao Corpo de Deus, ou, então, um carnaval de arromba..."¹⁹

Uma cidade decadente e atrasada, comprimindo entre as montanhas e o mar um povo sujo e doente: esse era um diagnóstico recorrente da cidade do Rio, elaborado por cronistas, jornalistas, políticos, governantes e "homens de ciencia". A imagem de uma natureza exuberante e extraordinária, comum entre os estrangeiros que visitavam o Brasil até meados do século XIX, fora preterida pela reputação de uma das áreas mais insalubres dos trópicos.

No plano governamental, a percepção da necessidade de "sanear" a cidade do Rio de Janeiro vinha desde os tempos imperiais, mas ficou mais premente depois que ela se tornou a Capital da República da "ordem" e do "progresso". A fama de "cidade doente" afugentava os imigrantes europeus e perturbava o andamento das exportações (pois as tripulações dos navios eram obrigadas a respeitar as frequentes quarentenas decretadas por ocasião de surtos epidêmicos), sobre as quais se sustentava toda a economia nacional. Além disso, lembrava-se da necessidade de remodelar toda a estrutura do porto, adequando-a a novas exigências comerciais e fiscais. Convencido disso, Rodrigues Alves, presidente da República entre 1902 e 1906, não poupou esforços e capitais para concretizar suas promessas de remodelação e saneamento da cidade. Promoveu uma extensa reforma do porto do Rio de Janeiro e patrocinou, conjuntamente com a Prefeitura, a remodelação urbana da cidade. Foi o período do prefeito Pereira Passos - um engenheiro cujos estudos se completaram em Paris - a quem foram concedidos poderes ditatoriais para implementar seus planos²⁰. Em sua administração ruas foram abertas, alargadas e

¹⁹ Edmundo, Luís. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio, Imprensa Nacional, 1938 - *Apud* Benchimol (1992:204).

²⁰ Passos assume a Prefeitura no início de 1903 e o Conselho Municipal teve seus trabalhos suspensos entre janeiro e julho desse ano. Nesse período, a Prefeitura pôde formular todos os decretos que permitiram a realização urgente das obras, viabilizando demolições, disciplinando as construções e instaurando novos impostos (Benchimol, 1992, cap.13).

embelezadas; praças foram levantadas e rios foram canalizados. Prédios como o do Teatro Municipal e o do Paço Municipal - construídos sob a inspiração do *art-nouveau* e do ecletismo que então dominavam na França - também são desse período. Mas sem dúvida a mais importante de todas as obras foi a abertura da Avenida Central (hoje Rio Branco), bancada pela União. Rasgando, de mar a mar, o coração da Cidade Velha, a Avenida Central foi construída em tempo recorde (entre 1904 e 1905), constituindo-se o eixo de todo o conjunto de reformulações urbanísticas que deram à cidade a aparência que ela ainda hoje preserva.

Todas as modificações haviam se concentrado na zona central da cidade. Antes das obras do período Passos, o centro do Rio conservava uma feição colonial; as ruas estreitas desajeitadamente abrigavam atividades do grande capital financeiro e comercial, a máquina política e administrativa do Estado, o pequeno comércio e o artesanato; a região constituía ainda local de moradia e trabalho para boa parte da população desclassificada. Com a remodelação, buscavam-se, em primeiro lugar, atingir a objetivos econômicos e sociais - ou seja, uma nova e mais eficiente rede de circulação de mercadorias e de trabalhadores e a produção de uma estratificação espacial que conferisse a essa região a funcionalidade e a elegância notadas em outras metrópoles do Velho e do Novo Mundo. A população pobre, antes aglomerada em cortiços e outras habitações coletivas, foi obrigada a seguir para a periferia e os morros da cidade, cedendo lugar às casas comerciais, às sedes monumentais dos grandes jornais, companhias e associações e a vários edifícios do Governo.

Na verdade, esses projetos envolviam também outras dimensões - que os tornavam extremamente complexos. A primeira delas tem a ver com fato de a "remodelação" ter sido também concebida como um "embelezamento", trazendo em seu bojo o compromisso com determinadas concepções estéticas presentes na construção dos prédios e na distribuição dos espaços. Além disso, no mesmo período em que promoveu essa grande reorganização material da cidade, a Prefeitura procurou interferir nos hábitos e na mentalidade de sua população. Através de um conjunto de decretos baixados em 1903, várias atividades econômicas e culturais passaram a ser objeto de regulamentação: desde a proibição da venda de miúdos em tabuleiros, da ordenha de vacas nas ruas e do transporte de cargas sobre animais, passando pela repressão à mendicância pública e a hostilidade aos ambulantes, até a proibição de urinar e cuspir nas ruas e a normatização de várias diversões populares (como o entrudo, o carnaval e as serenatas). Ou seja, mais do que simplesmente dar outra conformação espacial e social ao Rio de Janeiro, importava torná-lo uma cidade "civilizada" em suas paisagens e em seus costumes. E, nesse sentido, a capital da República não servia apenas como ponto de passagem de um trajeto que ligava as plantações de café a vários centros do mundo - delírio urbano em um país essencialmente agrário. Espacialmente remodelada, socialmente segmentada e esteticamente concebida, a cidade pretendia ser a própria imagem do "progresso" que se, por um lado, a colocava em pé de igualdade com outras metrópoles do mundo, por outro, servia de inspiração para o resto do país, uma espécie de antecipação de seu futuro ideal.

O período Pereira Passos teve um outro grande personagem, o médico Oswaldo Cruz, a quem coube cumprir as promessas de Rodrigues Alves quanto ao "saneamento" da Capital da República²¹. A "remodelação" e o "saneamento" não formavam, na verdade, duas intervenções paralelas e estanques. A maior parte dos problemas do Rio de Janeiro era formulada a partir de um discurso médico preocupado com a higiene da cidade e a saúde da população. "Civilização" e "higiene", portanto, andavam juntas. No caso de Oswaldo Cruz, sua nomeação para o cargo de Diretor Geral de Saúde Pública (março de 1903) estava ligada a um plano de erradicação da febre amarela no Rio de Janeiro, plano que tinha como bases a teoria microbiana de origem das doenças e os métodos profiláticos adotados pelos norte-americanos em Cuba alguns anos antes. Como demonstra Porto (1985), a teoria microbiana não havia adquirido consenso, e nem mesmo uma hegemonia segura, entre os médicos brasileiros. Até então, as opiniões dividiam-se entre várias teorias de contágio e as soluções preconizadas por comissões médicas e conselhos governamentais giravam em torno de obras sanitárias, obtendo-se poucos resultados efetivos. A consolidação dos métodos de combate às doenças fundamentados na imunologia e na parasitologia deve-se mais ao sucesso das ações promovidas por Oswaldo Cruz do que ao reconhecimento anterior de sua "cientificidade" em relação a práticas e teorias concorrentes.

Para implementar seu plano de combate à febre amarela, Oswaldo Cruz organizou uma "campanha", ações "tendo como requisito básico a arregimentação dos habitantes da cidade em prol dos objetivos estabelecidos pelas autoridades sanitárias" (Benchimol, 1992:295). De um lado, eram empregadas estratégias de persuasão, representadas por uma intensa propaganda junto à população através de folhetos e artigos de jornais; de outro, instrumentos impositivos, traduzidos nas diversas leis e resoluções que possibilitaram a "campanha". Em termos práticos, a profilaxia da febre amarela dependia da notificação imediata de ocorrências da doença e do isolamento do doente, ao mesmo tempo em que equipes sanitárias se ocupariam do combate ao mosquito transmissor e da fiscalização das condições de higiene das ruas e moradias. O maior problema a ser enfrentado era de ordem legislativa, na medida em que havia atribuições que teriam de ser tomadas à Municipalidade e outras que deveriam ganhar maior força para se tornarem efetivas.

Vimos no capítulo anterior que até o início do século as leis entregavam à União o planejamento e a execução da higiene defensiva na Capital Federal, deixando toda a parte referente à vigilância e polícia sanitárias nas mãos da Municipalidade. Vimos também como essa distinção de atribuições era constantemente desafiada pelo serviço sanitário municipal. Mesmo alguns meses antes de Oswaldo Cruz assumir seu cargo, a Diretoria Geral de Higiene e Assistência Pública foi reforçada por várias medidas do prefeito Pereira Passos. Segundo essas medidas, o órgão municipal ficava incumbido de realizar a polícia sanitária das habitações, a fiscalização das obras públicas, o controle da água potável e dos comestíveis, a limpeza das ruas e a execução das posturas sobre construções no que se referia à higiene. Nesse

²¹ Oswaldo Cruz estudara no Instituto Pasteur em Paris na década de 1890, voltando ao Brasil em 1899 para dirigir o Instituto Soroterápico (mais tarde, Manguinhos). Sua formação, portanto, era orientada pelos saberes bacteriológicos e parasitológicos calcados em estudos laboratoriais. V. Porto (1985) e Costa (1983).

contexto, os planos de Oswaldo Cruz ofereceram à União a oportunidade de modificar a antiga divisão de tarefas, proporcionando maiores poderes à esfera federal. Um aviso ministerial (15.04.1903) criou o "Serviço de Profilaxia da Febre Amarela", marcando o início da campanha de Oswaldo Cruz. Os funcionários sanitários municipais foram incorporados a esse serviço e submetidos à estrutura da Diretoria Geral de Saúde Pública. O combate à doença, que se estendeu de maio a dezembro de 1903, se fazia basicamente através de "brigadas sanitárias" distribuídas por distritos, cada qual chefiado por um delegado de saúde, auxiliado, por sua vez, por vários médicos, inspetores sanitários e acadêmicos de medicina (Benchimol, 1992; Costa, 1983; Porto, 1985).

Ao longo de 1903, Oswaldo Cruz elabora um projeto de lei, aprovado pelo Congresso no início do ano seguinte, que serviu para reorganizar todo o serviço sanitário da União²². Regulamentada logo em seguida, a reorganização trazia duas grandes novidades: preservando-se as antigas competências da Diretoria Geral de Saúde Pública, esse órgão passava a ter como atribuição tudo o que na Capital Federal fosse relativo à polícia sanitária (incluindo a higiene domiciliária) e à profilaxia e combate de moléstias infectuosas, contando, para reprimir com agilidade e prontidão as irregularidades em matéria de higiene e salubridade pública, com um juízo especial - o Juízo dos Feitos da Saúde Pública. Ainda segundo essa regulamentação, a cidade do Rio seria dividida em 10 distritos sanitários, cada qual com sua delegacia de saúde. Aos delegados de saúde estavam subordinados os inspetores sanitários, funcionários colocados nas franjas de toda esse aparato estatal e, ao mesmo tempo, em contato direto com a população. Suas atribuições consistiam basicamente em atender reclamações, receber notificações de doenças, efetuar vacinações, fiscalizar construções, cuidar, enfim, de todos os assuntos relativos à polícia sanitária, inclusive aqueles atinentes ao exercício da medicina - cujo controle foi mantido nas mãos da Diretoria Geral de Saúde Pública²³.

Essa nova distribuição de poderes quanto aos assuntos da higiene pública deu condições e legitimidade para a campanha que Oswaldo Cruz empreendeu contra a peste bubônica, ainda em 1904. Nesse ano, ocorre uma epidemia de varíola no Rio de Janeiro, e o combate a essa doença passou ser prioridade máxima para a administração sanitária. Um novo projeto de lei é encaminhado ao Congresso por Oswaldo Cruz, contendo medidas visando tornar obrigatória, para boa parte da população, a aplicação da vacina anti-variolica. A questão da obrigatoriedade da vacina gera um enorme debate, que, do Congresso, se expande, depois da aprovação do projeto de lei, para os jornais e finalmente se transforma em conflito nas ruas. Explodia a "Revolta da Vacina", a "mais espetacular ação popular da época" (Carvalho, 1987:91): em torno dela, articularam-se a oposição doutrinária de positivistas ligados ao Apostolado, os planos de regeneração republicana de militares florianistas (apoiados por jovens cadetes), os interesses golpistas de monarquistas saudosos do poder, a indignação moral de líderes e

²² V. Dec. 1151, de 05.01.1904 - *Coleção de Leis do Brasil*

²³ V. Dec. 5156, de 08.03.1904 - *Coleção de Leis do Brasil*

organizações operárias e a insatisfação popular com o caráter autoritário da atuação estatal na área da saúde pública²⁴.

A nova organização conferida ao "serviço sanitário" também teve grandes implicações para o combate ao "charlatanismo", operados pela dupla estratégia de fortalecer os mecanismos de controle do exercício da medicina e de renovar a condenação a saberes tidos como ilegítimos. Examinando a parte referente à fiscalização do exercício da medicina, notamos que pela primeira vez previam-se dispositivos contra os médicos "testa de ferro" e extinguiu-se a concessão de licenças a "práticos". Mantinha-se a exigência do diploma acadêmico e do registro na repartição sanitária para o exercício da medicina em todos os seus ramos e ainda acrescentava-se disposições sobre erros de profissão e charlatanismo. Vejamos como ficou redigido o Art. 251:

"Os medicos, pharmaceuticos, dentistas e parteiras que cometerem repetidos erros de profissão serão privados do exercicio da profissão, por um a seis meses [...]."

único: os que praticarem o espiritismo, a magia, ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis, incorrerão nas penas do artigo 157 do Código Penal, além da privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condenação, si forem medicos, pharmaceuticos, dentistas ou parteiras".

Em todos os regulamentos sanitários decretados após a edição do Código Penal de 1890, o Art.156 sempre apareceu citado para designar as penas impostas pela prática ilegal de medicina. Essa é a primeira vez que encontramos uma remissão ao Art.157 - demonstrando existir a renovada intenção de investir sobre saberes tidos como ilegítimos e merecedores de repressão. Entre eles, o "espiritismo"²⁵.

Um desejo não apenas renovado, mas recolocado em um outro contexto, cuja principal característica consistia no fortalecimento dos mecanismos de repressão aos atentados contra a "saúde pública". O novo regulamento, em primeiro lugar, procura oferecer uma solução definitiva para o conflito de atribuições, percebido no âmbito da Capital Federal, entre União e Municipalidade. Em virtude das necessidades de combate às epidemias, todas as preocupações de polícia sanitária foram transferidas para a Diretoria Geral de Saúde Pública, obrigando ao órgão municipal redirecionar sua atuação para assuntos de natureza mais assistencial - como será abordado no próximo capítulo. Isso não significaria muita coisa caso uma outra modificação não tivesse sido introduzida: a criação do Juízo dos Feitos da Saúde Pública, equipado com toda a estrutura para formular e julgar denúncias que envolvessem irregularidades sanitárias. Ou seja, agora, essas irregularidades não só tinham um "fiscal" específico (o inspetor sanitário, figura existente desde pelo menos o regulamento de 1886), como adquiriam um fórum próprio de encaminhamento de denúncias e de julgamento, assim como um

²⁴ Para relatos e interpretações sobre os acontecimentos que cercaram a "Revolta da Vacina", consultar: Carvalho (1987), Porto (1985), Costa (1983), Benchimol (1992) e Sevcenko (1984).

²⁵ Talvez tenha influido na redação desse artigo o fato de o Código Penal ter, em 1902, passado por uma revisão no Congresso Nacional. Ao final nada mudou, mas o projeto aprovado pela Câmara dos Deputados extinguiu o Art.157. V. Relatório de Atividades referente ao ano de 1903.

regimento processual *sui generis*²⁶. Para qualquer infração prevista no regulamento sanitário - por exemplo, desacato de ordens de demolição/interdição de construções, comercialização de gêneros alimentícios impróprios para consumo, exercício ilegal da medicina - haveria um profissional (necessariamente médico) para autuá-la, e para denunciá-la e julgá-las, respectivamente um procurador e um juiz que pertenciam a uma estrutura organizacional diferenciada da justiça comum e obedeciam a um regimento processual mais sumário e ágil do que o ordinário.

Ao nível da legislação, portanto, por um lado, estabelecia-se uma maior precisão quanto à instância competente para fiscalizar assuntos de saúde pública; por outro, retirava-se a polícia do circuito que levava da denúncia até a sentença judicial. Em termos práticos, isso significava entregar a órgãos orientados pelo interesse médico todos os meios que asseguravam a punição da transgressão das disposições sanitárias. Em termos conceituais, supunha o estabelecimento de novos níveis de especificidade tendo por justificativa os assuntos da "saúde pública": até então, essa especificidade era demonstrada apenas pela existência de (a) infrações sanitárias, estando o domínio da (b) repressão pouco definido pela constante intervenção de autoridades policiais e municipais; agora, criavam-se instâncias específicas de (c) encaminhamento, (d) julgamento e (e) procedimento²⁷. Embora isso não tenha implicado em um aumento do número de ações repressivas, parece correto supor, como demonstra o ataque a instituições como a FEB, que tenha ocorrido uma ampliação do escopo de práticas reprimíveis, exatamente porque a lógica policial dava lugar à lógica médica²⁸.

As epidemias e a necessidade, sentida e reivindicada de vários pontos, de "sanear" a cidade do Rio de Janeiro ofereceram a justificativa para a montagem de uma estrutura administrativa e executiva extremamente disciplinadora. Não se tem conhecimento de que outra estrutura ou serviço estatais tivessem adquirido um tal grau de complexidade e de injunção. Em função dos imperativos da "higiene pública" - formulados por um discurso médico ou no mínimo medicalizante - é que o espaço urbano passou a ser gerenciado e controlado e os que nele habitavam vigiados e punidos. Daí a conformação policial - e até mesmo militar - dos "serviços sanitários": divisão da cidade em distritos sob a jurisdição de "delegacias", designação de "inspetores" para fiscalizar as irregularidades, organização de "brigadas" e

²⁶ V. Dec. 5224, de 30.05.1904 - *Coleção de Leis do Brasil*. O principal objetivo da lei era conferir à punição das infrações sanitárias agilidade e autonomia. Os autos de infração, lavrados por inspetores sanitários, valiam como prova suficiente das transgressões; caso as multas não fossem pagas, cabia processo crime instaurado pelo promotor e sentenciado pelo juiz dos Feitos da Saúde Pública. O número de testemunhas era menor do que o usual e os prazos dos trâmites bem abreviados. A instância para recursos era a Câmara Criminal da Corte de Apelação.

²⁷ Lembremos que o controle médico dos mecanismos de execução e fiscalização das medidas sanitárias era uma velha reivindicação da Academia Imperial de Medicina. Já nos últimos anos da década de 1880, reclamava-se de que os delegados ou inspetores de saúde não eram médicos (exigência que passou a existir em 1897), que o processo de cobrança das multas expedidas pelas autoridades sanitárias era moroso e ineficiente e que os policiais eram pouco prestativos na sua função de auxiliar daquelas autoridades. V. o capítulo anterior, p.60.

²⁸ Analisando o *Gráfico 2* nos Anexos, notamos que o período 1904-1907, sem deixar de representar um aumento no número de casos, é superado pelo período 1895 e 1897-1900. Talvez a enorme diversidade de atribuições dos inspetores sanitários possa justificar a inexistência de um número maior de casos. Quando fiz o levantamento nos Livros de Relação do Arquivo Nacional, notei que a grande maioria dos processos instaurados com base no regulamento sanitário de 1904 dizia respeito a irregularidades em construções e moradias. A própria FEB chegou a ser processada em 1908 a partir de acusações desse tipo, relativas a um imóvel de sua propriedade. Vale notar também que os aparatos policiais não estiveram totalmente afastados da repressão ao exercício ilegal da medicina durante o período em que existiu o Juízo dos Feitos da Saúde Pública (1904-1911).

realização de "campanhas" para o combate às doenças, criminalização da anti-higiene. Não é que a "higiene" acabasse, por suas pretensões desmesuradas e por suas exigências autoritárias, "invadindo" domínios outros da administração pública; sua centralidade deve-se ao fato de ser concebida, nesses tempos, como um dos instrumentos de fortalecimento do Estado e de civilização do Povo; aliás, o principal deles.

3. *"Eis que é chegada a luta": A Federação Espírita Brasileira vai aos Tribunais*

Em razão de dispositivos previstos no regulamento sanitário de 1904 e dos mecanismos através dele acionáveis, a FEB ou algum de seus membros serão o alvo de três processos judiciais instaurados entre junho de 1904 e maio de 1905. Todos esses processos tramitam, desde seu início, no espaço limitado pelas funções atribuídas aos funcionários da administração sanitária, sem qualquer interferência das autoridades policiais. Neste item, procurarei caracterizar e contextualizar cada uma das situações envolvidas nesses processos, concluindo a exposição com uma análise das sentenças exaradas pelo Juiz dos Feitos da Saúde Pública. Permaneço, portanto, no domínio compreendido entre as acusações e as sentenças, deixando para o final do capítulo uma análise sobre as estratégias discursivas empregadas pelos espíritas para se defenderem.

O primeiro processo tem início a partir de uma denúncia, encaminhada pelo Sub-Procurador dos Feitos da Saúde Pública, contra Leopoldo Cirne, enquanto presidente da Federação Espírita Brasileira²⁹. O auto de infração, lavrado por um inspetor sanitário da 2ª Delegacia de Saúde, mencionava que a FEB tinha "aos seus cuidados médicos, homeopathia e spiritismo, uma doente afetada de varíola confluenta". Tratava-se de uma mulher de cor, moradora de uma casa de cômodos situada no bairro da Glória. A denúncia enquadra o presidente da FEB em quatro dispositivos (Arts.156 e 157 do C.P. e Arts.250 e 251 do Reg. Sanitário)³⁰, acusando-o não só de manter aos seus cuidados, sem qualquer habilitação legal, uma doente, como também da utilização do "espiritismo" e da "homeopatia". O Sub-Procurador procurou fundamentar sua denúncia com a apresentação de duas receitas homeopáticas, apreendidas com o marido da doente, e de uma cópia dos estatutos da FEB, no qual sublinhou as partes referentes à manutenção do posto mediúnico e da farmácia homeopática. Antes ainda dessa primeira denúncia ser feita, o mesmo inspetor sanitário achou por bem lavrar um outro auto de infração encima do mesmo caso, dessa vez invocando o fato de a FEB não ter notificado à Delegacia de Saúde o caso de varíola³¹.

²⁹ Processo s/nº, Caixa 1827, Arquivo Nacional (AN).

³⁰ O Art. 250 determinava que o exercício da medicina só era permitido àqueles que tivessem título acadêmico. O Art.251 foi transcrito no item anterior.

³¹ A notificação obrigatória de casos de uma série de doenças transmissíveis era uma exigência antiga dos regulamentos sanitários, mas sempre pouco cumprida. Uma das justificativas para o regulamento de 1904 era exatamente o de tornar efetiva essa obrigatoriedade - v. Dec. 1151, de 05.01.1904 - *Coleção de Leis do Brasil*.

A partir disso, um novo processo foi instaurado através de denúncia do mesmo sub-procurador, enquadrando a FEB em um artigo do regulamento sanitário³².

Os trâmites prosseguem e os dois processos vão a juízo, o primeiro em setembro e o segundo em outubro de 1904. O depoimento das testemunhas de acusação (Manoel da Silva, o dono da casa de cômodos onde morava a doente, e João Nascimento, o marido desta) ajuda a melhor esclarecer a situação. Manoel da Silva suspeitou que sua inquilina estivesse acometida de varíola e, mesmo a contragosto da doente - que dizia estar se tratando com "um médico em quem tinha fé" -, notificou o caso a um inspetor sanitário. Este, indo até a casa de cômodos, removeu a doente para um hospital e foi inteirado por Manoel da Silva de que o marido da doente lhe trazia medicamentos conseguidos junto a FEB e de que a doente havia sido visitada por alguém daquela instituição³³. O inspetor toma de João Nascimento duas receitas, supostamente de medicamentos homeopáticos, expedidas pela FEB. Em seu depoimento, João do Nascimento confirma que ia constantemente à FEB buscar medicamentos e que, em várias ocasiões, outras doenças haviam sido por esse meio debeladas.

Para o inspetor e para a procuradoria, o caso era simples. A Federação Espírita tratava, através de medicamentos e de visitas domiciliares, uma doente de varíola. No mínimo deveria ser punida por não notificar a ocorrência à administração sanitária, especialmente em um momento em que a cidade enfrentava uma epidemia da doença. Mas o que realmente chamara a atenção do inspetor fora o fato dessa doente estar sendo tratada por pessoas sem habilitação legal, que além do mais recorriam, para tanto, a "homeopathia e spiritismo". As sentenças do Juiz dos Feitos da Saúde Pública revelam, entretanto, outras preocupações e exigências. Em ambos os casos, o principal problema reside na inépcia jurídica dos autos de infração: base sobre o qual se erige todo o processo, deles não se pode apreender um autor penalmente responsável pelas irregularidades apontadas. A FEB, como uma "entidade abstrata" ou uma "pessoa moral" não poderia ser apontada como infratora, nem poderia ser transferida a responsabilidade para seu presidente. Esse artifício, utilizado pelo sub-procurador na primeira denúncia (isto é, o auto menciona a FEB e a denúncia acusa o seu presidente), invalidaria todo o processo. Além do mais, a acusação, no segundo processo, perde sua razão de existência quando se lembra que Manoel da Silva já havia feito a notificação do caso de varíola à repartição sanitária.

As sentenças, portanto, operam em um nível especificamente processual, atendo-se a discutir as formalidades que deveriam ser cumpridas para tornar as acusações válidas. Nelas não se discute se havia ou não um caso de exercício ilegal da medicina ou se o "espiritismo" estava servindo como meio de cura. Através dessas sentenças, podemos perceber a existência de uma fratura entre os dois níveis pelos quais se desenrolam os processos relativos a infrações contra a "saúde pública", o médico (representado pela figura do inspetor) e o legal (representado na figura do juiz de Direito). Os casos que analisamos são um exemplo de como o saber médico, colocado em primeiro plano em se tratando do controle das

³² Processo s/nº, Caixa 1891, AN.

³³ Segundo versão encontrada no *Reformador*, tratava-se de um médico que ficava à disposição da FEB para emergências e atendimentos domiciliares.

disposições sanitárias, corria constantemente o risco de esbarrar na sua falta de competência jurídica. O resultado, como vimos, era que suas acusações, plausíveis segundo as proibições expressas no regulamento sanitário, tornavam-se inválidas frente à perspicácia de um advogado de defesa ou às exigências bem fundamentadas de um juiz. Ou seja, incrementado de poder, o saber médico ficara destituído de eficácia, algo de que um policial ficava investido por sua prática³⁴. Finalmente, ao procurador, posto a meio caminho entre o médico e o juiz, restava a ingrata tarefa de "corrigir" os erros do inspetor. A desesperança de que seus artifícios obtivessem resultado, nos dois casos que analisamos, foi patente, pois não houve recurso em nenhum deles.

Mas no outro processo envolvendo também a FEB, as coisas se passaram diferentemente³⁵. No dia 15 de abril de 1905, a sede da FEB, situada na rua do Rosário - portanto, no coração da região central do Rio de Janeiro -, foi literalmente invadida por várias autoridades sanitárias da 4ª Delegacia de Saúde. Não esteve presente apenas um inspetor sanitário; vieram também dois farmacêuticos empregados da Diretoria Geral de Saúde Pública e o próprio delegado do distrito, Dr.Plácido Barbosa. Segundo o auto de infração, a diligência, contando ainda com mais um farmacêutico e um jornalista, surpreendeu Domingos Filgueiras enquanto dava consultas que eram aviadas por um funcionário da FEB em uma sala contígua. O Sub-Procurador dos Feitos da Saúde Pública, referindo-se a Filgueiras como um "médiu[m] receitista" e enquadrando-o nos Arts.156 (C.P.) e 250 (Reg.Sanitário), formulou a denúncia nos seguintes termos:

"No dia 15 do mes de abril deste anno, pelas autoridades sanitárias da 4a. Delegacia de Saúde, foi encontrado á rua do Rosário n.97, Domingos Filgueiras, em um gabinete da referida Federação Espírita Brasileira, na qual exercia ilegalmente a medicina, e, vários individuos que aguardavam em sala contigua a vez da consulta. No chão do compartimento em que se achava o dito Filgueiras estavam espalhadas grande número de papeletas de fórmulas homeopathicas; e em outra sala uma caixa com vidros de tinturas homeopathicas, as quaes eram, na ocasião, manipuladas pelo Sr. Arlindo Nunes, de acordo com o receituário de Filgueiras".

O Sub-Procurador junta a sua denúncia cerca de 25 receitas e os vidros com tinturas homeopáticas que foram apreendidos na ocasião da "batida" das autoridades sanitárias.

Percebe-se claramente nas duas peças que compõem a acusação o esforço de seus autores em caracterizar toda a cena enquanto um ambiente de "consultas médicas". Filgueiras, um "médiu[m] receitista", está em um "gabinete de consultas"; ladeando esse "gabinete", um aposento onde pessoas esperam sua vez de entrar e uma sala onde medicamentos homeopáticos são manipulados; finalmente, as "fórmulas homeopáticas" transcritas em pequenas papeletas anexadas aos autos e as tinturas, provas materiais e contundentes de que lá se exercia a "arte de curar". Nada mais claro, portanto, do que a

³⁴ Maggie (1992) nota, a partir de um levantamento estatístico, que os processos instaurados a partir dos arts.156, 157 e 158 do C.P. produziam relativamente poucas condenações. Talvez, em certos períodos, a existência de uma fratura entre competência médica e legal possa ter contribuído para reduzir o número de condenações.

³⁵ Processo s/nº, Caixa 1764, AN.

situação prevista pelo Art.156. Mas, surge como inevitável a questão de por que o Art.157 (e seu correlato no regulamento sanitário) não foi invocado. Tratava-se de uma instituição espírita e o réu foi definido como "médiun receitista"; aliás, provavelmente o médiun mais conhecido dentre os que prestavam seus serviços na Federação³⁶. Então, por que não houve a acusação de "prática do espiritismo"? Provavelmente porque Filgueiras não estava, como diriam os espíritas, "mediunizado" no momento em que foi surpreendido. De qualquer modo, a denúncia de prática ilegal da medicina parecia se adequar perfeitamente à situação, sendo suficiente para levar o réu à condenação.

O Juiz marca uma audiência para o dia 13 de junho, intimando o acusado e as testemunhas indicadas pela Procuradoria. Em uma petição ao juiz o advogado contesta todas as acusações, nomeia três pessoas para testemunhar a favor de Filgueiras e requer uma perícia sobre as tais papeletas apreendidas. O requerimento é prontamente atendido pelo Juiz, que formula os seguintes quesitos para serem respondidos por dois peritos: 1º) se os papéis estão assinados pelo réu; 2º) se os papéis foram escritos pelo réu; 3º) se os papéis são receitas médicas e se foram aviadas. O laudo responde negativamente a todas as perguntas. A audiência realiza-se no dia marcado, mesmo sem o comparecimento das testemunhas de acusação. Inquiridas e reinquiridas as testemunhas de defesa e abstendo-se o sub-procurador de fazer outras alegações, o advogado de defesa faz uma longa arguição. Eliezer Tavares, Juiz dos Feitos da Saúde Pública, absolve Domingos Filgueiras nos termos da sentença que passo em seguida a analisar³⁷.

O primeiro ponto levantado pelo juiz recoloca as mesmas questões já mencionadas para os dois precedentes processos: há várias irregularidades com o auto de infração, tais como a falta de assinaturas, confusão na indicação das testemunhas e a referência a "contravenção" ao invés de "crime" para designar as infrações cometidas. Apenas essas irregularidades já bastariam para desqualificar todo o processo. Entretanto, há algo de novo neste caso - e daí a relevância em explorá-lo mais detidamente. O juiz prefere continuar sua arguição, procurando expor sua posição que seria válida na hipotética situação de terem sido cumpridas todas as formalidades legais. Em função disso, parte para uma análise do Art.156 do C.P., cotejando-o não mais com a narrativa do auto de infração ou da denúncia, mas com a situação que pretenderam descrever tal como o juiz a imagina. Segundo Eliezer Tavares, o texto do Código Penal incriminaria apenas os que exerçam a arte de curar de forma a caracterizá-la como uma profissão. E, enquanto profissão, supõe-se, antes de tudo, que a medicina seja definida por uma determinada habilitação especificada por leis e regulamentos. Ora, "não é possível que o indivíduo se habilite do exercício da medicina pela mediunidade".

³⁶ A biografia de Domingos Filgueiras (Wantuil, 1969) ressalta ter sido ele um dos "médiuns receitistas" mais conhecidos e "mais queridos do povo"; menciona-se que "pedidos de receitas vinham de todos os lados do Brasil e de alguns países estrangeiros". Filgueiras trabalhava como Guarda da Alfândega; era "médiun receitista" desde 1886, considerando-se intermediário do Dr. Dias da Cruz (pai), o mesmo cujos retratos podiam ser adquiridos na livraria da FEB.

³⁷ Parece que, à época, a sentença despertou um certo interesse entre os meios jurídicos, pois foi publicada tanto no *Jornal do Commercio* quanto em um importante periódico de jurisprudência, a *Revista Forense*.

A partir daí o juiz passa a discutir a natureza da mediunidade, estando anteriormente estabelecido que ela não pode habilitar ninguém para a medicina. Para defini-la de "um ponto de vista científico", ele pede emprestado algumas noções de um certo *Tratado de Hypnotismo*, a partir do qual conclui que não se pode desprezar como fraudulentos os fenômenos espíritas. Afinal de contas, muitos cientistas se debruçam com seriedade sobre eles e é bastante plausível supor a existência de "forças naturais ainda desconhecidas". No caso da mediunidade, portanto, é mais provável que haja sinceridade por parte de seu protagonista, que se encontra efetivamente despossuído de si. Ou seja, "..., o médium não é senão o transmissor das revelações dos espíritos" e, nesse caso, é apenas o intermediário de forças que o ultrapassam, "ou não passa de um allucinado sem o saber", e, nesse outro caso, é enganado por sua própria economia psicológica. De todo e qualquer modo, o médium é um indivíduo privado dos atributos ordinários de consciência e volição e, nesse sentido, "não é passível de responsabilidade penal".

Essa teria sido uma opinião radical e surpreendente se a arguição do juiz terminasse neste ponto. Ao expressar tal posição ele não pretende "formar jurisprudência" a favor da irresponsabilização penal dos protagonistas de fenômenos de mediunidade. Sua discussão dá-se em torno da negação da mediunidade como um exercício da medicina. Assim, não tem muita importância que se questione a cientificidade daqueles argumentos; "a faculdade de cura atribuída aos espíritos [...] constituiria, em todo o caso, matéria de crença ou de fé religiosa, porque o espiritismo é também uma religião". Enquanto "crença", o espiritismo não necessita possuir qualquer base objetiva; torna-se uma questão de consciência individual, de opinião, tendo, portanto, o direito de gozar das garantias impostas constitucionalmente. A mediunidade, então, é, no mínimo, objeto de crença legítima, podendo até ser uma realidade pouco conhecida em sua natureza e em seus poderes. Não é, de todo modo, algo que habilite ao exercício da medicina.

Posto isto, o juiz passa a justificar a ausência da outra das condições necessárias para caracterizar o exercício da medicina: a exploração habitual de um ofício. Agora, suas considerações são dirigidas para a individualidade de Filgueiras: este ignora e não pratica a medicina; sua atividade na Federação não lhe rende qualquer remuneração pecuniária; finalmente, ele tem outra profissão. Percebe-se que o juiz procura fazer uma distinção nítida entre o Filgueiras-médium e o Filgueiras-empregado da Alfândega: quem receita e dá conselhos de saúde é apenas o primeiro, mas isso não constitui exercício da medicina ou porque efetivamente Filgueiras não tem nenhuma responsabilidade sobre seus atos ou porque sua prática se constitui em objeto de crença. É por isso que o réu seria absolvido mesmo se todas as formalidades legais estivessem preenchidas e mesmo que a perícia resultasse positiva³⁸.

Eliezer Tavares foi o julgador de um outro processo, do ano de 1904, analisado por Maggie (1992:75-77), onde o réu, que se declara "curandeiro" por profissão, é preso em flagrante quando, segundo a denúncia, "iludia" várias pessoas com um "arsenal de feitiçaria" (figas, pipoca, imagens de santos, galinhas, etc.) e acaba enquadrado no Art.157 (C.P.). O juiz o condena porque o acusado

³⁸ Não é sem razão que apenas uma rápida e insignificante menção é feita na sentença à perícia.

"efetivamente praticava a magia e seus sortilégios". Comparado com o processo contra Filgueiras, temos a impressão de que o reconhecimento da "prática do espiritismo" pelo juiz - identificada a uma "crença religiosa" e portanto distinta da "magia" - era decisivo para a condenação ou absolvição do réu. A identificação entre "espiritismo" e "religião" era algo disseminado entre juízes e advogados que se envolveram com o problema do charlatanismo? A pergunta nos conduz por uma incursão pela assim chamada "jurisprudência" que se constitui, no período entre 1890 e 1905, em torno das condições de aplicação do princípio da liberdade religiosa e da validade dos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal.

4. Juízes e Jurisprudência: a Crença na República

Tomemos como ponto de partida o comentário de Schritzmeyer (1994:88) sobre o Art.157 do Código Penal de 1890: "de um modo geral, era consenso que a simples prática do espiritismo não constituía crime". Talvez a idéia de "consenso" não seja a mais adequada para designar o debate que, entre advogados, juízes e juristas, se constituiu em torno do estatuto do "espiritismo". Como observa Maggie (1992), havia várias posições que disputavam uma hegemonia interpretativa. Certamente a que adquiriu mais distinção, pela clareza e pela insistência com que foi defendida, foi a proposta pelo juiz e jurista Francisco José Viveiros de Castro. Viveiros de Castro julgou vários processos relativos à "prática do espiritismo" e ao exercício da medicina, alguns deles transcritos e comentados no livro *Questões de Direito Penal* (Viveiros de Castro, 1900). Para ele, o "espiritismo" - algo cuja definição nunca nos é oferecida - é uma "religião" tão respeitável quanto qualquer outra, pouco importando se suas cerimônias sejam extravagantes, se seus adeptos simulam ataques, se suas concepções são absurdas. A fim de mostrar isso, comparações com crenças e práticas católicas - como exorcismos, milagres de cura, a convicção no poder das orações e dos "santinhos" - são reiteradamente invocadas. O jurista lembra, em seguida, que o regime republicano consagrou constitucionalmente a liberdade de consciência e de crença, concedendo o direito a todas as religiões - e entre elas o "espiritismo" - de terem seus cultos e a proteção do Estado e revogando automaticamente os dispositivos penais em contrário - caso do Art.157 do C.P.

Viveiros de Castro não nega que o "espiritismo" possa estar envolvido com certas práticas ilícitas, mas, se este for o caso, deixa de ser uma "religião" e passa a servir de pretexto para o cometimento de "abusos". Que "abusos" são esses? Basicamente dois: a ilusão premeditada da boa fé de outrem com o fim de se obter algum proveito ou lucro e a produção de "graves nevroses" em consequência de impressões fortes e prolongadas o bastante para causar abalos sobre o "systema nervoso cerebral". Mas em ambas as situações, já existiriam dispositivos do Código Penal próprios para a coibição desses "abusos", aplicando-se à primeira delas os artigos sobre estelionato e à segunda os artigos que punem delitos provocados por imprudência ou por ignorância. Sendo assim, quando uma acusação for feita a práticas ou adeptos "espíritas", torna-se indispensável uma denúncia detalhada, capaz de especificar, no

caso de estelionato, (a) a intenção do agente em tirar proveito da situação, (b) o ardil utilizado (falso nome, falsos títulos, etc), e (c) o resultado da operação, o lucro obtido através de prejuízo à vítima; no caso de traumatismo psíquico, (a) a natureza da lesão e (b) o papel do acusado em sua produção.

Não há, portanto, nenhuma razão para se erigir, a propósito do "espiritismo", qualquer medida judicial específica. Quando estiver envolvido criminalmente, ele é sempre um meio, um pretexto que produz algo definível em termos mais genéricos. Qualquer meio fraudulento serve para o cometimento de um estelionato; da mesma forma, "as outras religiões, as artes, as sciencias, as letras, enfim as mais nobres manifestações da intelligencia e do sentimento humano" podem ser fatores de traumatismos psíquicos (Viveiros de Castro, 1900). Ao mesmo tempo, o recurso ao "espiritismo" e à "feitiçaria" obedeceriam a necessidades também mais gerais, localizadas ora em um estofo universal - o "instinto de conservação, a revolta da miséria humana contra a brutalidade da dor e o aniquilamento da morte" -, ora na "prática cultural do fetichismo". Quando Viveiros de Castro recorre a esta justificativa, seus argumentos aproximam-se bastante das vertentes tidas como "religiosas" ou "ortodoxas" do Comtismo³⁹. O "fetichismo" - representado pelas "crenças absurdas", "as ilusões da fé no sobrenatural" e estando na base de várias práticas de devoção e de cura - não desaparecera; convivia com os elementos mais avançados da "civilização". E não seria a repressão estatal que o faria desaparecer, incrustado como está nos cantos mais recônditos da consciência humana. Pretender punir as manifestações do "fetichismo" equivaleria a querer resolver pela força o que demanda a paciência do tempo; seria, além do mais, se imiscuir em assuntos do domínio da "consciência individual". Daí a relação que existe, para Viveiros de Castro, entre a liberdade religiosa e a plena liberdade profissional: assim como o Estado não pode impor dogmas religiosos, o mesmo vale para dogmas científicos.

Maggie (1992: 86-89) sugere a existência de outras duas posições, colocadas como alternativas àquela representada pelas opiniões "liberais" de Viveiros de Castro: (a) o "espiritismo" como prática de cura e magia seria em si mesmo prejudicial, defendida pela "maioria dos discípulos do médico baiano Nina Rodrigues" e (b) o Estado devia proteção às religiões genuínas e repressão às práticas nocivas, supondo-se a existência de um "verdadeiro" e de um "falso" "espiritismo", posição que se torna hegemônica ao longo do período entre o início do século e os anos 40. Contrapostas aos argumentos "liberais", esses últimos representariam, respectivamente, formas mais radicais e mais moderadas de uma vertente "positivista", termo que serviria para designar um conjunto de concepções jurídicas associadas às idéias de Nina Rodrigues. Entretanto, para a mesma autora, essas diferenças não seriam tão significativas quando inseridas nos contextos onde eram utilizadas: "Um argumento tautológico leva sempre à oposição clássica entre verdade e mentira" (1992: 177) - ou seja, a mesma oposição produzida pela crença sobre a qual esses discursos jurídicos emitiam um julgamento. Acaba-se preservando "a ética do sistema de feitiçaria, que implica na punição aos que rompendo regras morais, se tornam falsos, mistificadores ou verdadeiros feiticeiros" (p.143). Sendo assim, não só as diferentes vertentes do discurso

³⁹ Ou seja, a vertente representada pelos membros do Apostolado Positivista, abordada por Porto (1985) e Carvalho (1990).

jurídico trariam consigo implicações equivalentes, mas também a distância que separaria esses discursos das versões dos demais protagonistas poderia ser reduzida a um efeito de "sociologização" da crença na produção de malefícios - isto é, o deslocamento da causalidade sobrenatural para a sociológica (anomia das relações sociais).

Proponho aqui uma visão um pouco diferente desse debate entre juristas e juizes, mais disposta a valorizar como significativas as diferenças percebidas entre as várias concepções em jogo. Para isso, é necessário questionar a pertinência dos próprios "rótulos" utilizados até aqui para designar essas diferenças. Se Viveiros de Castro representa uma visão "liberal", noto que boa parte de seu liberalismo está inspirado em reivindicações "positivistas", tanto em sua vertente "religiosa" (como já foi apontado), quanto em sua vertente "jurídica", já que ele se definia como um opositor da "Escola Clássica" do Direito⁴⁰. De outro lado, se Nina Rodrigues - de cuja obra trataremos adiante - expressou claramente seu apoio à proteção estatal à medicina acadêmica e à coibição de crimes e imoralidades justificadas pelas exigências de "cultos de raças inferiores", não se deve esquecer de sua sugestão de que o combate aos charlatães e aos curandeiros se fizesse menos através das leis e mais pelo esclarecimento e de sua indignação frente às ações policiais organizadas contra terreiros de candomblé em Salvador, taxadas por ele de inconstitucionais⁴¹. Em um texto de 1905, "Sobrevivências religiosas", Nina Rodrigues (1945) chega a considerar o Art.157 um absurdo "anacronismo", lamentando que a verdadeira preocupação do legislador não tenha sido apenas a proteção dos indivíduos contra o emprego doloso dessas práticas. Ou seja, parece que as opiniões do inspirador dos "positivistas" não diferiam tão significativamente das do principal dos "liberais"⁴².

Dito isso, podemos concluir que as posições de Nina Rodrigues não oferecem um contraponto útil para os argumentos de Viveiros de Castro⁴³. Este era um juiz e participou como tal de diversos processos instaurados contra curandeiros, "feiticeiros" e "espíritas". Sua posição era certamente a mais precisamente definida no contexto dos debates e divergências e se caracterizava pela sua radicalidade: Viveiros de Castro simplesmente não considerava válidas em sua decisão os Arts.156, 157 e 158 do Código Penal, supondo-os revogados pelo bom senso e pelas disposições constitucionais. Nesse sentido, aos seus posicionamentos se opunham todos aqueles para os quais o Código Penal continuava uma referência válida e inegável. A diferença é que essa discordância não se fazia de modo sistemático; em

⁴⁰ V. Viveiros de Castro (1900), no texto introdutório. Sua adesão às concepções da "Escola Positiva de Direito Penal" foram objeto do livro *A Nova Escola Penal*, publicado em 1893. Para os pressupostos e postulados da criminologia positivista, assentada sobre um questionamento do princípio do livre arbítrio humano e uma nova concepção de pena, consultar Correa (1982), Fry e Carrara (1986) e Carrara (1988).

⁴¹ V. Nina Rodrigues (1899), texto a pude ter acesso graças a Omar Ribeiro Thomás. Assim, do mesmo modo que o médico baiano comenta vários casos de "curas" operadas pelos feiticeiros africanos, fazendo questão de reinterpretar os diagnósticos e os tratamentos segundo o saber médico acadêmico, contrapondo sua "ciência" à "magia" dos curandeiros (1935), era capaz de invocar a Constituição para protestar contra as investidas policiais (só justificáveis por "um estúpido terror do feitiço") sobre os cultos gegênagos, "uma verdadeira religião em que o período fetichista está quase transposto" (1945).

⁴² Viveiros de Castro (1900) chega, inclusive, a citar as conclusões de Nina Rodrigues sobre o "fetichismo dos negros baianos" para sustentar sua defesa da não repressão a crenças religiosas, ainda que elas sejam "atrasadas".

⁴³ O que não implica em negar a validade da oposição para outros contextos e discussões. Exemplos disso são Fry e Carrara (1986) e Carrara (1988).

outras palavras, não se delineava em um argumento tão preciso e localizado quanto o de Viveiros de Castro. Mesmo em sentenças onde as determinações do Código Penal são plenamente aceitas, notamos a influência das idéias de Viveiros de Castro - influência que se estabelece de diversos modos, multiplicando por isso as questões sujeitas a interpretações divergentes. Por outro lado, a julgar pela persistência dos Arts.156, 157 e 158 por todo o período em que o Código Penal decretado em 1890 ficou em vigor - no decorrer do qual passou por várias revisões e modificações - concluímos que, embora influentes, as posições de Viveiros de Castro não adquiriram hegemonia no meio jurídico.

Um bom exemplo do embate proporcionado por essas divergências é oferecido pelo processo instaurado em 1898 contra Antonio Alves Lopes, analisado por Maggie (1992) e comentado por Viveiros de Castro (1900), que foi o seu julgador. Lopes é acusado pela promotoria pública de "inculcar curas pela prática do espiritismo", recebendo por isso remuneração dos que a ele recorriam (Art.157); além disso, por ter ameaçado uma senhora com um "pau-da-guiné" e previsões de morte, é enquadrado no artigo que trata de extorsão (Art.362). O juiz Viveiros de Castro considera que o réu é culpado apenas de tentativa de extorsão, absolvendo-o das penas do Art.157, pois, embora se tratasse de um caso de "exercício da medicina", não incorria seu agente em nenhuma irregularidade diante das disposições constitucionais garantindo a liberdade profissional, também não havendo, por fim, prova alguma de que o "espiritismo", doutrina cultuada pelo acusado, servisse de meio para a prática de estelionato (ilusão da boa fé). O processo é encaminhado para a instância de Apelação com o parecer do sub-procurador Gabriel Luiz Ferreira, que aproveita a oportunidade para externar sua interpretação da validade do Art.157. Para ele, o "espiritismo" não é punido pelo Código Penal como "ato religioso", mas "como um fato de consequências funestas à Saúde Pública e ao bem social". Sendo este o caso, a justificativa sobre a qual a condenação se sustenta coloca-se nos seguintes termos: "é ou não verdade que o espiritismo tem dado lugar a inumeros casos de loucura, e que o seu desenvolvimento é um fator constante de degeneração mental?" O Acórdão exarado pelo Conselho do Tribunal Civil e Criminal é favorável à condenação do réu (Art.157), atendendo aos argumentos da Procuradoria:

"... está provado que o réu praticava o espiritismo para inculcar cura de moléstias. [...] O delito do art.157 [...] não é constituído pelo exercício puro do espiritismo, mas pelo mau ou abusivo emprego de seus preceitos, emprego que não raro produz enfermidades mentais. A disposição penal não viola a liberdade de consciência, é um meio de prevenir casos de alteração das faculdades psíquicas"

O que está em jogo nessa discussão permeada por discordâncias entre os juízes e recorrências a argumentos médicos? Se considerarmos as implicações últimas de cada posição, o resultado é o mesmo: cada uma demarca, a exemplo do próprio Código Penal, formas legítimas e ilegítimas de praticar o "espiritismo". O debate como um todo coloca novamente a questão da distinção entre esferas privadas e públicas, mostrando o papel do Direito em delimitar os domínios próprios a cada uma delas. A República havia garantido a liberdade de se fazer do "privado" o espaço da arbitrariedade: esse era um consenso e isso determinava que as soluções se restringissem aos "danos sociais" do "espiritismo". Ou seja, o

consenso se produzia não porque os juízes e advogados necessariamente ratificassem a lógica das crenças dos acusados, mas por sua crença nos princípios associados ao republicanismo. Nesse quadro é que distinções do tipo "religião"/"magia" tornavam-se operacionalizáveis - e eram recorrentemente utilizadas - para separar o legítimo do ilegítimo.

Tão importante, contudo, quanto a própria crença na República, era o modo como as distinções eram estabelecidas e justificadas, com o que somos conduzidos a um outro nível de implicações, igualmente significativas. Viveiros de Castro, quando procura pelas circunstâncias que configurariam a situação do estelionato no processo contra Antonio Lopes, acredita que só poderia condenar um "espírita" caso este estivesse envolvido em um crime contra a personalidade. A que fraude teria servido a utilização do "espiritismo" e que prejuízos teria causado a sua vítima? Trata-se de uma pergunta que não requer a constituição de nenhum discurso específico sobre o "espiritismo". Aplica-se-lhe as considerações pertinentes a outros crimes definidos pelo Código Penal e isso basta. Não é casual que, para defender sua posição, Viveiros de Castro vá se referir ao catolicismo e mesmo às ciências: como o "espiritismo", todos são objetos de um discurso mais amplo que lhes retira especificidade para efeitos jurídicos.

A sentença final, condenatória, orienta-se por outra lógica: não julga simplesmente um crime, como o faz Viveiros de Castro, mas práticas embasadas por determinadas crenças. O que as singulariza e as torna condenáveis como tais é o fato de trazerem consequências funestas para uma coletividade, independentemente do que possam efetiva e particularmente causar a um indivíduo. O problema não estaria só nos "usos sociais" do "espiritismo", mas, como sustentavam alguns, no seu caráter inerentemente "público". Nesse caso, torna-se necessária a produção de um discurso específico sobre essas crenças, capaz de apontar a sua natureza e os perigos que apresenta segundo seus atributos próprios ou o modo como forem utilizadas. Vejamos como isso acontece no caso da sentença de Eliezer Tavares contra Filgueiras. Para o juiz, o Código Penal continua sendo válido em suas disposições de proteção à "saúde pública"; crucial seria o fato de se tratar de uma profissão, ofício explorado com habitualidade. Ao negá-lo, o juiz não só considera a individualidade do réu, mas também o estatuto da "mediunidade". Para defini-la, recorre tanto a argumentos que se aproximam aos de Viveiros de Castro ("espiritismo é religião"), quanto às opiniões de um tratado médico.

Fica claro que o que separa as posições contra e a favor da validação dos Arts.156, 157 e 158 não é o resultado do julgamento, como demonstram os três casos aqui acompanhados (o de Filgueiras, o do "curandeiro por profissão" e o de Lopes). A diferença é que, para os últimos - como Eliezer Tavares, Gabriel Ferreira e tantos outros - torna-se necessário, a fim de dar substância e justificativa à suposta especificidade do "espiritismo", a recorrência a discursos formulados em domínios externos aos jurídicos. Novamente, considerações medicalizantes aparecem em lugar privilegiado: a associação entre "espiritismo" e perturbações mentais é reiteradamente feita pelos juízes em suas sentenças e posicionamentos. Mas parece haver uma diferença em relação ao contexto no qual os artigos do Código

Penal foram formulados. Os discursos e argumentos médicos apresentam-se agora com uma nitidez suficiente para distingui-los do discurso jurídico ou meramente jornalístico, passando a ser citados e utilizados pelos juízes como referências valiosas e autorizadas. Sigamos, então, o exemplo dos juízes e nos inteiremos sobre o que diziam os médicos a respeito do "espiritismo".

5. *Entre a Fisiologia e a Patologia: O "Espiritismo" e seus Fenômenos*

Que tipo de discurso - baseado em que pressupostos, utilizando que concepções e produzido por que agentes sociais - a Medicina brasileira do começo do século elabora a propósito do "espiritismo"? Em comparação com o período abordado pelo capítulo anterior, uma diferença se impõe logo de início: o "espiritismo" deixa de ser apenas uma forma dentre outras de "charlatanismo" e torna-se, ainda que precariamente, objeto de uma análise propriamente médica. É bem provável que isso tenha sido, em grande parte, resultado de uma demanda surgida a partir de advogados e juristas, carentes, como se disse mais acima, de justificativas bem fundadas para constituir sua condenação ao "espiritismo". Não é sem razão que os discursos médicos acerca do "espiritismo" - como veremos - tenham alimentado pretensões judiciárias ou tenham mesmo sido formulados por personagens que transitavam entre os dois domínios. Depois de completarmos a incursão pelo pensamento médico, voltaremos a falar sobre a relação entre os dois discursos, buscando localizar conveniências e incompatibilidades.

Aproveitemos a referência feita pelo juiz Eliezer Tavares em sua sentença no processo contra Domingos Filgueiras: ela nos servirá como uma via de entrada para as concepções e debates que poderão ser encontrados no discurso médico produzido na passagem do século. *Tratado de Hypnotismo* foi escrito por um médico chamado Francisco Fajardo. O trabalho foi originalmente apresentado em 1889 para a obtenção de doutoramento na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, sendo publicado logo em seguida. Mas o título de "tratado" só lhe é conferido em sua segunda edição, datada de 1896, época em que seu autor era professor assistente da cadeira de Clínica Propedêutica na Faculdade de Medicina e também chefe do Laboratório Bacteriológico Federal. O *Tratado* está dividido em três partes: uma dedicada ao "histórico" da hipnose, outra a sua "atualidade" e uma última a suas "aplicações". É a parte referente ao "histórico" da hipnose que mais ajuda a situar a obra do Prof.Fajardo. O texto remonta a épocas imemoriais, procurando demonstrar a longevidade da crença em uma "força magnética", presente nas antigas civilizações tanto do Oriente quanto do Ocidente e neste preservada por várias doutrinas, sistemas e práticas. A primeira ruptura nessa história acontece com Mesmer, criador do "magnetismo animal" (1775), doutrina baseada em uma "animalização do antigo fluidismo universal" e depois transformada em diversão em "bancas de feiras" da Europa do começo do século XIX. O segundo marco fundamental teriam sido as teorias de Braid (1842), que oferecem uma explicação efetivamente "científica" dos fenômenos da esfera do magnetismo, explicação que é aperfeiçoada e levada a termo a partir de 1875 na França por Liebault, Ribot, Richet, Charcot, Bernheim e outros.

O esquema claramente teleológico do Prof. Fajardo revela ser sua principal inspiração o conjunto de teorizações, categorias e personagens relacionadas a assim denominada "psicologia fisiológica francesa" - tema do trabalho de Barberis (1992). Trata-se de um movimento intelectual ligado à história da Psicologia, inaugurado pelos trabalhos de Ribot na década de 1870 e que dominou o mundo acadêmico até o fim do século. Em torno desse movimento, reuniram-se as pesquisas de vários psicólogos e médicos, a realização de congressos, a formação de sociedades e a publicação de livros e periódicos⁴⁴. Como sistema de pensamento, a "psicologia fisiológica" constitui-se basicamente em contraposição a correntes ecletistas e espiritualistas que dominavam a Psicologia até meados do século XIX. Ribot e os outros, influenciados, de um lado, pela "association psychology" inglesa e, de outro, pela "psicologia experimental" alemã, propunham o desligamento da Psicologia da Filosofia e sua aproximação com a Fisiologia, disciplina médica. Entendida dessa maneira, a Psicologia teria como objeto os "fatos de consciência"; isto é, não a "alma" ou o "espírito", mas o "sistema nervoso" em seus fenômenos mais elementares, procurando percorrer os caminhos que levavam das sensações aos atos motores. A "consciência", ao invés de designar uma entidade autônoma ou um atributo do ser, aparecia como o produto complexo de fenômenos mais simples, um estado que despontava dentre a rede de estímulos e respostas na qual se emaranhava o "sistema nervoso"⁴⁵.

De outro ponto de vista, as elaborações filiadas à "psicologia fisiológica" constituíram o resultado de um acúmulo de discussões em torno de casos de dupla ou múltipla personalidade e do tema mais geral da "desposseção de si". Mudanças inexplicadas de comportamento, fenômenos sonambúlicos, amnésias temporárias, distúrbios da percepção e da sensação, o efeito de sugestionamentos, o comportamento irracional das multidões - eram debates e mistérios para os quais os psicólogos pretendiam oferecer suas respostas, apresentando-as como mais plausíveis e científicas do que outras. Essas respostas reafirmavam a idéia da consciência como um "fenômeno intermitente", supondo que boa parte das atividades humanas tivessem um caráter reflexo e automático. Como conclui Barberis (1992):

"Em oposição à representação do homem uno, racional, indiviso da psicologia espiritualista, a psicologia fisiológica apresenta um eu dividido, múltiplo, mutante e cuja racionalidade é constantemente posta em questão". (p.239)

A história narrada pelo Prof. Fajardo em seu livro reproduz, em seus traços gerais, as genealogias que eram apresentadas pelas obras associadas à "psicologia fisiológica". As explicações fisiológicas eram tidas como reveladoras do verdadeiro caráter dos fenômenos reivindicados pela doutrina do "magnetismo", remetendo esta para um período anterior e superado. Do mesmo modo, fenômenos mais antigos, como as "epidemias de possessão demoníaca" do final da Idade Média ou as práticas imemoriais dos fakires egípcios, eram reinterpretados à luz de "teorias científicas". No caso das práticas e doutrinas

⁴⁴ Os principais nomes da "psicologia fisiológica", na França, foram Ribot, Richet, Liebault, Taine, Janet, Charcot, Binet e Bernheim. Havia várias revistas associadas ao movimento, sendo as mais importantes: *Revue Philosophique* (1876), *L'Année Psychologique* (1894) e *Journal de Psychologie Normale e Pathologique* - a segunda delas serviu, inclusive, de inspiração a *L'Année Sociologique*, revista do grupo ligado a Durkheim.

⁴⁵ Quanto aos pressupostos, temas e campo de articulação conceitual subjacentes à noção de "sistema nervoso", v. Duarte (1988).

associadas a Mesmer, elas não eram exatamente coisa do passado: na França do final do século elas possuíam muitos seguidores, dispersos, com certeza, entre as "barracas de feira", mas também reunidos em sociedades e congressos ativos. De um modo ou de outro, seguindo tendências mais "fluidistas" ou mais "animistas", esses seguidores preservavam o principal legado de Mesmer: a crença nos poderes curativos humanos e uma imagem da pessoa humana essencialmente vitalista ou animista⁴⁶. Localizar no passado doutrinas e explicações que tinham representantes contemporâneos era uma estratégia legitimadora recorrentemente utilizada pelos psicólogos. Como esses representantes insistiam em se fazer presentes, outros argumentos eram acionados, como a acusação de charlatanismo ou exercício ilegal da medicina.

Na verdade, os próprios psicólogos tinham suas divergências. Uma foi particularmente expressiva: a que opunha a "Escola da Salpêtrière", chefiada por Charcot, ao grupo de Nancy que tinha em Bernheim o seu representante mais saliente. Boa parte do trabalho de Charcot foi dispendida em estudos e experiências sobre a "histeria", classificada por ele como uma neurose, isto é, um distúrbio ao nível da funcionalidade do sistema nervoso cujas sintomas formavam um complexo de perturbações da motilidade, da sensibilidade e dos sentidos. Fundamentada sempre em algum tipo de "predisposição hereditária", a "histeria" poderia se manifestar a partir de um acidente psicológico ou físico, atingindo especialmente as mulheres. Foi em função do estudo e do tratamento dessa perturbação que Charcot passou a considerar a utilização de técnicas de hipnose em suas pacientes. Englobando uma progressão constante de estados nervosos (catalepsia, letargia e sonambulismo), a hipnose atingia seu desenvolvimento mais perfeito nos doentes "histéricos", servindo tanto como um meio de demonstração como de tratamento dessa neurose. O "automatismo" que caracterizava os padrões comportamentais dos hipnotizados tornava possível a ação do hipnotizador através da "sugestão".

Bernheim, por sua vez, tentava provar que qualquer pessoa poderia ser hipnotizada. Ao invés de ser um sintoma de predisposições neuróticas, a hipnotização apontava, ao contrário, para uma propriedade do espírito humano, designada pelo termo "sugestibilidade". O efeito do sono hipnótico, aliás considerado idêntico ao sono natural, consistia em um aumento da "sugestibilidade": o cérebro passaria a um estado tal que a idéia sugerida se imporia com uma força extraordinária e determinaria o cometimento do ato correspondente. A forma como o grupo de Nancy considerava o tema da sugestão conduziu logicamente a uma preocupação judiciária, na medida em que crimes poderiam ser cometidos a partir de instruções ordenadas por um hipnotizador. Nesse caso, manteria o indivíduo responsabilidade por seus atos contrários à lei? Em outro sentido, a idéia de "sugestão" trazia implicações terapêuticas,

⁴⁶ V. Barberis (1992), que traça uma história das teorias mesmeristas e seu desenvolvimento durante o século XIX. O sistema mesmerista baseava-se sobre a categoria de "fluido" - "espécie de princípio universal, natural mas supra-orgânico, cuja função era unificar todos os aspectos do real" (p.46). Doença e cura eram explicadas por modificações na economia desse fluido na fisiologia humana. A partir de 1815, concepções "animistas" (cura proporcionada pela vontade do magnetizador) passam a disputar espaço com as "fluidistas" e dão origem às práticas de "sonambulização" (associadas com lucidez clarividente). Durante todo o século XIX e em vários países da Europa, magnetizadores e sonâmbulos serão encontrados em exposições teatrais e, a partir de 1850, em gabinetes de consultas. Mesmeristas e magnetistas também eram presença constante nos congressos espíritas e espiritualistas do final do século.

mas o escopo de sua ação era considerado muito mais amplo do que a "Escola da Salpêtrière" estava disposta a aceitar.

De consequências mais estrondosas, as teorias associadas ao grupo de Nancy gozaram de certo prestígio até o início da década de 1890. Suas implicações judiciárias, entretanto, não foram bem recebidas pelas instituições e funcionários do Direito. Dez anos depois, mesmo os discípulos de Charcot começavam a afastar a hipnose das clínicas e dos laboratórios, por se considerá-la um método pouco sujeito ao controle dos experimentadores. No Rio de Janeiro, o grande divulgador da hipnose e mestre de vários discípulos foi o médico Érico Coelho, professor da Faculdade de Medicina. Érico Coelho apresentou à Academia Imperial de Medicina, em janeiro de 1887, uma memória sobre a cura do beribéri pela sugestão hipnótica que mereceu menção no discurso anual do presidente daquela associação. Nos anos seguintes, o assunto ganha prestígio, fazendo proliferar o número de teses a seu respeito nas Faculdades de Medicina do Rio e da Bahia, algumas tendo sido até publicadas⁴⁷. Outra prova desse prestígio são os trabalhos apresentados nos Congressos de Medicina e Cirurgia realizados em 1889 no Rio de Janeiro e em 1890 em Salvador⁴⁸. Fajardo lembra em seu livro como, nessa época, as obras de Binet e de Bernheim circulavam de mão em mão, sendo devoradas com satisfação. Será exatamente nesse efervescente contexto que surgirão as primeiras formulações mais específicas sobre os fenômenos relacionados ao "espiritismo".

Pelo que se pode perceber através dos títulos das teses e trabalhos brasileiros sobre hipnose e sugestão, bem como das pequenas resenhas sobre alguns deles encontradas, havia um debate cujas linhas de discordância seguiam, embora sem a mesma definição, aquelas produzidas no cenário francês. Havia, então, aqueles mais afinados com a "Escola da Salpêtrière" e outros que preferiam as idéias do grupo de Nancy. Dentre estes, está o trabalho do próprio Francisco Fajardo⁴⁹, que é mais propriamente um tratado sobre a "sugestão" do que sobre o "hipnotismo". Prova disso é que a "sugestão" pode ser exercida, segundo ele, tanto no estado hipnótico, como no estado de vigília. Teríamos assim a "sugestão hipnótica", a "persuasão" (sugestão em estado de vigília) e a "sugestão mental" (transmissão do pensamento). O estado hipnótico não depende e nem induz a nenhuma condição mórbida; representa um

⁴⁷ Segue-se uma lista de teses apresentadas entre os anos de 1888 e 1884 nas Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia (cf. Fajardo, 1896 e Silva, 1901): Cunha Cruz, *Hypnotismo e sugestão com aplicação a tologia* (RJ, 1888); Peixoto de Moura, *Physiologia patologica dos phenomenos hypnoticos* (Rio, 1888); Felipe Jardim, *Physiologia patologica dos phenomenos hypnoticos* (Rio, 1888); Carneiro Ribeiro, *Perturbações psychicas no dominio da hysteria* (BA, 1888); Afonso Alves, *Das suggestões no tratamento das doenças psychicas* (BA, 1888); Ferreira de Andrade, *Das suggestões no tratamento das doenças psychicas* (BA, 1888); Santos Cruz, *O hypnotismo e o livre arbitrio* (BA, 1888); Landulpho de Magalhães, *Hypnotismo e livre arbitrio* (BA, 1889); Lopes de Mendonça, *Do hypnotismo e seu valor therapeutico* (BA, 1889); Edmundo de Oliveira, *Do hypnotismo e da suggestão com applicação á tologia* (Rio, 1890); Alfredo de Magalhães, *O hypnotismo e sua applicação á clinica* (BA, 1891); Alves Pereira, *Das suggestões no tratamento das molestias psychicas* (BA, 1892); Antonio Barreto, *Da psychotherapia suggestiva* (BA, 1893); Alberto Seabra, *A memória e a personalidade* (Rio, 1894).

⁴⁸ Entre esses trabalhos, estavam o de Érico Coelho, sobre "suggestões hypnoticas"; o de Alfredo Barcellos, sobre beribéri; o de Aureliano Portugal, sobre "medicina suggestiva"; e o de Francisco Fajardo, sobre "perturbações oculares da hysteria" (1889); o de Nina Rodrigues, sobre "abasia choreiforme epidemica; e o de Alfredo Brito, também sobre "astasia-abasia" e sua "cura pela hypnose" (1890).

⁴⁹ Sua posição é bem explícita: "Em Nancy percebe-se que a sciencia está agitada de um sopro de progresso indomito, que se vai transformando [...]; enquanto na Salpêtrière as formulas abstractas vão limitando e embaraçando o caminhar da sciencia" (Fajardo, 1896:78).

conjunto de modificações de ordem puramente fisiológica cuja especificidade consiste na produção de um estado mais favorável à aceitação de sugestões.

Fajardo parte, então, do princípio de que "todo o mundo é variavelmente sujeito a influencias hypnogenicas" (p.76), passando a discutir os fatores que influem ou determinam o grau de susceptibilidade característico de um ou outro indivíduo. Afora alguns fatores estritamente orgânicos (menor idade, raça branca, "discrasias sanguíneas", etc.), favoreceriam a hipnotização todos os estados (embriaguez, entorpecimento, sonolência) ou condições (nevropatias em geral, o que exclui a alienação) capazes de produzir algum grau de inconsciência, diminuindo a atividade cerebral. No limite, segundo Fajardo, não haveria ninguém completamente insusceptível à hipnose, tudo sendo questão de habilidade do hipnotizador e de conveniência do método empregado. Mais importante do que esta discussão é, na verdade, a demonstração das potencialidades terapêuticas da sugestão, de suas aplicações como "psychotherapia ou medicina sugestiva". E aqui novamente a adesão às idéias do grupo de Nancy tornam-se explícitas, pois a hipnose poderia ser utilizada não só no caso da "histeria" ou de "afecções puramente nervosas", mas ainda nas moléstias de ordem orgânica. Não ficam claros os mecanismos pelos quais se efetivaria a cura nesses casos⁵⁰, mas o fato é que são apresentadas inúmeras observações - retiradas da clínica de diversos médicos cariocas - onde a hipnotização é aplicada com sucesso no tratamento de doenças como otite, uretrites, perturbações gastro-intestinais e dermatoses.

Fajardo dedica um capítulo de seu livro ao "espiritismo". O assunto não ocupa um lugar privilegiado no plano da obra, sendo mesmo prescindível para a argumentação. Mas o fato de ter dado motivo à elaboração de um capítulo - que, significativamente, não existia na edição original - parece ser uma demonstração de que o assunto tinha se imposto como algo digno de uma problematização. A frase que resume suas conclusões é a seguinte: "A quasi totalidade dos phenomenos espiritas se tornam explicaveis pela doutrina das variações e alterações da consciência" (1896:315). Há, na sentença, uma hesitação indisfarçada, indicação dos limites heurísticos das concepções de Fajardo. Já na introdução geral da obra existe uma referência a "sciencias ocultas" e a fenômenos de "clarividência" e de "telepatia" cuja explicação estaria fora dos domínios do conhecimento sobre a hipnose. No capítulo sobre "espiritismo", fica claro que Fajardo acredita na positividade daqueles fenômenos, citando em seu abono o testemunho de vários cientistas europeus, mas ficamos sem uma posição sobre o mecanismo de produção de tais fatos⁵¹.

E o que então pode ser explicado conforme os conhecimentos sobre a hipnose? Os fenômenos de "escrita automática", como é caso da "psicografia espírita" e congêneres, que seriam, segundo o autor do *Tratado*, produtos do "automatismo cerebral" e de "sugestões" operadas por um terceiro ou pelo próprio indivíduo. Ou seja, não se trata de simulações, mas de um estado alucinatório, em que a ilusão dos sentidos convence o indivíduo de não ter sido ele o autor da mensagem por ele próprio escrita. Ao se

⁵⁰ Fajardo fala na "influência do cérebro sobre as funções orgânicas"; menciona também "moléstias por imaginação". Parece estar mais preocupado, contudo, em demonstrar a existência de casos envolvendo a cura de tais ou quais doenças pela sugestão.

⁵¹ Silva (1901) denomina tal área de estudos de "fenômenos transcendentais do hypnotismo".

referir às sessões espíritas, um discípulo de Fajardo assim se pronuncia: "as pessoas que assistem a essas sessões, e particularmente os médiuns, executam inconscientemente, automaticamente actos realmente allucinatorios" (Silva, 1901: 101). São, portanto, os "fenômenos" associados à mediunidade aqueles privilegiados por esse discurso; uma de suas implicações é exatamente produzir uma teoria sobre o "médiun", reconhecendo existir a possibilidade de não se tratar de um fraudador. Nos termos de Fajardo:

"[...] hoje é sciencia corrente⁵² que há no medium um estado de consciencia secundária ou inferior, de subconsciência, dentro do qual ele pratica todos os atos que depois no estado de consciencia superior, mais lucida, não reconhece como seus, atribuindo-os a um ente especial [...]" (p.306).

O "espiritismo" volta a ser assunto em outro capítulo - "Hypnotismo e Criminalidade" - onde Fajardo elabora uma já esperada discussão sobre a possibilidade dos crimes por sugestão. Novamente, uma posição sobre o assunto é constantemente adiada por uma complexificação do debate e acaba, ao final, não nos sendo oferecida. De uma coisa, entretanto, o autor tem certeza: o hipnotismo e a sugestão, se estiverem em mãos erradas, podem causar grandes "desastres à sociedade". Nesse sentido, recomenda a prudente adoção de medidas preventivas, visando reservar o uso da hipnotização aos médicos (no caso de fins terapêuticos, tal como prescreve o Art.156 do C.P.) e a pessoas idôneas e responsáveis (no caso de fins experimentais). Parte necessária dessas medidas seria um trabalho de inspeção, por parte das instituições governamentais, a todas as sociedades espíritas e de magnetismo, incluindo nisso a proibição de exposições teatrais e do sonambulismo com fins terapêuticos. Para justificar essas medidas, Fajardo acusa sonâmbulos e magnetizadores de exploradores da boa fé alheia, indivíduos oriundos das classes mais baixas, cujas práticas não representariam mais do que uma mistura de "fenômenos grosseiros" com "lograções e agilidades toscas". Entre os "espíritas", há os de boa fé, mas a maioria não procura senão "a exploração dos néscios", causando aos sócios "algumas manifestações nervosas de mais [...], ou lançando-lhes alguns mil réis do bolso para fora".

Os argumentos de Fajardo acerca do "espiritismo" se desenvolvem, por conseguinte, em dois níveis. Os fatos que lhe estão associados - e no centro deles a mediunidade - passam a merecer uma consideração específica, que os torna objeto de uma "psicologia". Ocorre aqui algo como uma "fenomenização" do "espiritismo", cujo efeito consiste em isolá-lo tanto do argumento que o remete para a necessária fraude quanto da própria doutrina defendida pelos espíritas. Essa "autonomização" é, sem dúvida, relativa e limitada, pois os fenômenos do "espiritismo" recebem o mesmo estatuto que a possessão demoníaca e as curas religiosas. O mais importante, entretanto, é que se admite a possibilidade de tais fenômenos movimentarem forças cujos efeitos podem produzir os resultados reivindicados pelos próprios espíritas - isto é, a cura de doenças.

⁵² A "sciencia" de que Fajardo fala são as concepções de Taine, Richet, Binet e outros autores por ele citados no decorrer do capítulo.

"[...] si fosse conhecido o caminho mysterioso que conduz do estado consciente ao sub-consciente [...], o espiritismo serviria hoje de tratamento e base de estudos psychologicos experimentaes, e não de capa de charlatanismo, curandeirismo ou a ingenuos occultistas bisonhos" (Fajardo, 1896:311).

São, enfim, os obstáculos do inexplicado, mas principalmente a utilização condenável que se faz desses fenômenos que tornam o "espiritismo" algo prejudicial à sociedade. É nesse segundo momento, que contempla os usos e os fins de um "fenômeno", momento por assim dizer "sociológico", que cabe a desqualificação do "espiritismo", visto estarem seus grupos orientados por exploradores da boa fé e da propriedade alheias. Em mãos erradas, a positividade dos "fenômenos" passa por uma espécie de contaminação por artifícios - fraude e exploração - que lhes são externos.

Se a obra de Fajardo pode ser perfeitamente perfilada às concepções do grupo de Nancy, não podemos fazer o mesmo para o caso da Salpêtrière. Não encontramos nem a mesma fidelidade, nem a existência de um grupo mais ou menos delineado, com referências e interlocuções comuns. O certo é que médicos como Nina Rodrigues e Franco da Rocha utilizarão a categoria "sugestão", e a partir dela se ocuparão do "espiritismo" para chegar a conclusões bem distintas daquelas presentes no trabalho de Fajardo. É essa diferença que necessita ser tornada inteligível e é sua apreensão que nos leva para caminhos que não se limitam aos domínios da Psicologia. Pela sua importância em termos de história do pensamento social e pela influência que desenvolveu sobre as formulações antropológicas, preferi dar maior ênfase à obra de Nina Rodrigues. E em se tratando de Nina Rodrigues, muito pouco justifica que lhe chamemos de "Charcot brasileiro". Médico, foi a sociedade que mais chamou sua atenção. Como bem demonstrou Mariza Correa (1982), suas preocupações estavam sempre referidas à questão da nação brasileira, suas condições de formação e sua viabilidade, ainda que isso se manifestasse no tratamento de assuntos mais específicos - como os costumes e a religiosidade dos negros ou as relações entre Medicina e Direito. Vista retrospectivamente, a atuação de Nina Rodrigues cobre não só os campos da Medicina, da Psicologia ou da Psiquiatria, mas também do Direito e da Antropologia. Crenças, mentes, corpos e leis, tudo sofreu o seu crivo e a sua avaliação.

Suas rápidas e poucas considerações sobre o "espiritismo" resultam da utilização da categoria de "sugestão" para a compreensão de fenômenos sempre mais abrangentes. Observemos como tal categoria aparece em um texto apresentado no III Congresso de Medicina e Cirurgia (Salvador, 1890), onde Nina Rodrigues procura diagnosticar uma doença cujos sintomas se caracterizam por distúrbios motores semelhantes aos causados pelo beriberi e que adquiriu forma epidêmica em todo o Nordeste entre os anos de 1877 e 1884⁵³. Tratar-se-ia, segundo o trabalho, da "abasia choreiforme", moléstia classificada por Charcot como pertencente ao grupo das "manifestações histéricas". Para explicar as razões pelas quais essas manifestações adquiriram caráter epidêmico, recorre-se à idéia de "sugestão mútua", ou de "contágio por imitação". Mas esse suggestionamento seria insuficiente se não existisse uma certa "predisposição", localizada por Nina Rodrigues em um complexo de fatores que incluíam desde a

⁵³ O texto em questão é "A Abasia Choreiforme Epidemica no Norte do Brasil", publicado em Nina Rodrigues (1939).

insatisfação política e as influências morais do escravismo até a falta de pureza das crenças, fatores presentes em todo o país mas agravados pelas condições climáticas e sanitárias do Nordeste.

A utilização da categoria de "sugestão" é recorrente em vários pontos da obra de Nina Rodrigues, sempre associada à existência de algum tipo de "predisposição", espécie de "terreno" sobre o qual um sugestionamento ganha condições de eficácia. Isso está diretamente relacionado com um traço mais geral dessa obra: a atenção sobre as desigualdades humanas e a produção de uma "ciência da diferença" dedicada a relacionar necessária e permanentemente o social ao biológico (Correa, 1982). Formulando suas questões nesses termos, o médico baiano deixava evidente a influência de pensadores como Lombroso e Lacassagne, sem esquecer suas frequentes remissões a autores como Tylor, Tarde e os expoentes da "psicologia fisiológica". Em relação a Lombroso, Nina Rodrigues compartilhava tanto de seus postulados biodeterministas quanto de sua perspectiva evolucionista⁵⁴. O exemplo mais familiar (pelo menos para os antropólogos) da utilização desses postulados e perspectivas é a discussão encetada para explicar o "estado de possessão" nos candomblés baianos (Nina Rodrigues, 1935). Em primeiro lugar, é afastada a possibilidade de que tais fenômenos fossem necessariamente fruto de farsa ou simulação. A "possessão de santo" - em seus múltiplos graus, que variariam desde o "delírio prolongado" até a "simples excitação" - derivaria, ao contrário, de "estados de sonambulismo provocado" (p.109), envolvendo desdobramento e substituição de personalidade, além de alucinações e amnésia completa. A música, a dança, as palavras do pai-de-santo formariam um "sistema de impressão", comparáveis às técnicas dos mais "modernos hipnotizadores". Citando P.Janet (um dos discípulos de Charcot), Nina Rodrigues afirma a relação do "sonambulismo provocado" com a "histeria" - sustentando, portanto, a base patológica das manifestações de possessão. Ou seja, para que a "hipnotização" efetivamente ocorresse e a "possessão" se desse, deveria haver um "terreno patológico" localizado na psicologia humana. A julgar pela discussão que se segue, havia toda uma teorização dedicada a refutar a possibilidade do desenvolvimento da "histeria" em indivíduos da raça negra. A argumentação de Nina Rodrigues, contudo, não é apenas uma tentativa de provar o contrário, mas tem como principal implicação uma "histericização" do negro. Isto é, propõe-se a idéia de uma histeria *sui generis*, conformada pelo "fraco desenvolvimento intelectual" e a "sugestibilidade" que intrinsecamente caracterizariam a raça negra⁵⁵.

Na mesma obra, Nina Rodrigues menciona a influência que "as práticas espíritas e a cartomancia" receberiam do fetichismo africano (1935:194). Mas é em outro trabalho que encontramos a demonstração de que suas conclusões sobre a "possessão de santo" poderiam ser aplicadas à

⁵⁴ Lombroso propôs a teoria do *homo criminalis*, ou seja, o criminoso como uma variação biotipológica da espécie humana, a partir da qual erigiu uma nova concepção do Direito Penal disposta a questionar o livre-arbítrio humano como princípio válido no planejamento da ordem social. V. Correa (1982), Carrara (1988) e Pick (1989).

⁵⁵ O autor utiliza como prova da existência de casos de histeria em negros a epidemia de "abasia coreiforme" que estudara anos antes, "manifestação histerica" que atingia principalmente indivíduos de cor. Além disso, a julgar pelas referências que aparecem em seu texto, Nina Rodrigues não raramente se utilizava da hipnose para fazer com que negros e negras assumissem, em seu consultório, o comportamento de seus "orixás".

"mediunidade" dos "espíritas"⁵⁶. Aí o médico baiano está preocupado com o caráter patológico que se manifesta nas atitudes de coletividades impulsionadas pelo que denomina "estado de multidão" - "um estado de exaltação passional colectiva onde desaparece o controle da vida cerebral, e com ele, a personalidade consciente e o discernimento" (p.89). Um dos casos por ele comentados diz respeito às práticas bizarras de uma "seita espírita" de Taubaté (envolvendo "delírios", "sacrifícios", "imundícies", "torturas", "procissões") - uma "epidemia doméstica de loucura" em que ficam novamente evidentes tanto o papel da "sugestão colectiva" para a conformação do fenômeno quanto a necessária existência de "predisposições" ou mesmo anomalias mentais entre os membros do grupo:

"[...] os individuos predispostos, tendo apresentado o mesmo delirio quando colocados sob a influência e a pressão de um meio extremamente suggestivo, o extrahiam evidentemente de condições mentaes diversas. Alguns eram talvez verdadeiros alienados, muitos eram degenerados ou simplesmente neuropathas que receberam o delirio por contagio mental; a maior parte era certamente de hystericos" (p.114).

A narrativa do episódio foi retirada de um opúsculo escrito em 1896 pelo psiquiatra Franco da Rocha, na época diretor do Hospital Juquery em São Paulo. Além da narrativa da "epidemia religiosa de Taubaté", o psiquiatra traz dados sobre a internação de frequentadores de práticas "espíritas" no hospício do qual era diretor. Tais práticas são vistas como verdadeiras fábricas de emoções perigosas, capazes de provocar em pessoas "histéricas" a explosão de "ataques convulsivos" e "acessos de mania transitória", que em alguns casos evoluíam para o "delirio sistematizado dos degenerados"⁵⁷. Em outro trabalho (Franco da Rocha, 1904), escrito significativamente como um guia para médicos e juizes, o mesmo psiquiatra lembrou "os perigos das sessões espíritas", colocando o "espiritismo" - pelo seu poder sugestivo e as fortes emoções suscitadas por suas práticas - dentre os "fatores desencadeadores" de moléstias mentais em indivíduos "predispostos" ou "degenerados".

Pelo que pudemos notar, a utilização da noção de "sugestão", nas obras de Nina Rodrigues e de Franco da Rocha, aparece recorrente e necessariamente articulada às categorias de "predisposição" e de "degeneração"⁵⁸. O que revela que seu discurso sobre o "espiritismo" estava mais referenciado pelas concepções de uma "psiquiatria" do que de uma "psicologia". "Degeneração" é uma categoria que surge no contexto dos saberes psiquiátricos europeus e passa a ser por eles utilizada a partir da metade do séc.XIX para designar anomalias hereditárias que faziam de seus portadores tipos antropológicos desviantes, caracterizados por sistemas vitais constitucionalmente mal conformados e funcionalmente alterados. Ela é a herdeira e sucessora de uma outra categoria nosológica, a de "monomania". Sendo uma afecção que, por sua definição, comprometia apenas parte das funções cerebrais, o surgimento da "monomania" correspondeu uma ruptura com a concepção que associava doença mental ao modelo de

⁵⁶ Trata-se de "A Loucura das Multidões - Uma contribuição para o estudo das loucuras epidêmicas no Brasil", incluído em Nina Rodrigues (1939). O trabalho foi originalmente publicado em 1901 nos *Annales de Medicine e Psychologie-Legal*.

⁵⁷ Os dados provêm de uma resenha oferecida por Viveiros de Castro (1900) e não do próprio livro de Franco da Rocha (Série O *Asylo de Alienados de S.Paulo - Estatísticas e Apontamentos*, ano de 1896), ao qual não pude ter acesso.

⁵⁸ Nina Rodrigues (1935) cita o caso de uma negra que é "histérica", a exemplo da mãe que, além do mais, é "degenerada".

sujeito delirante, o qual havia se tornado anacrônico frente às necessidades do aparelho judiciário (confrontado com casos de crimes enigmáticos) e pelas modificações introduzidas nas instituições asilares (voltadas desde então para a recuperação de um "doente"). Por outro lado, a utilização do conceito de "monomania" marca também o início de um processo de "individualização" do alienado, no sentido de que sua doença passa a ser vista menos como um estado e mais como uma condição, uma morbidez inscrita na psicologia do doente e manifesta no excesso e na anormalidade de seus atos.

A categoria de "degeneração" - através de sua associação com a noção de "sistema nervoso" e seu corolário de uma "totalização" físico-moral dos indivíduos - radicalizou esse processo de "individualização". Os sinais da "degeneração" eram trazidos pelos indivíduos em sua história individual e familiar (doenças nervosas, comportamentos extravagantes) e em seu corpo (deformações anatômicas e fisiológicas). Características biológicas e padrões de comportamento e de moralidade aparecerão cada vez mais associados em torno de condutas socialmente consideradas desviantes. O que havia surgido para consolidar a transformação do "louco" em um "doente mental" - e assim supor a possibilidade de seu "tratamento" - converte-se em anomalia inata e constitutiva; obrigando aos psiquiatras deslocarem o foco de seu investimento do tratamento para a prevenção. E o que havia surgido para auxiliar o Direito em seu papel de punir os indivíduos supondo-os responsáveis por seus atos, torna-se, pela patologização extensiva dos comportamentos, um empecilho e um estorvo; os psiquiatras invadem os tribunais para provar que muitos crimes não passavam do sintoma de uma alienação mental (Foucault, 1977). Daí os "degenerados", segundo Carrara (1988), terem ficado conhecidos na literatura médica como os "semi-loucos", não sendo nem propriamente passíveis de punição, nem propriamente tratáveis.

Nesse mesmo trabalho, Carrara mostra como o conceito de "degeneração" serviu para marcar a posição de Nina Rodrigues no caso do homicida Custódio Serrão (Rio de Janeiro, 1902), que gerou um grande debate médico-legal. Não tivemos nada parecido em se tratando de práticas ou crimes associados ao "espiritismo", mas poderíamos levantar algumas suposições a partir da apreensão das diferenças presentes nesse debate articulado em torno da categoria de "sugestão" e das implicações de cada uma das posições consideradas para o sistema de punição legal de criminosos. De um modo geral, o "espiritismo" passa por uma espécie de "psicologização" que tem um duplo corolário: (a) uma "fenomenização" por oposição ao modelo da fraude e (b) uma "autonomização" que o torna digno de um discurso "fisiologizante" que, é importante notar, nada deve à doutrina que seus adeptos lhe associam. Igualmente geral é a existência de pretensões "sociologizantes", expressas em orientações jurídicas e na análise de situações envolvendo coletividades humanas. Mas, no caso de Nina Rodrigues e de Franco da Rocha, seu discurso se propõe também como diagnóstico, produzindo-se a "patologização" daqueles "fenômenos". O seguinte comentário de Nina Rodrigues, aplicável a todo tipo de "estado de multidão", esclarece bem a distância que há entre seu pensamento e o de Fajardo: "[...] o contágio mental não manifesta um simples estado hypnotico, mas provoca uma verdadeira doença" (1939:115).

Daí podermos chamar "alienistas" aos que constróem a associação "sugestão-predisposição-doença mental", por contraposição aos "hipnólogos", cujo conjunto de associações abrange "sugestão-fisiologia-terapêutica". A idéia de que esses discursos produzem "psicologias" e "sociologias" pode ser levada adiante para a aprofundarmos a apreensão das diferenças. No esquema proposto pelos "hipnólogos", "psicologia" e "sociologia" designariam níveis distintos e até certo ponto hierarquizados: as "práticas espíritas", na medida em que envolvem "sugestão", podem efetivamente operar curas, ainda que seus protagonistas sejam "charlatães" ou "exploradores" e por isso não devam andar soltos nas ruas. O mais importante é que suas práticas não são imediatamente remetidas nem para o domínio da "ilusão" e da "farsa", nem para o registro do patológico; podem ser perigosas justamente porque envolvem forças poderosas e eficazes. É essa distinção de níveis que deixa de existir quando nos voltamos para as concepções dos "alienistas": sua "psicologia", sem deixar de ser uma "fisiologia", já se constitui como "sociologia". Pois que fatores constituiriam "predisposições"? Caso tomemos o pensamento de Nina Rodrigues, certamente a hereditariedade e a raça. Mas não só, pois que ele faz questão de incluir entre aqueles fatores a miséria, as causas de esgotamento físico, certas doenças, intoxicações, vícios debilitantes, excessos de toda ordem, etc. (Nina Rodrigues, 1939). Isto é, a "predisposição" sinaliza não apenas uma anomalia orgânica, mas denota uma pertinência cultural e social desqualificante.

Estabelecidas essas distinções, podemos agora indagar: quais as implicações das teorizações propostas por "hipnólogos" e "alienistas" para o Direito em seu tratamento dos casos envolvendo a prática do "espiritismo"? Aqui torna-se necessário distinguir dois níveis. Num primeiro deles, quando contemplamos os indivíduos que, diante da lei, ocupariam o lugar de "lesados" por "práticas espíritas", o discurso médico parece não trazer qualquer nova injunção. Os "alienistas" defendiam que os indivíduos "predispostos" poderiam desenvolver uma moléstia mental a partir de seu contato com "práticas espíritas"; os "hipnólogos" associavam as "reuniões espíritas" a lugares de exploração e ilusão dos sentidos. Que "práticas espíritas" poderiam estar envolvidas com a ocorrência de prejuízos traduzidos em lesões psíquicas ou em danos à propriedade era algo reconhecido por todo jurista. Essa era também a suposição contida e explicitada no Art. 157 do Código Penal.

A novidade aparecia quando se pensava sobre a responsabilidade dos indivíduos - como os "médiuns" - que diziam agir sob a injunção de forças - no caso, "espíritos" - que lhes submetiam a vontade e lhes restringiam a autonomia. Nesse outro nível, as divergências eram mais prementes. Para o "hipnólogo", tratava-se de um fenômeno de alteração da consciência; para o "alienista", um forte sintoma de anomalia mental. Posto isto, reconhecer ou privilegiar a concepção que associava "mediunidade" à "doença mental" implicava em retirar do Direito a autonomia de decisão sobre o destino de um criminoso, obrigando-o a compartilhar com o saber médico a avaliação do grau de responsabilidade do acusado. Reconhecer, ao contrário, a mediunidade como um "estado" (e não uma "condição") sempre dava chances à consideração de outros fatores que recolocavam a decisão nos limites de uma lógica legal: afinal, o "médiun" era um explorador, um fraudador, ou não? A sentença de Eliezer Tavares no caso

Filgueiras é um bom exemplo disso: o médium até pode ser um instrumento de forças que anulam sua personalidade cotidiana, mas isso não o exime de seus atos, que só o absolvem porque não tinham como fim o proveito do exercício de uma profissão e porque não deixam transparecer intenções ou motivações criminosas.

Como não sabemos ter existido nenhuma grande discussão médico-legal sobre o estatuto da "mediunidade" em suas implicações para a lógica do sistema penal comum, parece que estamos diante de algo bem curioso. Podíamos pensar que o "médium", por ser um indivíduo que se define e é reconhecido pelos seus pares como alguém despossuído de si, deveria ter sido considerado como um dos exemplos mais evidentes de irresponsabilidade penal. E, entretanto, a que tudo indica, isso jamais foi motivo convincente para um juiz deixar de aplicar, sobre os "criminosos espíritas", a mesma lógica cabível a qualquer crime comum. Não que não tenham aventado a possibilidade contrária, como mostra a sentença do juiz Eliezer Tavares; mas parece que jamais levaram o raciocínio até suas últimas implicações. Sendo assim, parece que os argumentos médicos serviram para os magistrados, em sua prática forense, em dois sentidos bem restritos: por um lado, para reforçar as opiniões de que efetivamente o "espiritismo" poderia causar prejuízos de ordem psíquica aos seus frequentadores; por outro, para provar que lidavam com indivíduos em estados de consciência alterados, o que, no entanto, não chegava a invalidar critérios comuns e mais gerais para avaliar sua responsabilidade penal. Em ambos os casos, embora os homens da Lei incorporem contribuições produzidas a partir de um discurso médico, reservam-se sempre o direito de dar a última palavra sobre o assunto⁵⁹.

6. *A Medicina Perigosa: o Crepúsculo dos Hipnólogos*

Conveniente para o Direito, incômoda para a Medicina: eis o dilema enfrentado pelos "hipnólogos", que tiveram suas especulações e formulações gradativamente marginalizadas, no interior do campo intelectual e institucional da Medicina e da Psiquiatria. Já no final da primeira década deste século não encontramos mais "hipnólogos"; as atenções dos alunos das faculdades de medicina estão voltados para outros assuntos, o que tem a ver com o contexto internacional (desprestígio da hipnose a partir da Psicanálise), mas também com a preocupação com as questões mais prementes da "higiene pública" (Schwarcz, 1993). Pelo menos enquanto proposta autônoma, sustentada por um certo número de concepções articuladas e produzida a partir de uma prática terapêutica específica, a "terapia sugestiva" deixa de existir. Dois pontos serão considerados para justificar sua marginalização. Um primeiro tem a ver com a inserção institucional dos "hipnólogos"; o outro, com a imagem que se fez de suas concepções e práticas, imagem que as associava com saberes e práticas ilegítimos aos olhos da medicina acadêmica - como era o caso do "espiritismo".

⁵⁹ O volume coordenado por Foucault (1977) traz várias análises sobre o julgamento de P.Rivière tematizando exatamente a questão da articulação e disputa de poder entre Direito e Medicina.

Do ponto de vista institucional, a inserção dos "hipnólogos" lhes dava poucas garantias quanto à aceitação segura de suas concepções. Seu circuito restringia-se basicamente a um ambiente acadêmico e clínico; isso era muito pouco para quem desejava fazer escola tratando da psicologia humana e mesmo interferindo na disposições legais⁶⁰. O contraste com o caso de Nina Rodrigues é radical. Professor da cadeira de Medicina Legal na Faculdade de Medicina de Salvador (1894-1906), foi ele o principal responsável pela legitimação dessa especialidade médica no Brasil a nível acadêmico e profissional, insistindo sobre o caráter experimental desse saber e sua articulação com as atividades judiciárias. Tratava-se, enfim, de bem delinear a figura do "perito médico" como um auxiliar da Justiça e um guia para a Legislatura. A atuação de Nina Rodrigues, além do mais, não se restringiu à docência, mas desdobrou-se em uma intensa atividade intelectual publicizada aqui e no exterior, na criação e colaboração com associações profissionais e na proposição e avaliação de legislações. Aos poucos, seus discípulos ou pessoas influenciadas por suas idéias invadiriam as cátedras das faculdades de Medicina e Direito, os gabinetes e institutos médico-legais e instituições como os "manicômios judiciários". Sua influência também se faz sentir no campo da Psiquiatria, através de nomes como Juliano Moreira e Afrânio Peixoto (este também um médico-legista)⁶¹. Franco da Rocha, como se disse, era diretor do manicômio paulistano e no momento em que está escrevendo sobre o "espiritismo" a Psiquiatria atravessa um período de efervescência: o Estado reformula o sistema de assistência aos alienados, várias associações profissionais são criadas pelos psiquiatras e a disciplina consolida-se nos currículos das faculdades de medicina. Enfim, Nina Rodrigues e Franco da Rocha não só estavam nos espaços correspondentes ao discurso que formulavam, como, especialmente no caso do primeiro, legariam discípulos para a posteridade. Isso já seria o bastante para justificar sua dominância em se tratando de questões psicológicas e psiquiátricas e de fenômenos situados - como o "espiritismo" - entre a Medicina e o Direito⁶².

Uma segunda ordem de fatores envolvida no desprivilégio das concepções da "terapia sugestiva" remete para a visão negativa que se produzira a seu respeito no interior do próprio campo médico. Já no ano de 1887, quando Érico Coelho causava sensação com sua memória sobre curas com a sugestão hipnótica, o então presidente da Academia Imperial de Medicina, Souza Lima - também professor de Medicina Legal - deixaria explícita sua apreensão e temor. Em seu discurso durante a sessão magna da AIM⁶³, ele contrapõe, enquanto distintos sistemas terapêuticos, "doutrina parasitária" e "methodo suggestivo", alertando, no caso deste, para as

⁶⁰ Fajardo era um clínico, professor assistente na Faculdade de Medicina, que depois de 1898 passa a se dedicar ao estudo das "doenças tropicais", chegando inclusive a ser chefe do Laboratório Bacteriológico. Érico Coelho, o grande mestre, era um personagem bastante reconhecido no meio acadêmico e político, mas sua especialidade era a obstetrícia.

⁶¹ A atuação dos "discípulos" de Nina Rodrigues será retomada no próximo capítulo. Sobre Nina Rodrigues, consultar o excelente trabalho de Correa (1982).

⁶² A questão da inserção institucional dos "alienistas" será retomada no próximo capítulo, pois ela não é apenas um elemento que proporcionou a continuidade e hegemonia de seu saber, mais do que isso, constitui as condições sociais de produção desse saber e, enquanto tal, justifica algumas de suas implicações.

⁶³ Discurso de Souza Lima durante sessão magna da AIM, 30.06.1887 - *Annaes da AIM, 1886-1887*.

"[...] consequências do desenvolvimento e extensão extra-científica a que se presta o carácter mysterioso, incomprehensível e quasi sobrenatural de taes practicas, que correm o risco, na sua propaganda por profissionaes menos escrupulosos e sobretudo por charlatães extranhos á profissão, de seguir uma marcha regressiva [...] até as exhibições espectaculosas do mesmerismo..." (p.31).

Lembrando as discussões médico-legais que seriam suscitadas por tal doutrina, Souza Lima não esconde seu temor ao considerar as consequências últimas dela para o exercício da medicina e para a farmacopéia, já que obrigaria a nelas acomodar

"[...] a immensa bagagem das curas e dos effeitos muitas vezes extraordinarios, alcançados á custa de medicações de valor intrinseco nullo, taes commo as fórmullas brandas ou totalmente inertes que fazem parte da medicação expectante da allopathia, as poções puramente hydricas e os granulos saccharinos da homeopathia, a grande variedade de applicações mysticas, as santimonias de toda a especie, finalmente as praticas absurdas e vesanicas do espiritismo, etc., etc." (p.34).

Portanto, de um lado, o argumento de que a medicina estaria sendo banalizada pelas pretensões curativas da nova doutrina, e, de outro, a advertência sobre a possibilidade da reintrodução de concepções francamente superadas ou da validação de práticas charlatanescas e ignóbeis. E a julgar pelas referências que encontramos em Fajardo (1896) e em Silva (1901), hostilidades partidas de dentro do meio médico eram recorrentes contra os defensores da "therapia suggestiva". Apreensões e acusações traduziam o mal-estar gerado por uma aproximação perigosa de doutrinas médicas com saberes e práticas desqualificados e ilegítimos. E entre tais saberes e práticas, estava o "espiritismo". Na verdade, existiam razões específicas que permitiam algum tipo de associação entre "espíritas" e "hipnólogos" e que podiam ser exploradas em detrimento dos últimos. Tais razões - como veremos - colocavam-se em dois níveis: um primeiro evocava associações de tipo mais formal-conceitual; o outro, relações e contatos concretos. A exploração desse assunto dá-nos também oportunidade de aprofundarmos mais alguns aspectos das práticas e das concepções "espíritas", tal como eram formuladas e vivenciadas por seus adeptos no Rio de Janeiro.

Um primeiro nível de identidade entre as concepções de "espíritas" e "hipnólogos" decorre de uma analogia possibilitada pelo reconhecimento comum da existência de uma série de fenômenos dignos de uma explicação a seu respeito. Os "espíritas", ao formularem as suas explicações, operavam um movimento até certo ponto análogo àquele realizado pelos "hipnólogos": em ambos os casos, as doutrinas mesmeristas e fluidistas eram coisas a serem superadas, mas também inspirações fundamentais, na medida em que seus "fatos" eram pertinentes e suas "teorias" não se igualavam a meras superstições e toscas ridicularidades. Esse movimento pode ser localizado na obra do próprio Allan Kardec. De um lado, era enfatizada a insuficiência do "magnetismo" para explicar fenômenos - como a falta de unidade nas manifestações obtidas por um mesmo "médium" - que supunham a existência de entidades desencarnadas inteligentes (Kardec, 1992:42-3). De outro, "fluido" era uma categoria útil para o esclarecimento de aspectos fundamentais da doutrina espírita, seja quanto a sua cosmogonia, sua

fisiologia e sua psicologia (entendida como estudo das "faculdades da alma"), seja ainda quanto às leis da "ação espiritual" (Kardec, 1992; 1978; 1979).

Para mostrar de modo mais preciso como uma intensa relação que envolve superação e apropriação se estabelece com o "magnetismo", escolhi dois pontos da doutrina espírita, as curas influenciadas por "espíritos" e a "obsessão" - não só por ocuparem nela papel privilegiado, mas também porque se tornaram dimensões importantes da prática dos grupos "espíritas" cariocas. As pretensões terapêuticas revelam, aliás, um outro ponto de contato, esse mais da ordem da continuidade, entre "magnetistas", "espíritas" e "hipnólogos". Para justificar as possibilidades da operação de curas de enfermidades através de um "médium", Kardec segue basicamente o modelo explicativo do "magnetismo". A única diferença do "médium curador" em relação ao magnetizador se dava pelo fato do primeiro ter seus "fluidos" reforçados pelos de um "espírito" auxiliar (Kardec, 1978). No Brasil, como se sabe, apesar da existência de "médiuns curadores", será uma outra modalidade que se desenvolverá com maior extensão. A "mediunidade receitista" representa uma negação clara do modelo do "magnetismo": a eficácia do tratamento reside na administração de uma substância prescrita sob a orientação de um "espírito desencarnado". Perguntavam os "espíritas" àqueles que queriam reduzir os casos de curas mediúnicas aos fenômenos do "magnetismo": como pode uma pessoa, sem ajuda externa, fazer o diagnóstico seguro da enfermidade de um doente que nunca viu e que pode estar a quilômetros de distância? (*Reformador*, 01.02.1885 e 01.12.1885, entre outros).

Entretanto, as concepções associadas ao "magnetismo" eram reintroduzidas através da interpretação aceita pelos "espíritas" sobre a ação dos medicamentos homeopáticos. A virtude terapêutica desses medicamentos não estaria colocada ao nível da substância material, mas sim de uma "substância fluídica" produzida através das diluições e sucussões sucessivas por que passavam preparações básicas. Era, portanto, enquanto um "fluido", e não enquanto um "conjunto de átomos", que os medicamentos tornavam-se eficazes, supondo-se que também houvesse, na fisiologia humana, uma relação correspondente entre dimensões imateriais e materiais. A primeira delas era designada pelo termo "perispírito", substância de natureza fluídica, espécie de princípio vital que garante a sustentação da dimensão material, o "corpo físico", ligando-a ao "espírito" (*Reformador*, 15.02.1884 e 01.06.1887). Assim, embora a categoria de "fluido" estivesse ausente da mecânica da "mediunidade receitista", ela era reintroduzida para explicar a ação dos medicamentos receitados⁶⁴.

Passemos agora à "obsessão", uma categoria proposta por Kardec para explicar a possibilidade de interferências indesejáveis ou imprevistas de "espíritos desencarnados" sobre as impressões e o comportamento dos "encarnados". No Brasil, surgiram, desde a década de 1880, grupos dedicados exclusivamente a práticas de "desobsessão" - através das quais se restabelecia a autonomia retirada aos "obsidiados". Isso gerou um investimento teórico sobre a questão que parece não ter havido na pátria de Kardec. Vários artigos a respeito foram publicados no *Reformador*, mas certamente o trabalho que

⁶⁴ A exemplo da "terapia sugestiva", a homeopatia será por muito tempo criticada nas faculdades e nas academias devido a sua associação com práticas tidas como "charlatanescas". V., para acusações desse tipo, Maurity Santos (1911).

sistematiza e coroa aqueles investimentos é o livro *A Loucura sob um Novo Prisma*, escrito em 1897 por Bezerra de Menezes⁶⁵. Sua principal motivação revela uma outra especificidade: no Brasil, a idéia de "obsessão" transformou-se em conceito propriamente "psiquiátrico", pelo menos no sentido de que isso traduza o desejo dos "espíritas" prestarem uma contribuição à ciência médica, revertendo, com isso, a acusação de fator de alienação imputado a sua doutrina⁶⁶.

O argumento de Bezerra de Menezes parte de uma constatação, avalizada, segundo ele, por alienistas do porte de Esquirol:

"que há loucos cujo cérebro não apresenta lesão orgânica de qualidade alguma. Feito isto, fica perfeitamente claro que a loucura não é um caso patológico invariável em sua natureza, mas um fenômeno mórbido de duplo caráter: material e imaterial" (1989:8).

A "obsessão" designaria exatamente a "loucura" sem qualquer substrato orgânico, sendo o objetivo do livro determinar suas causas, sua sintomatologia diferencial e seus meios curativos. Fenômeno inimaginável dentro dos quadros do "magnetismo" - já que supõe, por definição, a idéia de "espírito" - perceberemos a sua influência no modo como se explica a atuação de um "espírito obsessor". Esta se dá da mesma maneira que um hipnotizador domina a vontade do sonambulizado, como se este fosse sugestionado pelo primeiro. Ao lado dessa imagem "psicológica", aparece também, aplicada a mesma questão, uma analogia mais propriamente "magnética": as influências de um espírito sobre outro se fazem e se mantêm através de uma "ação fluídica". De todo modo, o "espírito obsessor" ocupa o lugar de um hipnotizador/magnetizador, cuja influência sobre o "espírito obsidiado" depende de uma susceptibilidade definida em termos morais - tanto maior quanto menor for a grandeza de seu caráter e de seus sentimentos.

Na verdade, todo o drama vivido em função da "obsessão" funcionava, para os "espíritas", como uma espécie de "prova" das implicações morais de sua doutrina. A "obsessão" apontaria, na grande maioria das vezes, para a existência de uma falta moral cometida pelo "obsidiado" em uma "encarnação" anterior contra a pessoa representada pelo "obsessor". A "obsessão" dramatiza, portanto, o cumprimento das leis de justiça divina - a cada um o que couber pelo mérito de suas ações - traduzidas na "perseguição" a que sofre o "obsidiado". O tratamento consistiria, de um lado, em uma "moralização" do "obsidiado", procurando, em seus momentos de lucidez, mostrar-lhe a falta de que deve se arrepender e regrar-lhe os pensamentos e as atitudes (diminuindo assim sua susceptibilidade a "espíritos impuros"); de outro, em uma "doutrinação" do "obsessor", destinada a convencê-lo do prejuízo que causa a sua própria evolução espiritual e fazendo-lhe ver as virtudes do perdão. A "desobsessão" tematiza, através de um vocabulário "científico", questões morais - tanto a "justiça" quanto a "caridade", na medida em que seus

⁶⁵ O livro só foi publicado postumamente e parece que os manuscritos foram encontrados muito tempo depois da morte de Bezerra de Menezes, visto não haver comentário algum na época em que ele vivia.

⁶⁶ V. introdução do livro de Bezerra de Menezes, escrito "por bem da Humanidade e maior progresso da Ciência" (p.156). Quando Kardec tematizou a "obsessão", suas preocupações estavam mais voltadas para os perigos que isso trazia para os próprios grupos espíritas (prejuízos aos médiuns, interferência nas comunicações, etc.) - v. Kardec (1978).

motivos se justificam pela inexorabilidade das leis divinas e que seu tratamento obriga a uma intervenção voltada a demonstrar o lugar do arrependimento e do perdão⁶⁷.

Havia, portanto, uma identidade formal entre o "espiritismo" e a "medicina sugestiva", provocada por um movimento análogo de superação e aproveitamento das concepções associadas ao "magnetismo". Essa analogia, colocada em um plano mais formal, era, contudo, redobrada em seus efeitos de identificação pela constante publicação, no *Reformador*, de notícias sobre tudo o que acontecia na Europa relacionado ao campo da Psicologia: congressos, livros, experiências. Nesse caso, as diferenças entre as escolas não eram postas em relevo; de Mesmer a Charcot, eram os mesmos fenômenos que insistiam em se revelar, cada vez mais incisivos em suas implicações, que, para os "espíritas", se reduziam à existência, no ser humano, de um princípio espiritual e imorredouro. Sonambulismo, hipnose, letargia, catalepsia, clarividência, telepatia: fatos reconhecidos e acumulados, provas irrecusáveis da existência da alma e de suas faculdades. Essa constante referência às "descobertas" no estrangeiro motivava reivindicações, emitidas pelos "espíritas", de uma maior dedicação ao estudo dos mesmos fenômenos por parte dos "cientistas" brasileiros⁶⁸. O resultado, na prática, era que os "espíritas" ficavam em uma posição institucional próxima (ainda que inferior) à ocupada pelos "hipnólogos": ambos reivindicavam para suas idéias um estatuto científico que não lhes era plenamente concedido⁶⁹.

Por último, é preciso mencionar a existência de laços concretos entre os dois universos, isto é, entre "espíritas" e "hipnólogos". Primeiro, menos diretamente, através da permuta de periódicos com sociedades de magnetismo e de hipnotismo européias. Em segundo lugar, de forma mais próxima, através de pessoas que transitavam entre os dois universos mais ou menos comodamente. Podemos supor que isso acontecesse com alguns médicos adeptos do "espiritismo", já que eram quase sempre, como os "hipnólogos", clínicos⁷⁰. Mais digno de destaque é o caso de Alfredo Alexander, que foi o secretário de um grupo - a "Sociedade Brasileira de Estudos Psychicos", criada em 1892 - cujo presidente era Érico

⁶⁷ Era uma recomendação geral que a doutrinação do "obsessor" fosse feita à distância do "obsidiado" - ou seja, formava-se um grupo de "médiums" que tratava de invocar o "espírito obsessor" que se manifestava através de algum deles. Quanto ao "obsidiado", a melhor "moralização" era o ensino da doutrina espírita. Em 1905 a FEB inicia uma campanha entre seus sócios tendo em vista a construção de um "sanatório" para o tratamento de obsidiados, procurando responder "aos contantes pedidos que nos chegam em favor de pacientes do Hospital Nacional de Alienados e de casas de saúde" (Relatório de Atividades relativo ao ano de 1905).

⁶⁸ Um exemplo desse tipo de reivindicação pode ser encontrado em várias edições do *Reformador* na década de 1880. Vale notar que a apresentação da memória de E.Coelho sobre a sugestão hipnótica na AIM foi noticiada nas páginas do *Reformador*. O periódico espírita também acompanhou a aproximação dos fenômenos espíritas por parte de Lombroso. Este, em seus últimos anos de vida, declarou acreditar nesses fenômenos em seu caráter de manifestação espiritual - v. Pick (1989: 148-52). Finalmente, vale a pena mencionar as notícias, publicadas no *Reformador* nas primeiras décadas deste século, sobre discussões e teses da Faculdade de Medicina concernentes aos "fenômenos espíritas".

⁶⁹ Os "hipnólogos" também tiveram suas práticas associadas a artifícios diabólicos, por médicos ou jornalistas ligados à Igreja Católica (cf. Fajardo, 1896 e Silva, 1901), estabelecendo-se com isso mais um ponto de identidade com os espíritas.

⁷⁰ Não pude tratar da interessante questão dos "médicos espíritas", mas espero que esse item forneça alguns subsídios para pensá-la. Havia (como ainda há) também os espíritas que iam estudar medicina. Destes, o caso que mais me chamou a atenção foi o de Basílio Machado, que apresentou uma tese de doutoramento em 1922 intitulada *Contribuição ao Estudo da Psiquiatria - Espiritismo e Metapsiquismo*; o trabalho foi reprovado e mesmo assim o quase doutor passou a dirigir um "sanatório para obsedados" em São Paulo. Limite-me a notar a ligação com a "clínica" (portanto, em oposição aos "cirurgiões" e aos "médicos de laboratório") e a idéia da "medicina como sacerdócio" como possíveis pontes entre os dois domínios.

Coelho. No mesmo ano, foi publicada no *Reformador* uma carta de Alexander pedindo aos leitores que enviassem relatos de "curas de picadas de cobra, de bicheiras por meios populares, aparições, premonições" e fenômenos do gênero, sobre os quais a Sociedade tinha o maior interesse. Parte das informações recebidas serviram para a confecção de um trabalho apresentado por Alexander em um congresso de "ciências psíquicas" realizado em Chicago (1893). Intitulado *O Spiritismo no Brasil*, o trabalho mencionava a FEB e as atividades dos grupos "espíritas" no Rio de Janeiro, mas aconselhava aos interessados em verdadeiras provas da sobrevivência *post mortem* da alma a procurá-las não nas sessões espíritas, mas em "fenômenos espontâneos" recolhidos entre o povo⁷¹. Por outro lado, Alexander sempre aparece mencionado nas genealogias dos nomes dedicados ao estudo da sugestão como alguém que se consagrou aos "fenômenos transcendentais do hypnotismo" (Fajardo, 1896; Silva, 1901).

Relações perigosas, portanto, ligavam as idéias dos "hipnólogos" às práticas de "curandeiros" e "charlatães". Parece bastante plausível sugerir que isso tenha interferido no seu desprestígio, contando para o descrédito com que foram vistas as concepções da "terapia sugestiva". Ao mesmo tempo, percebemos que a Psicologia desse período parecia viver menos de fronteiras e demarcações rígidas do que de continuidades abertas ao trânsito de figuras e conceitos identificados com doutrinas psiquiátricas, psicológicas, magnetistas, ocultistas e espíritas. Uma mesma categoria - "sugestão" - podia ser encontrada no discurso tanto dos espíritas como dos psiquiatras. Este quadro se modificaria já nos primeiros anos deste século, e o desprestígio dos "hipnólogos" era um sintoma disso. Medicina e espiritismo, apesar da preocupação compartilhada com a saúde dos indivíduos, afastar-se-ão. Os destinos da primeira serão assunto para o próximo capítulo; os caminhos tomados pelo segundo já podem ser vislumbrados nas peças que serviram de defesa nos processos judiciais instaurados contra a FEB em 1904/1905.

7. Em Nome da Caridade: os Espíritas se Defendem e Atacam

As acusações e as sentenças referentes aos processos instaurados contra a FEB nos anos de 1904 e 1905 revelaram tanto a existência de um debate interno ao campo do Direito quanto a recorrência a um discurso de origem e conteúdo médicos. Falta, portanto, analisarmos as peças de defesa dos três processos, que, por tocarem em pontos semelhantes e mais gerais do que as questões concretas em jogo, podem ser contempladas conjuntamente. Mantém-se, apesar disso, o privilégio ao processo de 1905, embasado em uma acusação de exercício ilegal da medicina contra Domingos Filgueiras. De um modo geral, a análise procurará revelar aspectos que apontam para pontos fundamentais na definição dada pelos espíritas para seus saberes e suas práticas. Pretende-se mostrar como definições forjadas através de

⁷¹ O *Reformador* publicou esse trabalho na edição de 15.06.1899. V. também a carta enviada a Fajardo e publicada em seu *Tratado*, onde a mesma observação - os fatos estão fora dos grupos espíritas - é feita.

um discurso elaborado para responder a uma acusação "oficial" continuarão válidas quando a FEB se dirigir para o interior dos grupos e para o conjunto dos adeptos espíritas.

Em todos os processos os réus são defendidos por um advogado, que é sempre o mesmo: Aristides Spinola. Formado pela Faculdade de Direito do Recife, Spinola era filho de uma família baiana de muito prestígio, o que lhe predestinou uma carreira política de sucesso. Já no Rio de Janeiro, Spinola foi um dos fundadores do *Jornal do Brasil* e escreveu várias obras sobre administração pública. Sua simpatia pelo "espiritismo" data da década de 1890, mas apenas em 1904 é que passa a ser sócio da FEB em virtude de sua participação nos processos contra ela instaurados. O papel de defender o "espiritismo" logo lhe rendeu prestígio, elevando-o a sucessivos cargos de diretoria na FEB, onde permaneceu até sua morte⁷².

Passemos, então, a demonstrar a lógica que permeia as peças apresentadas como defesa procurando pelas estratégias discursivas consideradas eficazes e legitimadoras na ótica dos próprios espíritas. Em todos os casos, começa-se sempre com considerações sobre o cumprimento dos procedimentos processuais em se tratando do auto de infração e da denúncia: de um lado, falta de assinaturas e afirmações vagas e inexplicitas das quais se deduz equivocadamente um crime; de outro, uma denúncia inválida por se apoiar em um auto "inepto" ou falsa por acrescentar circunstâncias que não constam daquele⁷³. Embora isso já fosse juridicamente suficiente para invalidar as acusações, a defesa prosseguia sua arguição. Certamente porque desejasse mostrar que, independentemente do cumprimento das formalidades processuais, não existiam motivos justos para se incriminar o "espiritismo". Colocados a princípio na posição de infratores e denunciados, o discurso dos espíritas se orientaria pelo esforço em transformar os argumentos de defesa nos termos da absolvição, convertendo o condenável em legítimo.

Concentremo-nos no caso de Filgueiras, o "médium" apanhado em flagrante no "gabinete clínico" da FEB⁷⁴. Poder-se-ia pensar que a defesa tentaria demonstrar que o tal "médium receitista" não estava "exercendo ilegalmente a medicina" no momento em que foi autuado. De fato, há algo nesse sentido, como a afirmação de que Filgueiras estava simplesmente conversando numa das salas da Federação. Além disso, a perícia das supostas receitas permitia argumentar nesses termos. Entretanto, na maior parte do tempo, a defesa esforçar-se-á não por inocentar concretamente o "médium" (o indivíduo Filgueiras), mas em desincriminar abstratamente a "mediunidade". Depois de concluir que o auto e a denúncia são inválidos e a perícia favorável ao acusado, indaga-se:

"Que resta pois da acusação? O que fica é a perseguição inconstitucional ao médium, ou em outros termos, contra o Espiritismo que a Federação aceita, ensina, propaga, no desempenho de sua missão, em benefício da humanidade"

⁷² Spinola foi vice-presidente da FEB nos anos de 1905 a 1913, 1920, 1921 e 1925 e presidente nos anos 1914, 1916, 1917, 1922 a 1924. Para maiores detalhes, consultar Wantuil (1969:161-168).

⁷³ Essas foram, como vimos, razões consideradas pelo juiz para desconsiderar como improcedente a denúncia - prova de que, em se tratando de um assunto juridicamente complicado, o réu que contasse com um bom advogado tinha muito mais chances de ser absolvido.

⁷⁴ Processo s/nº, Caixa 1764, AN.

A acusação nada mais seria do que, segundo o advogado, um "pretexto para a perseguição contra a mediunidade".

Por trás da idéia de "perseguição" desenvolve-se toda uma argumentação que vai no sentido de confrontar o Código Penal com a Constituição Federal, estando esta identificada com a proteção das liberdades individual, de culto, de associação, de pensamento e de profissão. A argumentação, na verdade, é quase que totalmente construída pela remissão ao princípio da liberdade religiosa - que serve para abrir e fechar a defesa, ou seja, que a fundamenta e faz dela uma demonstração de como as práticas em questão podem ser interpretadas segundo aquele princípio. Entretanto, tão importante quanto definir o ponto de partida e o de chegada é analisar as diferentes trajetórias percorridas para ligá-los. Em certos momentos, o que vai caracterizar a argumentação é o que chamarei de lógica "legal", pois que se constrói por referência direta ou indireta a argumentos jurídicos; em outros, podemos distinguir o predomínio de uma lógica "positiva", ou seja, que pretende conferir ao discurso um fundamento "objetivo", pois que se constitui por referência a "fatos".

Demonstremos primeiro como opera a lógica "legal" e que efeitos produz. Na petição em que o advogado requer a convocação das testemunhas de defesa para serem inquiridas no caso Filgueiras, adianta que o réu "não exerce a profissão médica", pois está empregado como funcionário da Alfândega. É como "cidadão e crente" que ele frequenta a FEB, lá servindo como "um médium". Sua única preocupação é "praticar a caridade moral e material", gozando por isso das garantias fornecidas pela Constituição, a qual consagrou os princípios da liberdade de consciência e de crenças que protegem os crentes e praticantes do "espiritismo".

Mas talvez onde fique mais clara essa lógica seja nas alegações que Leopoldo Cirne presta na audiência em que aparece como réu no processo anterior, onde representa a FEB diante da denúncia de ter tido aos seus cuidados uma doente de varíola⁷⁵. Segundo ele, a Federação na qual exerce o cargo de presidente é uma associação legalizada, dedicada à "prática da caridade", em que se inclui o "alívio das dores físicas dos enfermos". Trata-se de um "culto" e, como tal, tem plena liberdade garantida pela Constituição. Exatamente por se propor a levar a saúde a tantas pessoas enfermas, há quem considere suas atividades como exercício da medicina e não como uma religião; de todo modo, a Constituição, por estabelecer a liberdade profissional, continuaria a legitimá-las. "Mas - retruca Cirne - a verdade é que nenhum dos médiuns que funcionam na Federação faz do exercício da mediunidade uma profissão". Têm outros empregos e prestam gratuitamente um serviço à Federação; esta, por sua vez, também não cobra nada pelo atendimento e pelos remédios, nem propaganda esses serviços; por fim, nunca ninguém reclamou qualquer prejuízo que tivesse sofrido em função do trabalho dos médiuns. Não há nada, portanto, nos serviços oferecidos pela Federação que seja lesivo ao bem-estar público. Cirne termina suas alegações exatamente por onde as começou, referindo-se à "mediunidade receitista" como "uma renovação das práticas dos primeiros cristãos, que também curavam os enfermos". Diante disso,

⁷⁵Processo s/nº, Caixa 1827, AN.

invoca, para legitimá-la, o direito "do livre, pacífico e benfazejo exercício do seu desinteressado culto" e conclui perguntando: "Será possível que essa obra pacífica de amor seja cruelmente mutilada, e embaraçado o único sacerdócio que se propõe desempenhar - a prática do bem?".

Que definição do "espiritismo" se produz através desse argumento? As práticas do "espiritismo" constituem uma "religião", um objeto de crença e, como tal, têm direito a todas as prerrogativas constitucionais. Para demonstrar essa afirmação, será necessário, primeiro, negar que a prática do "espiritismo" e, em especial a "mediunidade", caracterize o exercício de uma profissão. Isso é feito, no caso de Filgueiras, tanto pela comprovação de que ele tem profissão fixa e segura, quanto pela afirmação de que a FEB nada cobra pelos serviços prestados. Em seguida, deixar claro o fato da relação estabelecida entre o "médium receitista" e as pessoas atendidas constituir uma questão de foro privado, domínio a que a Constituição associa a religião. Ou seja, se alguém está doente, não tem dinheiro e "acredita na intervenção e na ação dos espíritos", indo procurar ao invés de um médico diplomado um "médium espírita" e depois "sente melhoras ou se cura", ou então não se sente em nada prejudicado, que tem a "saúde pública" a ver com isso? Nenhuma pessoa é forçada a procurar um "médium receitista", nem este tenta explorar a boa vontade de ninguém em seu benefício. Finalmente, demonstrar ser pelo seu caráter "arbitrário" (no sentido de não fundamentado e não necessário) que as práticas "espíritas" se propõem a prestar um serviço público. Nesse caso é que cabe comparar as crenças "espíritas" às dos "católicos" - que com elas "dizem missa" e promovem "romarias à Aparecida" -, às dos "positivistas" - que do catecismo de Comte retiram seu culto à humanidade - e mesmo às dos "médicos" - que lhes permitem exercer sua "arte de curar". Enquanto "crenças", ou seja, coisas arbitrárias, todas são legítimas; e para os "espíritas", faz parte de sua crença a prática da caridade de "restituir a saúde a uma boa parte da população desta Capital".

O "espiritismo" é, então, a prática de um culto - por oposição ao exercício de uma profissão - cuja adesão se funda em uma questão de consciência e que acaba tendo, por força de concepções arbitrárias, implicações públicas. Não é difícil de perceber nesse argumento a presença das posições de Viveiros de Castro e dos positivistas do Apostolado. De um lado, o que se está tentando provar é a ausência dos elementos que caracterizam o estelionato (a intenção de iludir e o benefício auferido); de outro, afirma-se a distinção que negaria ao Estado o direito de intervir em questões de foro privado ou do domínio "espiritual". Nesse sentido, o argumento não tem nada de doutrinário; sustenta-se sobre um arcabouço jurídico-legal - ou melhor, nas interpretações que dele se pode fazer - e é isso que lhe permite definir o "espiritismo" como uma crença que tem como implicação necessária a prática da caridade.

Passemos agora a mostrar como, nas mesmas peças de defesa, opera também uma outra lógica. Destaco um trecho da defesa de Spinola no caso Filgueiras:

"O auto e a denúncia falam em médium; [...] chamando o réu deste modo, a acusação virtualmente o innocentou, porque o médium transmite o pensamento dos espíritos, e estes podem curar enfermos, e curão".

Dessa observação bastante perspicaz, o primeiro ponto a ser destacado é que o "espiritismo" é tido como algo legítimo não mais enquanto uma crença (que, por princípio, pode afirmar o que quiser), mas enquanto um saber fundamentado em uma realidade, em fatos. Para provar isto, são mencionados os nomes de "cientistas" e "sábios", que, "libertos de preconceitos e dogmas acadêmicos", têm "estudado a phenomenologia espírita"⁷⁶. A verdade é que "o agente invisível serve-se do instrumento para curar enfermos... Eis ahi a lição espírita".

É, portanto, nesse sentido, enquanto fatos positivos, que se quer que os "phenomenos espiritas" mereçam o mesmo cuidado e respeito do que o "estudo dos micróbios". Mais do que isso: "Os espiritas entendem que a medicina, só estudando a machina... anda desviada. Muitas moléstias, de origem psychica, não podem ser alcançadas por seus processos de curar". Ou seja, trata-se não só de uma verdade, como de uma verdade mais integral que os fatos a partir dos quais os esculápios das faculdades deduzem seus métodos terapêuticos. Se no caso anterior trata-se de levantar e conduzir uma discussão essencialmente jurídica, agora é com o discurso médico que os "espíritos" dialogam, procurando ao mesmo tempo mostrar sua insuficiência e corrigir seus "desvios". Menos comedida, a defesa usa e abusa de categorias e raciocínios próprios à doutrina espírita, e, revestindo-os da autoridade do testemunho, da experiência e da razão, os expõe como prova de suas convicções. Constitui-se quase num proselitismo (no sentido amplo do termo), sinal tanto do aspecto "científico" da doutrina espírita, quanto da necessidade de com ela inundar a humanidade, jogando a luz para todos os cantos.

Mas há ainda um outro ponto expresso na passagem agora há pouco transcrita. Trata-se da insinuação de que um "médium" não poderia ser responsabilizado judicialmente, do mesmo modo que, segundo o advogado, os hipnotizados seriam inimputáveis criminalmente. O médium é designado como um "instrumento dos espíritos", estes sim sujeitos eficazes e responsáveis. Mas se a mediunidade irresponsabiliza judicialmente o "médium", por outro lado, ela o responsabiliza moralmente; como argumenta a defesa, o "médium desinteressado e caritativo" pratica um ato meritório quando exerce sua faculdade "em benefício da humanidade sofredora". Ou seja, o fato de se tornar um "instrumento" não exime o "médium" de responsabilidades quanto às finalidades para as quais se utiliza de sua faculdade. Repete-se aqui algo já notado para o caso da "desobsessão": um vocabulário "natural" que tematiza questões morais. E, em relação à "lógica legal", novamente vemos se articular às noções de "espírito" e de "mediunidade" - agora afirmadas como "phenomenos e fatos que são o fundamento de uma doutrina" - o imperativo ético da "caridade".

Antes de fazermos um comentário final sobre essas peças de defesa, vale a pena comentar rapidamente o depoimento das testemunhas no caso Filgueiras, na medida em que seus relatos contribuíam para sustentar tanto o argumento "legal" quanto o argumento "positivo". Por um lado,

⁷⁶Trata-se de Crookes, Wallace, Richet, Lombroso e outros "ouçados pesquisadores da vanguarda" que tem reconhecido nos "espíritos" as causas dos fenômenos que pesquisam e na mediunidade uma faculdade real. O advogado chega a comparar a trajetória dos fenômenos da mediunidade com a trajetória dos fatos do magnetismo: assim como o magnetismo foi reconhecido como hipnose, esta seria a brecha para que o "metafísico" penetrasse nas trincheiras materialistas.

reafirmavam os predicados morais do réu, sujeito "honesto" e "trabalhador" e que ajudava a Federação Espírita a prestar seus "serviços desinteressados". Por outro, diziam que Filgueiras não era senão um intermediário dos "espíritos", que tinham o poder de "fazer revelações", "dar conselhos", "prestar consolo" e "curar doenças". O interessante é que mesmo as testemunhas arroladas pela promotoria, pessoas que tinham sido "tratadas" pelo réu e que estavam lá para mostrar como este "exercia a medicina", acabavam colocando-se em acordo com os argumentos da defesa. Pertencendo a diferentes categorias sociais, as testemunhas dos processos⁷⁷ tinham quase todas uma história de cura para contar, relatos nos quais a FEB aparecia invariavelmente como um local onde se obtinham consultas e se adquiriam gratuitamente medicamentos. Em vários desses relatos, o "espiritismo" foi o último recurso para pessoas a quem a medicina oficial não dava mais esperanças.

Voltemos à defesa sustentada pelos espíritas perante os tribunais da saúde pública para explorar as implicações da dupla lógica - "legal" e "positiva" - que nela encontramos. Para operá-las e construí-las, o advogado e os diretores da FEB recorrem a certa instrumentalização das categorias espíritas, que aparecem então articuladas por códigos ora jurídicos, ora médicos. Assim, quando se faz referência à "medicina", a sua deslegitimação não deixa de trazer embutida o reconhecimento de que, na economia das energias humanas, alguma coisa lhe cabe. Ou seja, o fato dela ignorar a "origem psíquica" de muitas perturbações não invalida o conhecimento que possa ter sobre o "corpo-máquina"; e, nesse sentido, afirma-se a complementariedade que haveria entre esse conhecimento e o saber espiritualista. Do mesmo modo, quando se procura provar a inocência dos acusados, a legitimidade das práticas "espíritas" é sustentada através da demonstração da inexistência de intencionalidade criminosa, da ausência de dolo a uma vítima qualquer e, sobretudo, da conformidade entre esse conjunto de elementos e a definição, ancorada em garantias constitucionais, de "religião". Nesse caso, o "espiritismo" é "religião" não porque consiga unir o homem à Deus através do desvelamento de uma série de questões filosóficas, mas por se constituir em um "culto" que não se serve de "fins ilícitos ou imorais".

Entretanto, é preciso notar a presença de uma assimetria básica nessa dupla instrumentalização. Para o "espírita", a questão médica da eficácia de um tratamento está sempre subsumida na questão moral da utilização de poderes, forças com determinadas e precisas finalidades. A discussão feita com a "medicina" sobre o integral e verdadeiro conhecimento da etiologia das perturbações corporais embora seja importante, é sempre preliminar. Em última instância, o "espírita" vai se colocar para si as mesmas questões que se coloca o julgador: em que circunstâncias um indivíduo exerce suas faculdades terapêuticas? Assim, mesmo quando se acredita que o indivíduo é um intermediário de outras forças, ele continua a ser avaliado pelos seus atos. Como vimos, há um claro denominador comum em ambas as argumentações que perpassam o discurso dos "espíritas" - a "caridade", algo que remete tanto para a legitimidade do "espiritismo" como "culto", quanto para a exaltação do "médium" enquanto "pessoa altruísta e desinteressada".

⁷⁷ Eis as profissões das testemunhas nos três processos dos quais estamos tratando: um "empregado do Fórum", dois "comerciários", um "industrial", um "despachante municipal", um "negociante", um "empregado público" e um "operário".

Os diretores e membros das FEB foram absolvidos em todos os processos transcorridos durante os anos de 1904 e 1905, e a maior parte de suas peças foram publicadas, em 1907, em um livreto de distribuição gratuita (FEB, 1907b), além de terem sido transcritas no *Reformador* imediatamente após sua pronúncia. Em outros momentos (FEB, 1911; Cirne, 1935), essas mesmas decisões judiciais foram saudadas como “trunfos para o Espiritismo”, prova da legitimidade de suas práticas. O aspecto que gostaria de melhor destacar não é exatamente este, mas o fato do discurso que analisamos através dos argumentos de defesa deixarem claro o sentido do investimento, por parte da FEB, em determinado modelo institucional e doutrinário. No centro dele, estava a idéia de que o “espiritismo” se definiria pela “prática da caridade”, categoria de amplo escopo, que abrangia, para o espírita, desde a “doutrinação” de um “espírito sofredor” ou “obsessor” até a distribuição de pequenas quantias de dinheiro e de porções de alimentos e roupas, passando, é claro, pela cura de enfermos através da “mediunidade receitista”. Subjacente a todas essas modalidades, um significado comum: o auxílio à “humanidade sofredora”, representada seja por um “espírito pouco adiantado”, seja pela “pobreza envergonhada”, seja pelas “figuras dolorosas com um laivo de esperança no olhar”. O que precisamos analisar é exatamente como a prática da caridade, do ponto de vista do discurso produzido pelos diretores da FEB, passa a ser, de um lado, o traço capaz de traduzir toda a conformação geral das atividades de um “grupo espírita” e, de outro, a expressão definidora da prática espírita por excelência, a “mediunidade”.

O desejo de investir de forma mais orientada sobre o auxílio à “humanidade sofredora”, especialmente em suas modalidades mais “materiais” já havia sido expresso, no âmbito das atividades da FEB, na apresentação dos novos estatutos em 1902, que previam, além da continuidade das consultas mediúnicas e da distribuição de remédios, a manutenção da “Assistência aos Necessitados” e a abertura de cursos escolares gratuitos de nível primário ou secundário. Em 1904 e 1905, anos em que a instituição sofreu os processos criminais, todos esses serviços estavam em pleno funcionamento. No “gabinete”, o número de consultas dadas pelos “médiuns receitistas” chegava ao auge no período (em 1905, elas foram 146.589; ou seja, 470 receitas por dia); o aumento relativo é ainda maior quando consideramos a distribuição de remédios homeopáticos (que alcançou a 168.550 receitas aviadas)⁷⁸. A “Assistência aos Necessitados” continuava a distribuir socorros a dezenas de famílias, apenas substituindo o fim para o qual se destinava seu fundo de reservas (de “albergues noturnos” para um “hospital espírita” para o tratamento de “obsedados”). Por fim, um “curso de humanidades” havia sido aberto desde outubro de 1904; em 1905 eram oferecidas gratuitamente, apesar dos problemas de espaço, aulas de português, francês, inglês, aritmética, filosofia e geografia. Além disso, os estatutos passaram por uma pequena revisão em 1905, prevendo que a FEB oferecesse, também gratuitamente, serviços de “assistência judiciária” e de odontologia (“gabinete dentário”).

A afirmação desse modelo institucional - com seu privilégio às atividades assistenciais - ficou bem evidente em 1904, quando organizaram-se as festividades para a comemoração do centenário do

⁷⁸ V. Gráfico 3 nos Anexos.

nascimento de Allan Kardec (FEB, 1907a). Foram três dias (de 01 a 03 de outubro) de intensas atividades promovidas pela FEB, incluindo a inauguração oficial do “curso de humanidades” e uma grande festa da “Assistência aos Necessitados”, com farta distribuição de alimentos e roupas para senhoras pobres, idosas e enfermas. O encerramento aconteceu com uma sessão pública realizada no salão da “Associação dos Empregados no Comércio do Rio de Janeiro” que virou notícia em vários jornais. Mas o principal item do programa de comemoração foi certamente a aprovação de um documento proposto pela diretoria da FEB: as “Bases de Organização Espírita”. Os grupos de todo o país com os quais a FEB tinha contato foram convidados a enviar delegados ou nomear representantes incumbidos de registrar sua opinião sobre a tal proposta. Entre delegados e representantes, grupos de 12 Estados marcaram presença na reunião destinada à aprovação do documento, que significou um novo esforço de “unificação” institucional e de “normatização” doutrinária.

O conteúdo das “Bases de Organização Espírita” (FEB, 1907a) é extremamente significativo, pois deixa clara a idéia de que a conformação institucional da FEB deva servir de modelo para toda e qualquer instituição espírita. Daí que o programa proposto pelo documento incluía, de um lado, sessões de estudo doutrinário (orientadas pelo *Livro dos Espíritos*) e evangélico (orientadas pelo *Evangelho segundo o Espiritismo* ou pelo *Os Quatro Evangelhos*, de Roustaing); de outro, a criação de caixas de socorros, de gabinetes mediúnico-receitistas e de aulas gratuitas de instrução. A referência é, explicitamente, o programa colocado em prática pela FEB e a justificativa reside em um entendimento do “espiritismo” como “uma doutrina integral sob o tríplice aspecto científico, moral e philosophico”. O documento também indicava os modos pelos quais uma “unificação” efetiva dos grupos poderia se dar:

“a criação, na capital de cada Estado, de um Centro calcado nos moldes da Federação do Rio de Janeiro, tendo por fim promover a organização e filiação de associações de estudo e propaganda em todo o Estado. Tais instituições, aderindo ao programa da Federação Espírita Brasileira, a ella se filiam com as respectivas associações subsidiárias”.

A FEB, portanto, propunha-se como instituição ao mesmo tempo “modelar” e “centralizadora”. O que não se pode esquecer é que nesse “modelo” - tornado válido para todo e qualquer grupo espírita e definidor das instituições destinadas a filiá-los - passavam a ocupar espaço privilegiado atividades de assistência social. No próximo capítulo, teremos oportunidade de ver como a presença de tais atividades vai ser confirmada o âmbito da FEB quando de uma nova reformulação dos estatutos em 1913.

Entre as propostas constantes das “Bases de Organização Espírita”, estava a inclusão, no programa de todo grupo, de “escolas de médiuns”, destinada a dar aos “instrumentos dos espíritos” “uma instrução doutrinária completa” baseada nas orientações d’*O Livro dos Médiuns*, de Kardec. Isso nos dá a oportunidade de tematizar a segunda das questões envolvidas com a afirmação da prática da caridade como central na identidade espírita: o estatuto da “mediunidade” e, mais propriamente, a definição do caráter do “médium”. Deparamo-nos novamente com uma orientação aos grupos que se modelava por algo já existente na própria FEB, que inaugurara sua “escola de médiuns” em meados de 1903. Os “médiuns” inscritos comprometiam-se a frequentar as duas sessões ordinárias da FEB, a de estudos

doutrinários - pública - e a de estudos do Evangelho - privativa dos sócios. Além disso, havia uma sessão específica, dedicada à leitura e ao comentário d'O Livro dos Médiuns e à realização de "exercícios experimentaes"⁷⁹.

Na verdade, a preocupação com a formação e a educação dos "médiuns" era algo bem antigo entre os espíritas ligados à FEB. É comum encontrarmos no *Reformador* artigos destacando a importância dessa formação e alertando aos grupos que o preparo doutrinário deve sempre preceder o exercício prático e ordinário da "mediunidade"⁸⁰. Analisando o conjunto dessas declarações, percebemos a existência de modelos distintos sobre o estatuto e o significado da "mediunidade". No primeiro e, a que tudo indica, mais antigo deles, a "mediunidade" é basicamente concebida como uma "faculdade" natural presente no ser humano, sendo que para sua manifestação bastaria um "treinamento" adequado e uma boa "preparação" doutrinária. Era esse o modelo subjacente ao projeto de "escola de médiuns" (1889) surgido no contexto do programa unificacionista e normatizador do "Centro Spirita do Brasil", no qual se recomenda aos médiuns de "efeitos inteligentes" (voltados, por exemplo, ao recebimento de mensagens psicografadas) que sejam indivíduos "mentalmente sadios", com um "conhecimento profundo da doutrina", sempre apoiados por seus "guias" e "espíritos protetores". É esse também a orientação predominante da "escola de médiuns" implantada pela FEB em 1903, em cujos objetivos transparece bem a idéia do "médiun" como um indivíduo possuidor de faculdades a serem desenvolvidas e orientadas.

Uma outra concepção de "mediunidade" pode ser depreendida de um artigo assinado por Bezerra de Menezes e publicado meses depois de assumir a presidência da FEB em 1895. Aí se diz: "A mediunidade é uma graça, que faz o homem sócio de Jesus na propagação das verdades eternas" (*Reformador*, 15.12.1895). Compara-se o "médiun" ao "sacerdote", sublinhando ser ele o detentor de uma verdadeira missão. Como tal, não deve fazer do "divino dom" um "meio de especulação, ou empregal-o em coisas futeis e sem proveito para a humanidade, ou furtar-se ao serviço de sua missão por preguiça ou qualquer outro motivo". Ou seja, nesse caso, a "mediunidade" aparece menos como uma "faculdade", fruto de um treinamento ou desenvolvimento, e mais como um "dom", uma "eleição divina"⁸¹. O que equivale a uma transferência do investimento, que deixa de ser feito sobre a "mediunidade" para se dar sobre o "médiun". Não se nega a importância da doutrina na formação do "médiun", mas este passa a ser considerado pela totalidade de suas ações, avaliadas segundo um critério moral. A questão crucial é: para que fins e de que maneira um indivíduo utiliza seu "dom"? No contexto de conflito com a "União Spirita de Propaganda do Brasil", essa concepção de mediunidade foi reforçada ao se tornar um instrumento de legitimação e de acusação: enquanto os "científicos" consideravam a mediunidade apenas em seus fins "experimentaes", propunha-se que os "médiuns" utilizassem seus "dons" segundo as orientações do Evangelho, aplicáveis, aliás, à totalidade de sua vida.

⁷⁹V. *Reformador*, 15.04.1903.

⁸⁰V. *Reformador*, 15.05.1887 e 15.04.1888.

⁸¹V. outros artigos, que argumentam nos mesmos termos, publicados no *Reformador* (01.06.1897; 01.01.1898; 01.05.1898).

Não é difícil perceber a semelhança desse modelo de "mediunidade" com aquele afirmado pelos argumentos da defesa durante o processo contra Filgueiras. O acusado, segundo seu defensor, longe de ser um criminoso, era um indivíduo "modesto e trabalhador, sempre correcto no desempenho de seus deveres" e um "médium desinteressado e caritativo", por conseguinte de moralidade comprovadamente "elevada", exercendo sua "faculdade" sempre em benefício da "humanidade sofredora". Em suma, um "apóstolo do Cristo". Na mesma época, mas agora nas páginas do *Reformador*, o modelo afirmado por Bezerra de Menezes continuava tendo seus defensores. Prova disso são as opiniões de Pedro Richard, diretor e também "médium receitista" da FEB. Em um artigo intitulado "Mercadores do Templo" (*Reformador*, 15.02.1902), Richard defende que a mediunidade não depende nem de fatores orgânicos, nem dos esforços individuais, mas é uma "dádiva divina". O interessante é que ele aplica o argumento ao trabalho prestado pelos "médiuns receitistas", que possuem "o dom de curar" como uma "graça de Deus". Partindo do princípio de que as doenças são mecanismos expiatórios (segundo as leis morais reveladas pela doutrina espírita), as curas não se operam através de uma ação mecânica, mas em virtude da "misericórdia divina" propiciada por um "ato de caridade". O "médium" é, portanto, não só um instrumento dos "espíritos", mas também um intercessor divino, cujo "dom" não deve ser objeto de especulação ou utilizado em proveito próprio.

Em um contexto no qual coexistiam dois modelos distintos de definição da mediunidade, o discurso formulado pelos "espíritas" para legitimarem suas práticas frente aos poderes públicos parece ter sido decisivo para determinar os rumos dessa divergência doutrinária. A defesa não representou apenas a afirmação de um daqueles modelos em detrimento do outro; os termos em que se fizera eram significativamente diferentes, pois incorporavam em seu cerne lógicas, por assim dizer, exógenas a da "doutrina espírita". Depois desses episódios e, sugiro eu, em grande medida em decorrência deles, ficara claro, para os líderes da FEB, qual "o verdadeiro caráter do médium". Significativamente, algum tempo depois de inaugurada, a "escola de médiuns", imaginada para dar aos indivíduos uma formação predominantemente "técnica", é desativada e o seu próprio idealizador reconheceria os "ridículos resultados obtidos". Mais tarde, quando uma nova "escola" for projetada e efetivada no âmbito da FEB (1911), seus objetivos terão sofrido uma importante transformação: não se tratava apenas de propiciar o desenvolvimento de faculdades, mas de fazer de seu possuidor "um imitador de Jesus", cujos procedimentos sociais fossem "irrepreensíveis" e cujas aspirações estivessem orientadas para a "perfeição moral" (*Reformador*, 15.07 e 15.08.1910). Mas é importante notar também como determinações similares eram endereçadas para o conjunto dos "grupos espíritas", dos quais se pedia que preparassem devidamente os seus "médiuns", fazendo-os desfrutarem da "mais perfeita moralidade e uma variada e sólida instrução" (*Reformador*, 01.08.1909). Sinais, enfim, reveladores da hegemonia da concepção que associava "mediunidade" a um "dom" que merecia o cultivo de seu detentor, produzindo a partir disso um comportamento exemplar, pautado por uma moralidade evangélica.

CAPÍTULO IV

QUESTÃO DE POLÍCIA, RAMO DA ASSISTÊNCIA SOCIAL: DE "FALSOS" E "VERDADEIROS" ESPÍRITAS

"o que acima de tudo importa aos discípulos do Evangelho é servir ao Cristo, servindo ao Bem e, portanto, à humanidade, ainda que com algemas, grilhões e gargalheiras" - Guillon Ribeiro, presidente da FEB, em 1942

1. Ataques Frustrados: Instituições Médicas e Judiciárias

Depois de 1905, a Federação Espírita Brasileira - ou alguma pessoa que lhe fosse diretamente ligada - só voltará a ser molestada por autoridades sanitárias ou policiais no ano de 1914 e no começo da década de 1920. Qual a razão dessas novas investidas? Descartemos a hipótese que a relacionaria com o movimento na procura por seus serviços terapêuticos. A FEB continuou a manter, até o ano de 1942, seu "gabinete mediúnico receitista" nos mesmos moldes que o descrevemos nos primeiros anos do século. Entre 1908 e 1925, a quantidade anual de prescrições mediúnicas manter-se-á sempre acima de duzentas mil unidades¹. Em dezembro de 1911, a FEB inaugura uma nova sede, construída com recursos arrecadados através de empréstimos e campanhas entre seus sócios. O prédio, localizado na Avenida Passos e pertencente até hoje à FEB, deu novo ímpeto aos "serviços de caridade": melhor acomodados, os gabinetes de receitas contarão com o serviço de um número bem maior de médiuns (de 6 em 1905, passa-se para 12, em 1912, e 17 em 1920), um serviço de "aplicações fluídico magnéticas" será organizado e a distribuição de remédios homeopáticos será consideravelmente ampliada (chegando a somar, em 1914, 624.842 receitas aviadas). A presença de "médiuns curadores" dedicados à aplicação de "passes", embora jamais tenha atraído o número de pessoas que procuravam os "receitistas", representou a principal novidade em termos de atendimento terapêutico "institucionalizado", tendo sido mantido com regularidade também até 1942. Quanto aos medicamentos homeopáticos, a maior parte deles era doada por farmácias, algumas das quais pertencentes a sócios da FEB, em troca de anúncios dispostos em uma sessão publicitária (mantida desde 1908) nas contracapas do *Reformador*. Além disso, a partir de 1916, a

¹ Os anos que alcançaram os maiores índices são 1914, 1918 e 1923 - v. *Gráfico 3* nos Anexos. No caso de 1918, notamos a relação entre a procura aos serviços terapêuticos da FEB e a existência de epidemias na cidade - nesse ano, a Capital Federal foi atacada por uma epidemia de "gripe espanhola" (Costa, 1985) e há referências explícitas sobre uma maior procura em virtude desse fato. O mesmo pode ser dito para 1904, quando da epidemia de varíola. Entretanto, nos demais casos, essa relação não funciona, chegando mesmo a ser contrariada se notarmos que em 1928/29 (epidemia de febre amarela) o movimento de procura é descendente. Assim, é mais plausível supor que um complexo de fatores influenciava a curva de procura pelos serviços terapêuticos da FEB.

FEB encarrega-se da remessa de lotes de medicamentos homeopáticos para grupos espíritas situados nos subúrbios cariocas ou mesmo em outras cidades do Estado do Rio de Janeiro. Por fim, é interessante mencionar que, entre 1912 e 1914, existiu uma "sucursal" em Botafogo, sob a responsabilidade de Ignácio Bittencourt, onde, em meio a outras atividades assistenciais e doutrinárias, também se fazia a distribuição de receitas e remédios homeopáticos².

Todos esses serviços eram mantidos sem qualquer licença tácita das repartições sanitárias, sendo prestados por indivíduos despossuídos de habilitação acadêmica. Teriam as leis mudado? Ao contrário disso: de um lado, mantêm-se os dispositivos do Código Penal que penalizavam o exercício ilegal da medicina e a prática do "espiritismo" com fins curativos; de outro, os regulamentos sanitários posteriores àquele que deu base às ações repressivas de 1904 e 1905 confirmaram as mesmas determinações, cerceando cuidadosamente o exercício da medicina e da farmácia. Mas se notarmos que é exatamente em 1914 e nos primeiros anos da década de 1920 que tais regulamentos vêm a público, podemos pensar na existência de alguma relação entre sua decretação e as ações repressivas contra os espíritas da FEB. Nesse caso, não é no conteúdo das leis que acharemos as razões para um recrudescimento da repressão, pois, nesse plano, não existem modificações significativas. Em 1914, a Diretoria Geral de Saúde Pública ganha um novo regulamento, ratificando suas atribuições (higiene domiciliar, polícia sanitária e profilaxia das doenças infectuosas) para o Distrito Federal e preservando as restrições relativas ao exercício da medicina e da farmácia. Já em 1920, toda a organização dos serviços sanitários da União é reformulada, e a Diretoria Geral é substituída pelo Departamento Nacional de Saúde Pública; entretanto, nenhuma modificação significativa é introduzida nos dispositivos referentes ao exercício da "arte de curar". Ou seja, as novas regulamentações sanitárias continuaram condenando indivíduos que praticassem a medicina sem habilitação acadêmica e sem o registro administrativo, bem como médicos que se responsabilizassem pelos atos de tais indivíduos ou se servissem, em sua clínica, do "espiritismo" e outras práticas indicadas no Art.157 do Código Penal³. O significado dos novos regulamentos, pelo menos no que se relaciona ao controle do exercício da medicina, não reside, portanto, em seu conteúdo, mas advinha do fato mesmo de sua instauração, que representava uma reafirmação das atribuições pertinentes ao poder médico em sua tutela sobre a sociedade. Seu impacto em termos de ações repressivas contra práticas e saberes tidos como ilegítimos baseava-se em um mecanismo ritual - na medida em que seu conteúdo só adquire sentido em função da forma, reiterada e insistente, com que se apresenta.

² As informações mencionadas foram retiradas de vários relatórios anuais publicados no *Reformador*. Nesses relatórios, os diretores da FEB sempre enalteciam os benefícios dos serviços de curas e distribuição de remédios, que, por sua feição "desinteressada", arregimentavam simpatias para os espíritas.

³ Para a reforma de 1914, V. Lei 2842, de 03.01.1914 e o Dec. 10821, de 18.03.1914. Segundo Costa (1985), o novo regulamento serviu para complexificar a vigilância dos portos e para ratificar as atribuições da União quanto à polícia sanitária do Distrito Federal. Para a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública, v. Dec.3987, de 02.01.1920; Dec.14354, de 15.09.1920; Dec.15003, de 15.09.1921; Dec.16300, de 31.12.1923. No regulamento de 1914, a redação dos artigos que restringem o exercício da medicina aos diplomados nas Faculdades de Medicina e registrados na repartição sanitária e que punem a prática do "espiritismo" com fins curativos (Arts.295 e 296) é igual a do regulamento de 1904. Nos sucessivos regulamentos do DNSP, a redação é ligeiramente distinta (v.Arts.155 e 156, 1920 e 1921; Arts.232 e 233, 1923).

Vejamos como isso aconteceu no caso dos espíritas da FEB, pelo acompanhamento do desenrolar das investidas mencionadas anteriormente. Em maio de 1914, a Diretoria Geral de Saúde Pública, através de um de seus inspetores sanitários, autua a FEB pela prática charlatanesca do "espiritismo", atendendo às reclamações expostas em reportagens do vespertino *A Noite*. As reportagens mostravam como era fácil ir à FEB conseguir remédios e até obter atestados de óbito para pessoas que simplesmente não existiam. A autuação, entretanto, não se transformou em denúncia pela Promotoria Pública e o caso morreu por aí⁴. Algo semelhante ocorreu em 1918, quando a 2ª Delegacia de Polícia abriu inquérito para investigar uma denúncia encaminhada pelos funcionários da repartição sanitária. Segundo estes, em uma casa onde havia enfermos de sarampo e tifo, foram encontradas "receitas" que alguém disse terem sido expedidas pela FEB. Alguns diretores da FEB foram prestar esclarecimentos ao delegado de polícia e, ao que tudo indica, o inquérito não prosseguiu por falta de provas⁵. Temos aí dois exemplos de acusações encaminhadas por iniciativa de médicos - funcionários da repartição sanitária - que ao serem introduzidas em âmbitos policiais e judiciários - aparatos igualmente estatais - não produzem quaisquer resultados em termos de punição dos acusados.

Os demais casos, localizados já na década de 20, são ainda mais interessantes, pois permitem que tematizemos tanto o esforço inglório dos médicos na repressão de práticas "nocivas" à saúde pública e maculadoras de sua profissão, quanto a dinâmica das nem sempre calibradas engrenagens que articulavam instituições médicas e judiciárias. Quando o Departamento Nacional de Saúde Pública foi criado, previu-se que os dispositivos referentes ao exercício da "arte de curar" deveriam ter seu cumprimento providenciado por uma "Inspeção de Fiscalização do Exercício da Medicina, Pharmacia, Arte Dentaria e Obstetricia", composta de farmacêuticos-inspetores e médicos-assistentes com competência para autuar os infratores, impondo o pagamento de multas pelos acusados. Um desses médicos, Bonifácio Costa, é que autuou Ignácio Bittencourt, em janeiro de 1921, por ele estar "dando consultas" no Centro Espírita Charitas, em Botafogo, de que era diretor⁶. O acusado é alvo de duas medidas judiciais simultâneas mas diferenciadas: uma motivada pela infração aos artigos do regulamento sanitário, obrigando-o a pagar uma multa de 1:000\$; outra a partir de um inquérito policial, fundamentado nos artigos do Código Penal e iniciado a pedido do mesmo inspetor sanitário⁷. Em relação ao último, não sabemos muito mais além do próprio desfecho. O delegado do Distrito Policial de Botafogo abriu inquérito e resolveu pedir a denúncia de I. Bittencourt por exercício ilegal da medicina (Art.156 do C.P.). O promotor da 4ª Vara Criminal, para onde o relatório policial foi enviado, não

⁴ V. *A Noite*, 16 a 29.05.1914 e *Jornal do Brasil*, 28.05.1914.

⁵ V. *Reformador*, 01.05.1918.

⁶ Ignácio Bittencourt era uma das figuras mais importantes na FEB, sendo seu sócio desde a década de 1890. O Centro Espírita Charitas nascera como a "sucursal" da FEB em Botafogo, ganhando autonomia em 1914.

⁷ Não tive acesso a peça alguma do inquérito policial, nem do processo cível originais. Os casos foram reconstruídos a partir de fragmentos publicados no *Reformador* (Relatório de Atividades referentes aos anos de 1921, 1922 e 1923 e edições de 01.04.1921, 01.11.1923) e em Ribeiro e Campos (1931:117-122).

encontrou fundamento para a denúncia e opinou pelo arquivamento do caso, o que foi deferido pelo juiz em março de 1921.

Quanto à multa mencionada no auto do inspetor sanitário, foi paga em juízo pela FEB, que colocou os serviços do advogado Aristides Spinola à disposição do acusado. Feitos os encaminhamentos necessários, o juiz Olímpio de Sá Albuquerque declarou ser devida a cobrança da multa, pois I.Bittencourt estaria

"receitando medicamentos, às vezes por ele mesmo preparados, [...] sem para isto estar devidamente habilitado, sendo difícil que um homem pobre, tendo numerosa família, possa viver do que ganha como barbeiro, quando passa muitas horas atendendo ao grande número de pessoas que o procuram [...]" (Sentença em 12.04.1921).

A.Spinola recorre da decisão, alegando que seu cliente praticava o "espiritismo" como "religião", "servindo de intermediário para as manifestações de espíritos em benefício da humanidade sofredora e o faz com absoluto desinteresse, com abnegação, gratuitamente".

Enquanto o recurso fica pendente de decisão do Supremo Tribunal Federal, o inspetor Bonifácio Costa vai, por três ocasiões (15.04, 16.04 e 28.10.1921), à própria FEB e multa dois funcionários (um deles por duas vezes) que auxiliam nos serviços de receituário mediúnico e distribuição de medicamentos. Antes mesmo da primeira sentença, o próprio Ignácio Bittencourt é novamente autuado, já nas dependências da FEB, sendo multado como reincidente; além dele, outra "médium receitista", Eponima Paiva, é autuada pelas mesmas razões e pelo mesmo médico (10.02.1921). Finalmente, em maio de 1922, Américo Lopes Vieira, "médium receitista" da FEB, sofre acusações e processos idênticos. Nenhum desses casos gera inquérito policial ou processo criminal, mas em três deles a ação executiva visando a cobrança das multas teve prosseguimento. Embora a FEB, através do advogado A.Spinola, tenha pedido a anulação das multas em todos eles, as sentenças em primeira instância foram sempre favoráveis ao Departamento Nacional de Saúde Pública e o resultado final ficou também pendente da decisão do STF. Em outubro de 1923, sai a decisão do caso de I.Bittencourt, julgando procedente o recurso interposto pelo advogado do acusado. O Acórdão, publicado em meados de 1924, não se detém na discussão sobre a legalidade ou não dos atos do acusado, mas considera sua punição inexequível porque a suposta infração ao regulamento sanitário não ficara provada. O auto de infração lavrado pelo inspetor sanitário não trazia elementos suficientes para caracterizar a acusação: "Si na ocasião havia pessoas consultando o infractor, e quaes, si elle estava prescrevendo remedios, si existiam receitas terminadas, o seu conteudo, si ellas foram apprehendidas, são coisas a que absolutamente não allude o lacunoso auto". E sem um auto circunstanciado, conclui o Acórdão, não existe a infração a que ele se refere⁸.

O que podemos concluir dessa série de ataques dos funcionários da repartição sanitária federal contra os serviços terapêuticos oferecidos pela FEB? Em primeiro lugar, percebemos uma continuidade

⁸ Os demais processos, instaurados contra empregados e médiums da FEB e também dependendo de decisão do Supremo Tribunal Federal, ficaram pré-julgados pelo Acórdão que acabamos de apresentar.

nos argumentos utilizados pelos espíritas para defender a legalidade de suas práticas: o "médium" serve, desinteressadamente, de intermediário para entidades reais, elas mesmas instrumentos da misericórdia divina⁹. A reiteração da associação entre mediunidade e caridade teve implicações de outras ordens, analisadas mais adiante. De outro lado, também notamos a persistência de desencontros e desacordos entre acusações médicas e sentenças judiciais, encontradas em momentos anteriores e aqui reatualizadas em um contexto de reformulações nas instituições voltadas para a coordenação e execução da política sanitária da República Velha. O que está em jogo, nesse caso, independentemente das opiniões que possam ter médicos, advogados e juizes sobre a repressão aos charlatães, é a relação entre instituições que se orientam por distintas competências. Em termos mais amplos, o que se recoloca são a legitimidade e os limites do poder médico em sua atuação sobre a sociedade, coisa que fica especialmente evidente nas reformas das quais nasce o Departamento Nacional de Saúde Pública.

As motivações para a criação do DNSP incluíam desde as fragilidades denunciadas pelo colapso dos serviços de saúde na ocasião da epidemia de "gripe espanhola" de 1918 até o surgimento de problematizações relacionadas às condições de trabalho das classes operárias e as reivindicações de sanitaristas organizados em instituições como a "Liga Pró-Saneamento do Brasil" (Costa, 1985). Procurando atender a essas motivações, a nova organização sanitária incorporou atribuições inéditas, como a profilaxia rural, tratada com o mesmo mérito que os serviços sanitários terrestres e portuários. Continuou a preocupação, revestida de aparatos policiares e autoritários, com o controle das doenças infecciosas, a higiene das habitações e dos lugares públicos, tomando-se, no caso da Capital Federal, da municipalidade todos os serviços sanitários que ainda permaneciam em sua esfera (como a fiscalização de alimentos e dos esgotos)¹⁰. Outras disposições - referentes à "higiene infantil" e à "educação sanitária", de um lado, e, de outro, à regulação das condições de trabalho de mulheres e crianças e de serviços para atestar a invalidez de funcionários públicos - passaram a constar pela primeira vez entre as atribuições da repartição sanitária. O resultado, segundo Costa (1985), foi o enquadramento, em um único aparelho de Estado, de questões sociais e sanitárias, até então isoladas umas das outras ou consideradas assuntos de polícia.

Não se pode esquecer, entretanto, que continuava a ser um aparato de Estado perpassado, de cima a baixo, pelo saber e pela competência médicos. Comandado até 1927 pelo mais famoso sanitarista da época (Carlos Chagas), o DNSP terá constante assessoria de representantes do saber médico, bem como manterá interlocuções com suas associações de classe¹¹. O quadro de funcionários contará com

⁹ V. também *Reformador*, 16.02.1921. O livreto que trazia as peças dos processos de 1904 e 1905, publicado originalmente em 1907, foi reeditado em 1920, momento da criação do DNSP.

¹⁰ Entre os motivos que justificavam as reformas de 1914 estava a necessidade de eliminar atritos entre as repartições federal e municipal - numa indicação de que eles existiam. A criação do DNSP marcou ao mesmo tempo a definitiva federalização dos serviços sanitários no Rio de Janeiro (levando a seu termo o processo iniciado na passagem do século) e a efetiva e sistemática intervenção federal nos problemas sanitários de outros estados (muitas vezes coadjuvada por instituições estrangeiras, como a Fundação Rockefeller).

¹¹ O DNSP possuía um organismo consultivo do qual participava o professor da cátedra de "Higiene" da Faculdade de Medicina e teria uma atuação integralmente respaldada pela Sociedade Brasileira de Higiene. Essa associação, criada em 1923, definiria as tendências predominantes, durante toda a década de 20, no pensamento sanitário brasileiro (Costa, 1985; Luz, 1982).

nada menos do que 177 médicos para fazer cumprir as centenas de artigos de seu regulamento e serão previstos mecanismos cuja finalidade era restringir a intervenção de outros aparatos - como o policial e o judiciário - não orientados pelo saber médico na regulação e punição dos contraventores. Lembremos que, em 1904, criara-se, para cumprir tal papel, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública. Sua extinção em 1911 por uma reorganização do sistema judiciário¹² trouxera de volta vários inconvenientes para as repartições sanitárias: as infrações aos seus regulamentos, ainda que autuadas por um funcionário especial (o inspetor de saúde) e sentenciadas segundo um processo específico, percorriam, na sua maior parte, os trâmites normais de qualquer crime ou contravenção. No mínimo, isso acarretava uma morosidade na tramitação; na pior das hipóteses, como bem demonstram as denúncias em 1914 e 1918 aos espíritas, ela podia não passar pelo crivo mais exigente, preocupado com as "formalidades" da lei, de um delegado de polícia ou de um promotor público.

O regulamento de 1920 oferecia uma nova solução com a criação de uma Procuradoria dos Feitos do Departamento Nacional de Saúde Pública e o estabelecimento de uma via de repressão paralela, exclusivamente cível e administrativa, à condenação penal. Ou seja, a punição aos infratores fazia-se através da imputação de multas pesadas (dobradas nos casos de reincidência) cuja cobrança era providenciada por um procurador especial. O auto, lavrado por um inspetor sanitário, era suficiente para caracterizar a infração apontada. No caso específico da repressão ao charlatanismo, desviando das vias requeridas por um processo criminal, o novo dispositivo abria mão de uma pena talvez mais drástica (a prisão celular prevista pelo Código Penal) em troca de uma total autonomia e uma maior agilidade de suas ações repressivas. Os inspetores sanitários, armados de tais dispositivos, sentiam-se mais à vontade para autuar instituições como a FEB, provocando a inclusão efetiva de suas práticas no rol daquelas passíveis de punição legal, algo que não acontecia e não aconteceria em períodos nos quais outros mecanismos repressivos estiveram em vigor¹³.

Por outro lado, eram exatamente os espíritas da FEB, a partir dos recursos disponíveis (saber jurídico, dinheiro para ajuizar multas, etc.), que acionavam, em sua defesa, aparatos que traíam a autonomia pretendida pelas instituições sanitárias. A questão adentraria os meandros das causas cíveis toda vez que houvesse, por parte do acusado, algum tipo de contestação das infrações imputadas - e foi exatamente isso que os espíritas fizeram em todos os casos apresentados mais acima. O mérito das acusações era analisado em primeira instância por um juiz de Direito Civil, cabendo recurso ao Supremo Tribunal Federal. Introduzidas nesses meandros judiciários, a solução e o desfecho das acusações não só ficavam mais morosas¹⁴, mas completamente incertas. Nos casos envolvendo os espíritas da FEB, a

¹² V. Dec.9263, de 28.12.1911, que relacionou circunscrições territoriais a pretorias, dotando de juízo especial apenas as infrações referentes à Fazenda Municipal.

¹³ Em setembro de 1925, novamente o Dr. Bonifácio Costa acionou uma medida legal para punir a FEB, desta vez na pessoa de Paiva Jr., diretor da "Assistência aos Necessitados" e "médiun receitista", sob a acusação de que teria concorrido para a morte de duas meninas vitimadas de varíola. Um inquérito foi aberto no 10º Distrito Policial, mas o promotor público que recebeu o relatório policial requereu o arquivamento do processo, sob a alegação de falta de provas. O Juiz da 3ª Vara Criminal deferiu o pedido em outubro de 1925.

¹⁴ Ver o caso de I. Bittencourt, que foi autuado em janeiro de 1921 e só teve sua situação definida em outubro de 1923.

incerteza transformou-se em frustração. Entretanto, como atestam as decisões em primeira instância, havia divergências, existindo opiniões no meio jurídico que negavam estatuto de legitimidade a suas práticas. Passando do terreno das instituições para o campo dos saberes, procuraremos mapear as posições jurídicas e a sua relação com as formulações médicas a respeito do "espiritismo" nas primeiras quatro décadas deste século.

2. Entre o Crime e a Doença: Saberes Jurídicos e Médicos

Durante o período colocado sob análise, o texto do Código Penal decretado em 1890 foi submetido à revisão por diversas vezes - em 1893 e 1903 no âmbito do Congresso Nacional, em 1913 a partir de proposta de Galdino Siqueira e finalmente em 1927, de novo no âmbito de uma comissão do Congresso. Nenhuma dessas discussões, entretanto, redundou na aprovação de um texto substitutivo. Em 1932, um decreto governamental oficializou o trabalho do desembargador Visconde Piragibe de consolidação das leis que traziam mudanças nos dispositivos do Código Penal de 1890, o qual só seria definitivamente substituído em 1942¹⁵. Na parte relativa aos crimes contra a saúde pública, a Consolidação das Leis Penais (C.L.P.) - como ficou designado o trabalho de Piragibe - não trazia novidade alguma, remetendo apenas para um dispositivo do regulamento do Departamento Nacional de Saúde Pública sobre exercício ilegal da medicina. No ínterim em que vigorou o Código Penal de 1890, tivemos duas novas Constituições Federais, em 1934 e em 1937. Na questão da "liberdade religiosa", permaneceu uma definição ambígua, que a um só tempo garantia a "liberdade de consciência, crença e culto religiosos" e a condicionava a "exigências da ordem pública e dos bons costumes" - sem especificar a quem cabia arbitrá-las. Já no campo da "liberdade profissional", os dispositivos eram claros, no sentido de impor restrições que remetiam para exigências de "capacidade técnica" consagrados em outras leis¹⁶.

Considerando tais marcos legais, por quais orientações se pautou e por que tendências se encaminhou a jurisprudência quanto aos Arts. 156, 157 e 158 do Código Penal? Para apresentar uma resposta minimamente satisfatória para essa questão, realizei uma rápida análise de uma série de sentenças publicadas em duas das revistas de jurisprudência mais importantes na época, adotando como critérios básicos de seleção (a) o limite temporal de 1940 e (b) a menção a práticas e agentes "espíritas"¹⁷. A primeira conclusão a que chegamos parte da observação do conjunto de resultados das sentenças: são 4 absolvições, 5 condenações; um pedido de *habeas corpus* deferido e outro negado; em

¹⁵ Sobre a história dos Códigos Penais, consultar Garcia (1954).

¹⁶ Na *Constituição* de 1934, v. Art. 113, itens 5 e 13; na de 1937, v. Art. 122, itens 4 e 8.

¹⁷ Os textos das sentenças me foram colocados à disposição por Ana Lúcia Schritzmeyer, a quem agradeço pela sua disposição em colaborar com meu trabalho. O universo é composto de 12 sentenças publicadas na *Revista dos Tribunais* e na *Revista Forense* entre 1907 e 1939 - a maior parte (7 casos), entretanto, localiza-se entre 1934 e 1939. Cinco sentenças referem-se a julgamentos em 1ª instância; as demais são julgamentos de recursos. Predominam (8 casos) sentenças exaradas nos tribunais do Distrito Federal. Finalmente, a distribuição conforme os artigos em que os réus estão enquadrados é a seguinte: Art.156, 1 caso; Art.157, 5 casos; Art.158, 2 casos; Arts.157/158: 2 casos. Para maiores detalhes sobre esse material, v. Schritzmeyer (1994).

1 caso a pena foi julgada prescrita. Ou seja, os indivíduos processados ou acionados judicialmente por seu envolvimento com práticas "espíritas" continuavam a poderem ser condenados. Em termos de pressupostos básicos, estava estabelecido de modo mais ou menos consensual que "a simples prática do espiritismo não constitui crime". Aproveitando o fato de termos um número praticamente igual de condenações e absolvições, procurou-se reconstruir os temas em torno dos quais giravam as sentenças e apontar as possibilidades que se delineavam no seu interior. O resultado é uma espécie de quadro de problematizações, que serve tanto para apreender a lógica do discurso jurídico, quanto as posições que em seu nome se degladiavam.

Seriam três temas. O primeiro refere-se à "interioridade" do agente, onde as posições dividem aqueles que opinam pela irrelevância de considerações a respeito das "intenções" dos acusados e aqueles que as têm como fundamentais. Neste último caso, importaria saber se os acusados teriam se proposto a exercer a medicina, se estavam motivados por "sentimentos de caridade" ou se expressavam sinceridade em suas ações - questões cujas respostas seriam decisivas para o seu destino. O segundo tema configura-se em torno da "eficácia e positividade" dos processos utilizados pelos acusados. Aqui novamente havia quem dissesse não ter sentido a preocupação, pois seria suficiente para incriminá-lo exercer o indivíduo práticas que possam afastar enfermos de um tratamento adequado; para outros, entretanto, seria necessário demonstrar e comprovar o dolo causado a determinada vítima, podendo o acusado ser absolvido pelo fato dos meios por ele utilizados serem considerados "inócuos". Na verdade, esses dois primeiros temas poderiam estar intimamente relacionados se o magistrado pautasse sua apreciação pela idéia de "contravenção", segundo a qual um indivíduo podia ser penalizado independentemente de sua intencionalidade ou dos prejuízos efetivos causados por suas práticas: os dispositivos relacionados à "saúde pública" teriam a função de "proteger" a população, mantendo longe dela indivíduos com o poder de livrá-los da benfazeja ação da medicina acadêmica¹⁸. Embora à primeira vista possa parecer que esse argumento não se constitua por referência aos temas que apresentamos, ele opera, em relação a eles, apenas um deslocamento, pois, de um lado, nega-se a relevância do propósito criminoso para se contemplar a culpabilidade por ignorância e, de outro, desliza-se do dano individual para o "dano social".

Um terceiro e último tema circunscreveria um conjunto de "circunstâncias" e estava, na maioria das vezes, subordinado ao tema da "interioridade", como que qualificando suas exigências e precisando o fato de o acusado estar envolvido com práticas voltadas para a "fascinação da credulidade pública" (expressão do C.P.) ou incisivas à "ordem pública e aos bons costumes" (expressão do texto constitucional). Cabiam nesse espaço considerações sobre a diferença entre a simples "indicação" e a "prescrição" ilegal, o simples "fornecimento" de receita ou medicamento e a existência condenável de um "tratamento". Mas certamente as discussões mais relevantes se davam sobre a necessidade de "habitualidade" e de "proventos pecuniários" para caracterizar a infração, questões que dividiam as

¹⁸ Foram raciocínios desse tipo que levaram à inclusão, no rol das contravenções definidas pelo Código Penal de 1942, a "exploração da credulidade pública", "mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres" (Art.27).

opiniões dos juízes. Por fim, um último ponto, que começa a aparecer nas sentenças da década de 30: o grau de "barbarismo" das práticas "espíritas", na medida em que isso poderia estar relacionado com o desejo de iludir e tirar proveito de outrem.

Em torno desses três temas, portanto, giravam as problematizações dos magistrados e, dependendo de sua orientação e das ênfases colocadas, uma composição mais ou menos complexa de fatores serviria para determinar as decisões. Meu objetivo, ao montar esse quadro de problematizações, não foi desvendar os mecanismos de cada sentença, mas explicitar os pontos de discussão, partindo da constatação que eles poderiam servir para condenar ou absolver indivíduos envolvidos com práticas "espíritas". E o que os temas nos revelam é a existência de um raciocínio, em grande parte, fechado sobre si mesmo, preocupado em culpar e punir indivíduos ou em proteger a sociedade a partir das questões que ele mesmo gera e reproduz. Argumentos formulados em outros campos de saber e intervenção são assimilados na medida mesmo da sua reinterpretação segundo a lógica e a necessidade daquele raciocínio. O caso da Medicina, quanto a isso, é bastante significativo. Embora o recurso a termos e posições médicas não seja desprezível, faz-se ora de forma difusa, ora para restringi-lo a um certo nicho. Exemplo da primeira são os casos onde se mencionam "alterações do estado nervoso" em virtude das práticas "espíritas", sem jamais considerar que tais "alterações" possam introduzir um novo dado ao problema, levando a supor especificidades no julgamento. Do mesmo modo, a recorrência aos saberes médicos é feita sem maiores implicações quando constam dos processos exames feitos por peritos para determinar se algum prejuízo teria advindo para um indivíduo pelo fato de ter se submetido aos cuidados de um "curandeiro" ou se privado de um tratamento adequado. Novamente, o médico não é senão um auxiliar do juiz, que se utiliza de seu parecer para avaliar a existência ou não de dolo a uma vítima¹⁹.

Isso apontaria para um certo vazio em termos de formulações médicas? Pelo contrário: o pensamento médico a respeito do "espiritismo" evoluirá, nas primeiras décadas do século, em um sentido verdadeiramente radical. O tema que até então tinha sido tratado no meio de uma obra ou mesmo de passagem torna-se objeto de teses, artigos e livros inteiros. Em 1927, a "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro" promoveu um "inquérito" sobre o "espiritismo", do qual participaram 11 médicos, a maioria dos quais ligada a especialidades e instituições psiquiátricas e médico-legais²⁰. Pelos seus resultados, percebe-se estar diante não mais apenas de práticas nocivas à saúde da população - afastada em virtude delas de um tratamento adequado para suas enfermidades - mas de algo diretamente associado ao surgimento de anomalias psíquicas em indivíduos sujeitos a sua ação. A julgarmos pela

¹⁹ Sobre as perícias médicas em processos de "crimes contra a saúde pública", v. Maggie (1992: 149, 154).

²⁰ O "inquérito" foi promovido por iniciativa do médico-legista Leonídio Ribeiro e acabou sendo publicado no jornal *A Noite*. Dele participaram os professores da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro A. Austragésilo (neurologia), H. Roxo (clínica psiquiátrica), Espozel (clínica psiquiátrica e neurológica), Tanner de Abreu (medicina legal), Júlio Porto Carreiro (medicina pública), Raul Leitão da Cunha (anatomia patológica) e Pedro Pernambucano Filho (psiquiatria); os professores de medicina pública nas Faculdades de Direito, João Fróes (Bahia) e Carlos Seidl (Rio); Franco da Rocha e Pacheco e Silva, ex- e atual diretores do Hospício Juquery de S. Paulo. O único que não era médico e respondeu ao inquérito foi Everardo Backeuser, professor na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. As respostas estão transcritas em Ribeiro e Campos (1931).

impressionante recorrência com que aparece, a idéia de que o "espiritismo" fosse um "fator de doença mental" passara a fazer parte do senso comum médico e psiquiátrico desse período. Sendo isso correto, confirma-se a idéia colocada no capítulo anterior sobre a hegemonia de uma determinada vertente do pensamento médico, plenamente consolidada no decorrer das primeiras décadas.

Na verdade, é até possível localizar nomes que contribuíram para a constituição de um discurso mais específico e denso sobre o "espiritismo" a partir do legado, bem mais singelo a esse respeito, daqueles "alienistas". O mais importante deles é certamente Afrânio Peixoto, um aluno de Nina Rodrigues que chega ao Rio de Janeiro em 1902, tornando-se, no mesmo ano, funcionário do Hospital Nacional de Alienados, em 1906, professor na Faculdade de Medicina e, em 1907, diretor do Serviço Médico-Legal da Polícia do Distrito Federal²¹. Em 1909, quando era médico-legista da Polícia, A. Peixoto deparou-se com um caso de defloração que se descobre ter sido provocado em uma "médium" pelo diretor de um "centro espírita"²². O médico resolveu visitar as sessões, concluindo ter presenciado a "um laboratório empírico de sugestão e de histeria, onde o automatismo e a sub-consciência tomam o nome de manifestações espíritas". Teria sido fácil, conclui o médico, ao tal "espírita" abusar de uma das "médiuns" no estado de "passividade automática" em que elas eram colocadas em virtude das sessões. Provavelmente, tratava-se de um caso em que um indivíduo de má fé, um embusteiro, um fingidor, que se utilizava do "espiritismo" para se aproveitar de outrem. Mas A. Peixoto lembrava que não era raro se encontrar indivíduos sinceramente entregues às práticas "espíritas" devido a "superstições" e a um processo de "auto-hipnotização" ou "auto-sugestão".

Não existem, em termos de conclusões e categorias utilizadas, diferenças significativas em relação às formulações do mestre Nina Rodrigues. Mas há uma certa novidade no fato delas não partirem de uma lógica que privilegiava a questão racial como ponto de partida e de chegada; ao contrário, tornam-se parte de um saber produzido e aplicado em um espaço - o gabinete médico-legal da polícia - constituído em torno da definição do crime e do desvio social²³. Nesse sentido, a experiência de A. Peixoto não é singular, mas deixa entrever a elaboração de um certo discurso sobre o "espiritismo" que o toma a partir das condições com que se apresenta em tal espaço. Tomemos um outro exemplo. Em 1911, Maria Ferreira Tourinho, moradora de Engenho de Dentro e mãe de cinco filhos, assassina a golpes de

²¹ A. Peixoto iniciou sua atividade docente na cátedra de Higiene (Faculdade de Medicina), assumindo, mais tarde, a de Medicina Legal (Faculdades de Medicina em 1916; de Direito em 1913 e, em definitivo, 1932). Sobre a sua trajetória profissional, v. Correa, 1982.

²² O médico escreveu um artigo sobre o caso, publicado com o título "Viol e Mediumnité" nos *Annales d'Hygiene Publique et Medicine Legal* (1909). As citações foram retiradas de transcrições existentes no livro de Ribeiro e Campos (1931:137) e do Prefácio a esse livro, escrito pelo próprio A. Peixoto.

²³ A manutenção de um corpo de médico-legistas dentro do aparato policial representava uma das principais conquistas das propostas enunciadas por Nina Rodrigues. No Rio de Janeiro, desde 1890, previa-se a existência de médicos-legistas para auxiliar o trabalho da polícia, mas só em 1900 é criado um "gabinete médico-legal" (transformado em "serviço" em 1907), destinado ao exame de vítimas de crimes e de indivíduos suspeitos de alienação mental apreendidos pela polícia. Como disciplina acadêmica, a Medicina Legal foi instituída desde o início das Faculdades de Medicina, mas seus investimentos teóricos sofreram uma inflexão bastante significativa a partir do último quartel do séc. XIX, momento em que as influências da Psiquiatria começam a superar as da Toxicologia, algo que transparece, por exemplo, na orientação seguida por Nina Rodrigues. Nas Faculdades de Direito, a cátedra de Medicina Legal foi implantada em 1891. V. Correa (1982) e Carrara (1988).

machadinha o marido enquanto este dormia. Jacyntho de Barros e Miguel Salles, médicos-legistas da Polícia, examinam e interrogam a mulher, a qual, segundo seu laudo, "revelou-se uma psicopata, em cujo terreno degenerativo a hysteria domina" (Barros e Salles, 1912). Para chegar a tal diagnóstico, os médicos reconstróem toda a história familiar e individual da acusada, traçando, a partir disso e das observações clínicas que tiveram oportunidade de fazer, o "quadro de sintomas" característico da "histeria". Segundo depoimento da própria acusada, em um "centro espírita" foi-lhe dito, por um "espírito", que teria de matar seu marido se quisesse continuar a frequentar as "sessões espíritas". Para os médicos, as ordens dos "espíritos" equivaliam a "alucinações"; agindo a partir de um "terreno degenerativo", as práticas "espíritas" geraram uma "obsessão" poderosa o suficiente para levá-la ao ato criminoso. De acordo ainda com o laudo, Maria Tourinho "deixou-se dominar pelo espiritismo, anulando por auto-sugestão as suas forças volitivas". Tratando-se de uma "psicopata", os médicos-legistas recomendam que seja encaminhada para o sanatório, ao invés de ser mantida na prisão.

O diagnóstico dos médicos-legistas, costurado por uma série de concepções psiquiátricas, traz como implicação a associação entre três temas: criminalidade, alienação (consequentemente, irresponsabilidade penal) e "espiritismo". Uma mulher diz ter assassinado o marido por ordem de "espíritos"; os médicos, a partir de sua biografia e de seu comportamento, consideram-na uma "psicopata"; os "espíritos", entidades reais para a acusada, transformam-se, no diagnóstico médico, em "alucinações" que, plantadas em um "terreno degenerativo", sobrepujam as "forças volitivas" e levam ao hediondo crime. De um lado, portanto, a identificação de conceitos relacionados ao "espiritismo" com anomalias psíquicas; de outro, o perigo das práticas "espíritas", que, agindo sobre "predispostos" a doenças mentais, podem levá-los a atos social e criminalmente condenáveis. E o mais importante é que tais conclusões são proferidas por médicos-legistas que, baseados delas, pretendem subtrair a autora de um crime aos meandros judiciários, entregando-a aos cuidados de uma instituição psiquiátrica²⁴. Podemos entrever, a partir disso, a existência de uma espécie de "corredor institucional", constituído a partir das relações que ligavam, no nível mais concreto, os serviços médico-legais da polícia com os estabelecimentos psiquiátricos, e, no nível mais abstrato, o crime ou a desordem com a loucura. E, pelo fato de existir uma articulação mais ou menos institucionalizada entre esses espaços e a faculdade de medicina, a situação colocava, para os médicos, o desafio de estabelecer teoricamente os fios que ligariam práticas "espíritas" e alienação mental.

Em Henrique Roxo encontramos um exemplo notável do modo como a preocupação com o "espiritismo" foi capaz de juntar esforços de teorização a práticas de observação e diagnóstico psiquiátricos. Pelo fato de ser professor de clínica psiquiátrica da Faculdade de Medicina do Rio de

²⁴ Em um processo de 1931, analisado por Maggie (1992:175), temos outro exemplo de um laudo médico que recomenda o internamento psiquiátrico de uma acusada, pois se tratava de "[...] indivíduo de fácil sugestibilidade mental sem qualquer cultura mental que após um delírio de origem tóxica aceitou como verdadeiros os atos e alucinações auditivas...". V. também um laudo elaborado por Heitor Carrilho em 1925, diretor por vários anos do Manicômio Judiciário no Rio, onde se associa o cometimento de um assassinato à frequência a "sessões espíritas"; o homicida era um "epiléptico" que teria ficado "impressionado" com o ambiente das "sessões espíritas" (Apud Ribeiro e Campos, 1931).

Janeiro, ele tornara-se chefe do Instituto de Neuropathologia, setor do Hospital Nacional de Alienados que compreendia os pavilhões de admissão, de doenças nervosas e de psicologia experimental e onde eram ministradas as aulas daquela cátedra²⁵. Em uma palestra de 1918, H.Roxo assinalava aos seus alunos: "Os casos de doenças mentais provocados pelo espiritismo vêm aumentando consideravelmente nestes últimos tempos e raro é o dia em que me não é dado observar pelo menos um no Instituto de Neuropathologia"²⁶. No mesmo período, perguntas sobre a frequência a "centro espíritas" são incluídas nos formulários de admissão de pacientes ao Hospital Nacional (Xavier de Oliveira, 1931), o que permitiu a elaboração de estatísticas divulgadas como comprobatórias da relação entre "espiritismo" e alienação mental. Entre o final da década de 10 e meados da década de 30, do total de pacientes internados no Hospital, 10% (ou seja, uma média de 140 pacientes por ano) teriam desenvolvido patologias mentais em virtude do contato com "práticas espíritas". Anunciava-se ser o "espiritismo" "o terceiro fator de alienação mental no Brasil", logo atrás da sífilis e do alcoolismo. O que significava que os psiquiatras tinham diante de si um imenso laboratório, cujo proveito a "ciência" exigia que se não desprezasse.

O próprio H.Roxo estava convencido de que as afecções mentais relacionadas com o "espiritismo" representavam uma "entidade clínica" específica pelos seus sintomas e seu mecanismo de atuação, a qual chamou primeiro de "delírio episódico dos degenerados" (Roxo, 1926), e mais tarde de "delírio espírita episódico" (Roxo, 1946), afecções que atingiam a indivíduos "degenerados" ou "meioprágicos" do sistema nervoso. Tratava-se de "[...] um delírio que se fundamenta em allucinações que surgiram conseqüentemente a um choque emotivo, sendo ele, em geral, pouco duradouro e tendo a capacidade de se repetir com relativa facilidade" (Roxo, 1926:252). A partir dessa definição, casos que envolvessem pacientes que diziam estar possuídos ou serem perseguidos por "espíritos" que eles podiam ver, ouvir ou sentir, eram, na verdade, produto de "alucinações", perturbações cujos efeitos consistiam no comprometimento da relação entre percepção e realidade²⁷. Outro psiquiatra, Xavier de Oliveira, assistente de H.Roxo por nove anos no Instituto de Neuropathologia, utilizando-se das mesmas

²⁵ Inaugurado em 1852, o Hospital Nacional de Alienados (então Hospício D.Pedro II) passa por grandes transformações depois que Nuno de Andrade e Teixeira Brandão assumem a direção na década de 1880, quando acontece uma maior aproximação com as instituições acadêmicas, já preparadas para o ensino regular da Psiquiatria aos médicos generalistas, e a transferência definitiva de sua administração para a esfera estatal. Em 1903, uma nova lei (Dec.1132, de 22.12.1903) passa a regular as instituições federais de "assistências aos alienados", prevendo que no pavilhão de admissão do Hospital Nacional funcionasse a sessão de clínica psiquiátrica da Faculdade de Medicina. Essa disposição foi confirmada em um novo regulamento de 1911 (Dec.8834, de 11.07.1911), onde constava que as aulas de clínica psiquiátrica e de doenças nervosas da Faculdade de Medicina seriam dadas no "Instituto de Neuropathologia". Havia, portanto, uma íntima relação entre a prática psiquiátrica e o saber transmitido na Faculdade de Medicina, confundindo-se, muitas vezes, na mesma pessoa as atribuições de diagnóstico psiquiátrico e ensino acadêmico. O mesmo não acontecera com a Medicina Legal, em função de conflitos entre a Polícia e a Faculdade de Medicina que subsistiram até o final da década de 1920; mas é importante lembrar que, mesmo assim, docentes ou teóricos importantes, como foi o caso de A.Peixoto e L.Ribeiro, começariam sua carreira profissional nos serviços policiais. Para dados históricos sobre as instituições psiquiátricas no Rio de Janeiro, v. Machado et al. (1978), Costa (1981) e Carrara (1982).

²⁶ "Modernas Tendências da Psiquiatria". Conferência realizada por ocasião da inauguração dos cursos da Faculdade Medicina, 1918 - *Apud* Ribeiro & Campos (1931:61).

²⁷ Em seu primeiro texto (1926), à clássica tríade klaepeliniana - psicose maníaco-depressiva, paranóia e demência precoce - H.Roxo acrescentava o "delírio episódico", cuidadosamente diferenciado das duas primeiras em virtude de seu caráter alucinatório e da última pela sua conformação passageira, não comprometedora da afetividade, da iniciativa e do intelecto dos pacientes.

observações e das mesmas estatísticas, discordava que o "espiritismo" pudesse dar ensejo a perturbações que se constituíssem em uma "entidade clínica" com o mesmo estatuto de outras neuroses e psicoses²⁸. Suas conclusões enfatizavam, ao contrário, a existência de um comprometimento psíquico anterior, a partir do qual se desenvolveria a "espiritopathia": "syndroma mental de forma delirante, com motivos espíritas, e que se observa enxertada em indivíduos tarados do systema nervoso, nomeadamente da classe dos hystero-eschizoides" (1931:202). Em outro momento, a perturbação é descrita como "o último disfarce com que a hysteria de Charcot ainda é vista" (p.21), o que deixa ainda mais evidentes suas discordâncias com H.Roxo.

As categorias "predisposição", "sugestão", "alucinação" e "delírio" são as mais recorrentes nas formulações médicas desse período a respeito do "espiritismo" como fator de alienação mental. A. Austragésilo, professor de Neurologia na Faculdade de Medicina, embora não tenha escrito nenhuma obra especificamente sobre o assunto, nas vezes em foi chamado a se manifestar acerca dele, associou os fenômenos mediúnicos a "crises histéricas", explicando-os por uma desarticulação entre o "consciente" e o "sub-consciente" através do mecanismo da "sugestão"²⁹. Prova de que a questão também despertava interesse entre os alunos da Faculdade de Medicina é a tese de Oscar Pimentel, *Em torno do Espiritismo* (1919), na qual o "espiritismo" é tido como uma crença absurda e primitiva e seus fenômenos, quando não são produto de simples fraude, associados à "sugestão", "sonambulismo" e "alucinação"³⁰. Se nos guiarmos, portanto, pelo discurso médico, encontramos uma problematização sobre o "espiritismo" que se faz a partir de concepções psiquiátricas e de um contato estabelecido no interior do espaço asilar. Em virtude disso, não é como possibilidade terapêutica que o "espiritismo" deve ser analisado, cujo poder teria de ser contraposto pela medicina acadêmica, nem como comportamento ilegal e criminoso, embora possa estar com isso envolvido - trata-se fundamentalmente de um fenômeno de ordem psicopatológica³¹.

Mas o trabalho que nos oferece a melhor demonstração dos vários aspectos do discurso médico sobre o "espiritismo" é certamente o livro publicado em 1931 por Leonídio Ribeiro e Murillo de Campos, ambos docentes da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Tendo o subtítulo de "estudo clínico e médico-legal", *O Espiritismo no Brasil* reúne análises que procuram contemplar seu assunto de forma abrangente, não só como fenômeno psiquiátrico, mas também em sua realidade psicológica e sua

²⁸ O trabalho de Xavier de Oliveira tem como ponto de partida as relações entre psiquiatria e religião, associando-se as consequências deletérias do "espiritismo" a outras modalidades de "mysticopathia". Para uma análise mais pormenorizada do livro de Pimentel, v. Gama (1992).

²⁹ V. resposta ao inquérito da Sociedade de Medicina e Cirurgia, apud Ribeiro e Campos (1931:154-5), e entrevista ao jornal *A Noite*, transcrita em Leal de Souza (1925:398-401). Sobre a obra de A. Austragésilo, psiquiatra que em sua atividade clínica recorria a "métodos sugestivos", v. Ropa (1982).

³⁰ Sobre essa tese, v. Gama (1992). H. Roxo menciona uma outra tese da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro sobre espiritismo, de autoria de Coelho Marques, sobre a qual não pude obter maiores referências.

³¹ Embora não tenha tido oportunidade de analisar as formulações acerca do "espiritismo" por parte de médicos radicados em S.Paulo, elas certamente existiram e provavelmente se fizeram em torno dos mesmos temas aqui apresentados. Pelo que pude perceber, os nomes mais importantes foram os de Franco da Rocha, Pacheco e Silva, Osório César e A.Guimarães Filho - sendo os três primeiros ligados ao Hospício Juquery.

composição sociológica. Isso permite aos seus autores empreender, entre outras coisas, uma discussão explícita com os argumentos invocados por advogados e magistrados para julgar o "espiritismo". Outro fator que pesou no privilégio analítico a essa obra tem a ver com o fato dela ter se transformado em fonte valiosa para vários autores que posteriormente trataram do "espiritismo", ainda que o fizessem (caso dos sociólogos e antropólogos) com outros interesses, pontos de partida e objetivos. Finalmente, a partir de *O Espiritismo no Brasil* poderemos recuperar mais alguns aspectos dos trabalhos já comentados, na medida em que os quadros conceituais são bem próximos e a inserção de seus autores confirma a associação que existia entre o discurso médico e um determinado espaço institucional. Murillo de Campos trabalhou, na década de 20, como psiquiatra nos serviços da Assistência a Alienados. Leonídio Ribeiro começou sua carreira em 1917 como médico legista da Polícia do Rio de Janeiro e assim relata sua aproximação com a questão:

"Tive então oportunidade de verificar de perto os inúmeros e graves perigos que resultavam, para a sociedade e para a saúde pública, da livre prática do curandeirismo espírita, em centenas de 'centros' espalhados por todos os bairros do Rio de Janeiro, [...] sem a menor fiscalização por parte das autoridades policiais e sanitárias" (1967:268).

Foi também ele o principal incentivador do inquérito promovido pela "Sociedade de Medicina e Cirurgia" do qual falamos anteriormente. Na época em que o livro é editado, a Medicina Legal já era um campo bem consolidado em termos acadêmicos e profissionais, em torno do qual se movimentava todo um círculo de intelectuais que dividiam seu tempo entre a docência, o trabalho em aparatos estatais, a publicação de livros e artigos e a participação em associações e congressos. As formulações teóricas inspiradas nas teses legadas por Lombroso continuavam sendo referências fundamentais, mas os objetos de investimento tinham se multiplicado de modo significativo, passando a incluir temas como a identificação biotipológica dos indivíduos, o atendimento e o controle dos "menores de idade" e os acidentes e condições de trabalho. Segundo Correa (1982), Leonídio Ribeiro foi o personagem mais ativo de todo o grupo de intelectuais ligados à Medicina Legal, tendo sido ele um dos principais responsáveis pela articulação entre os serviços policiais e o ensino da disciplina na Faculdade de Medicina do Rio.

A primeira seção do livro parte do desafio de "interpretar cientificamente" os fenômenos associados ao "espiritismo" sem recorrer ou chegar à noção de "espírito". Revelando influências da "pesquisa psicológica" européia, os médicos distinguem entre fenômenos "psicológicos" (as várias formas de "mediunidade") e "físicos" (materializações, levitações, aparição de "fantasmas"). Quanto aos primeiros, propõem o que chamam de "teoria scenica ou ludica" para explicá-los, cujo axioma básico assenta-se sobre a idéia de que o "eu apresenta uma multiplicidade empírica" - ignorada à época em que Kardec formulou suas doutrinas, mas cristalinamente revelada pelos fenômenos de "sugestão" e de "múltipla personalidade" e pelas descobertas da Psicanálise sobre as "psicopatologias da vida cotidiana". Ou seja, o que os "espíritas" atribuem à intervenção de "espíritos" seria, na verdade, o produto de

"sugestões", "dissociações psíquicas" e "afloramentos do subconsciente". O problema, nesse momento, coloca-se menos ao nível de uma "patologia" e mais devido a um erro de interpretação, reforçado, é certo, por um estado de "passividade" e "credulidade" a que se entregam os "crentes". Tanto é assim que em certos fenômenos, considerados pelos autores "mais complexos", pode-se supor a intervenção de processos de "memória latente" (recordações muito antigas que normalmente não surgiriam à mente dos indivíduos), "imaginação inconsciente" (atividade imaginativa exagerada) e de interação entre o médium e a assistência ("transmissão de pensamento"). Em vista desse conjunto de hipóteses, a causalidade espiritual dos fenômenos físicos dependeria de uma demonstração da total independência entre sua operação e a ação psicológica ou física dos indivíduos presentes. Concorde-se que esses fenômenos sejam reais, mas insiste-se que sua explicação deve ser buscada, antes de tudo, nos fatos da psicologia humana ou na simples utilização de manobras fraudulentas, coisa muito comum nesse tipo de experimentações. Afinal, seria "pouco científico buscar no Além a origem de fatos explicáveis, até prova do contrário, mediante os processos conscientes e subconscientes dos vivos" (p.49).

Quando se passa dessa apreensão mais ou menos abstrata dos fenômenos espíritas para uma análise a partir das condições concretas onde elas se realizam, as conclusões se modificam de forma significativa. "Nas sessões espíritas, pullulam as cousas de apparencia miraculosa, a atmosfera mantém-se saturada de mystérios, os presentes vibram de fé" (p.63). Entre seus frequentadores, na maioria "pouco propensos às pesquisas scientificas", há "muitos indivíduos cujo equilíbrio mental não se acomoda a tal ambiente de mystério, [...] predispostos hereditariamente às affecções mentaes" (p.63). Trata-se de indivíduos "já psychoticos", que passam a incorporar "motivos espíritas" em seu quadro de sintomas; "debeis psiquicos", que procuram as "sessões espíritas" para fugir às dificuldades do cotidiano; os de constituição "schizoide", para os quais o "espiritismo" é um pretexto para se fugir ao convívio social; finalmente, as "histericas", que "espontaneamente se revelam mediums e se prestam a exhibições analogas às sonambulicas" (p.64). Em termos conceituais, as opiniões de Ribeiro e Campos aproximavam-se mais das de Xavier de Oliveira, pois não procuraram individualizar as afecções mentaes associadas em uma nova entidade clínica, mas enfatizaram sempre a anterioridade de "predisposições" a partir das quais elas se desenvolveriam. Entretanto, isso não devia diminuir a preocupação com o "espiritismo", pois se ele poderia apenas concorrer para a "modelagem dos sintomas" de uma perturbação que apareceria de qualquer modo, em outros casos seria o "fator desencadeador" de afecções que, do contrário, poderiam não se desenvolver³².

Um ponto importante dessa apreensão psiquiátrica refere-se ao modo como Ribeiro e Campos descrevem a evolução da doença:

³² Essas formulações estão explicitamente influenciadas por uma série de autores europeus, especialmente franceses, que, partindo dos postulados da "psicologia fisiológica", desenvolveram uma apreensão psiquiátrica dos fenômenos ditos "espíritas". A obra de Marcel Violle, *Le spiritisme dans ses rapports avec la folie* (1908), parece ter sido particularmente importante. Kraepelin e Magnan também são citados. L.Ribeiro, que esteve na Europa durante os anos 20, deve ter entrado lá em contato com esse gênero de literatura.

"Rapidamente, ou aos poucos, os indivíduos impressionáveis ficam abalados com os movimentos da mesa [...]. A emoção leva-os às conclusões mais levianas, às interpretações mais apressadas, [...] lembranças afloram como no sonho [...]. E, como nesses indivíduos, a capacidade crítica está diminuída por motivo da emoção, o sonho toma as proporções de um delírio allucinatório, no qual a personalidade, o eu se encontra em desagregação. Os exercícios de mediumnidade acabam por tornar-os loucos que crêm pensar, fallar, gesticular, escrever, andar, contra a própria vontade, e em obediência à vontade do 'espírito' que passou a residir nelles" (p.66-67).

O que começaria com uma simples "impressão" ou "sugestão", evoluiria até tomar a forma de "alucinações", desembocando, enfim, em uma "mania". Ou seja, é no médium, imaginado aqui como um indivíduo completamente dominado pelos "delírios" de uma mente que se deixara levar pela "emoção", que esse modelo se realiza da forma mais perfeita e acabada.

O que não se pode esquecer, entretanto, é que esse médium está inserido em toda uma cena ritual que se compõe sempre de outros dois elementos: o diretor da "sessão espírita" (ou o chefe do "centro") e a assistência. Mantém-se a imagem tipicamente aplicada aos consultórios ou espetáculos de sonambulismo, concebida segundo a economia das relações que distinguem e vinculam seus três elementos. Em um vértice, o diretor da sessão, que se relaciona com o segundo vértice - o médium, um doente mental por definição - através de uma série de artifícios eficazes (música, exortações verbais, etc.) que incitam ao transe; finalmente, no terceiro vértice, a assistência, uma espécie de microcosmos da sociedade brasileira em que predominam pessoas "ignorantes", "analfabetas", de "inteligência inferior" - a um só tempo sujeitas às influências psiquicamente deletérias proporcionadas pelo ambiente da "sessão" e exploradas pecuniariamente pelo diretor da "centro"³³. Ou seja, o diagnóstico médico articula-se de forma absolutamente necessária com uma análise "sociológica". É isso o que permite, de um lado, que se encontre uma continuidade lógica entre a experiência do "medium" e a dos indivíduos da assistência, transformando estes em potenciais doentes mentais; de outro, que se recorra a discursos vertidos em outros campos disciplinares para dar conta da questão em sua totalidade.

Situadas as bases a partir das quais esse discurso psiquiátrico se constitui e exploradas suas categorias e argumentos centrais, começamos a perceber que tipo de efeitos ele produz. De forma explícita ou não, reconhece-se positividade - na medida em que não são necessariamente o resultado de uma fraude, de um fingimento - aos fenômenos ditos "espíritas". Entretanto, a análise que se realiza desses fenômenos transforma o "espiritismo" em um conjunto de "interpretações" que não se confunde com os fatos a que se refere. Ou seja, dá-se o mesmo efeito de "fenomenização" já descrito no capítulo anterior, quando tratamos das formulações médicas na passagem do século. A novidade, nesses autores

³³ Essa imagem que desvenda as "formas elementares" de uma sessão espírita também é encontrada nos textos de Xavier de Oliveira (1931:225) e de Roxo (1947). Cito a descrição deste último: "Muitas pessoas se reúnem em uma sala pequena. O medium fica no meio. O chefe fica ao lado do medium. Aquele sugere esta e lhe diz que invoque um espírito conhecido. O medium se põe a tremer, solta grandes gritos, agita-se muito. [...] As sessões finalizam quase sempre com crises de nervos e um estado geral de excitação mais ou menos intenso" (p.468-9). A descrição prossegue contando como um indivíduo mais impressionável passa a ser acometido por alucinações. H.Roxo faz questão de dizer que esse não é o "espiritismo científico", mas o de "pessoas sem instrução que acreditam facilmente em cousas absurdas".

das décadas de 20 e 30, é que se formula um discurso mais ou menos elaborado sobre o que aparece como o resíduo de uma primeira análise: a "interpretação espírita". Para Ribeiro e Campos, estamos diante de uma forma moderna da "magia", definida como um "apelo para o sobrenatural" característico das "primeiras fases do espírito humano" (1931:19). Xavier de Oliveira, citando Tylor, refere-se ao "espiritismo" como uma "ressurreição das velhas crenças da humanidade". Segundo essa definição, seriam "espíritas" uma série de práticas baseadas em rituais de "mediunidade", desde as que restringiríamos hoje ao "kardecismo" até aquelas relacionadas a tradições e heranças africanas. Nesse nível, o critério não levava em conta conteúdos doutrinários ou formas rituais, mas a oposição epistemológica, operada por uma lógica evolucionista, entre ciência e "apelo ao sobrenatural".

O fato do "espiritismo" ser uma doutrina que feria as conquistas da civilização humana era, entretanto, apenas parte do problema. Na verdade, o grande inconveniente eram mesmo suas práticas, pelo menos do modo como tinham se desenvolvido no Brasil. Se havia pessoas que saíam das "sessões espíritas" para o hospício, havia também aquelas que, sob sua influência, podiam cometer os crimes mais hediondos. Vários autores citam casos de morte, suicídio, atentado ao pudor provocados durante ou em decorrência de "práticas espíritas". Mas certamente o que mais irritava os médicos era o fato de a maioria dos "espíritas" serem, segundo eles, "curandeiros": "... seu culto é apenas dar receitas!" - diria em certa ocasião um membro da "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro" (*apud* Gama, 1992:152). Recorrendo às "receitas da Federação" e às "ervas dos candomblés", a população afastava-se do tratamento médico adequado para suas enfermidades. Tendo como pressuposto a inexistência nelas de qualquer virtude terapêutica - coisa que não se discute nem se problematiza -, aponta-se como raiz do problema, de um lado, a "ignorância" e o "misticismo" do povo e, de outro, a falta de repressão por parte das autoridades competentes. Reclama-se da Polícia, das repartições sanitárias, mas especialmente dos juízes e advogados por não obedecerem às disposições penais que juraram fazer cumprir: "[...] se vê claramente que a nossa jurisprudência está se afastando da verdadeira interpretação que no caso concreto as nossas leis comportariam" (Ribeiro e Campos, 1931:90).

Ribeiro e Campos são quem mais incisivamente fazem essa discussão, comentando várias decisões e pareceres judiciais e discordando das alegações apresentadas para se absolverem curandeiros "espíritas". Segundo eles, nem mesmo a ausência de remuneração poderia invalidar a caracterização do crime de exercício ilegal da medicina; para tal, bastaria haver um doente querendo se consultar, um indivíduo sem habilitação acadêmica para atendê-lo e a prescrição ou administração de um tratamento. E quanto à liberdade de culto? Seria puro silogismo invocá-la, pois:

"No Brasil não se pratica absolutamente o espiritismo como religião nem com o fim de realizar estudos científicos, como se faz em outros países. O que se vê aqui é uma indústria organizada com esse rótulo para explorar a credulidade pública" (p.85).

Para combatê-la, Ribeiro e Campos propunham uma "campanha repressiva", endossada por várias das pessoas que participaram do inquérito da "Sociedade de Medicina e Cirurgia", cujo plano consistia em

impedir que anúncios e reclames de centros espíritas aparecessem nos jornais e em mobilizar as autoridades policiais e sanitárias em vista de uma fiscalização ostensiva de todos os lugares de culto, fechando "os mais perigosos" (ou seja, aqueles que mantivessem em seu programa sessões públicas ou oferecessem serviços médicos), prendendo seus responsáveis e entregando os médiuns à observação dos psiquiatras.

Percebemos que, nas soluções propostas para reduzir os perigos do "espiritismo", articulavam-se, nos argumentos médicos, discursos distintos. Nesse caso, é esclarecedor que nos remetamos novamente à tríade de que se compõem as "sessões espíritas", pois a cada um de seus elementos era aplicada uma lógica e atribuído um destino diferenciados. O "médium" personificava o estágio final de uma doença que em sua evolução comprometia a capacidade crítica e as forças volitivas do indivíduo, estando a inteligibilidade de seus atos sujeita a regras que só a Psiquiatria poderia desvendar. O diretor do "centro" personificava o explorador, um "magnetizador de sonâmbulas" que, por astúcia ou por ignorância, transgredia leis e, por isso, merecia os rigores do Código Penal. A assistência, um conjunto amorfo de indivíduos avaliados segundo sua susceptibilidade a perturbações mentais, sujeita tanto aos ludíbrios dos diretores de "sessão", quanto às impressões causadas pelo transe do "médium". A tais indivíduos, prisioneiros de sua ignorância e incultura, nada mais indicado do que o esclarecimento e o encaminhamento para a verdadeira e eficaz medicina.

A Medicina elabora, portanto, um discurso específico sobre o "espiritismo", baseado em categorias psico-patológicas e a partir de espaços institucionais próprios à observação da alienação mental. Vimos como os representantes do Direito não sentiram a necessidade de incorporar essas formulações senão de forma difusa e realocada diante de preocupações mais básicas. Por outro lado, os mesmos médicos que propunham apreensões patologizantes do "espiritismo" reconheciam também a existência de dimensões propriamente jurídicas no assunto, construindo distinções que localizavam áreas específicas de sua competência e incorporando, além do mais, raciocínios sociologizantes. Revela-se com isso uma assimetria importante nessa discussão entre médicos e juízes, na medida em que o lugar que as formulações de uns cediam aos argumentos de outros era bem desproporcional. Correa (1982) afirma que a partir dos anos 40 os juristas vão abandonar a contribuição dos médicos; no caso do "espiritismo", isso parece ter ocorrido mesmo antes. Apesar das divergências e sobretudo das assimetrias, os médicos conseguiram manter como hegemônica, entre o meio jurídico, a idéia de que era necessário defender a população dos charlatães. Passamos agora a ver de que forma conseguiram isso, tematizando-a segundo os processos mais amplos em que sua atuação se inseria.

3. Ainda sobre Médicos e Juízes: o Consenso em torno do Combate aos Charlatões

A idéia de que o "combate" ao "espiritismo" devesse incorporar intervenções sobre espaços como o jurídico e o social está presente de um modo generalizado no pensamento médico durante a década de 20 e 30. Ela aparece introduzida em uma noção - a de "higiene mental" - que expressa exatamente uma modalidade de intervenção social a partir do saber médico capaz de articular medidas "repressivas" e "pedagógicas". Na introdução de seu livro, Ribeiro e Campos (1931:14) deixam claro o desejo de estarem contribuindo para uma necessária e urgente "campanha de hygiene mental", comandada por "médicos e psiquiatras", mas com a imprescindível participação de "juizes, autoridades sanitarias e policiaes". Para H.Roxo (1946: 475-6), como o "espiritismo" estava entre os principais fatores de alienação, impunha-se "como medida de profilaxia mental" a proibição da realização de "sessões de espiritismo não científico". Nesse sentido, reclama "uma intervenção mais energica das auctoridades"³⁴.

A "higiene mental" era uma noção relativamente nova, introduzida no meio médico no final da década de 10 e que ganhou, em pouco tempo, vários adeptos e propulsores. Em 1920, a "Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal" incluiu a promoção da "higiene mental" entre suas finalidades; em 1924, ela fez parte dos temas oficiais do II Congresso Brasileiro de Higiene, que foram, durante a década de 20, o principal fórum de debates médicos e instância de interlocução com os poderes governamentais. Isso foi, em grande parte, resultado da atuação da "Liga Brasileira de Higiene Mental", entidade fundada em 1922/3 que, segundo o trabalho de Costa (1980:28), reunia "a elite psiquiátrica do Rio" e tinha como objetivo a "profilaxia das doenças mentais". A Liga manteve uma publicação e procurou influir na esfera legislativa e executiva do governo, bem como oferecer serviços de vários tipos junto à população (testes psicológicos em escolas e repartições visando detectar aptidões, atendimento psicanalítico, exames capazes de localizar precocemente predisposições a anomalias mentais). Em sua análise do pensamento e da atuação da "Liga de Higiene Mental", Costa destaca a inflexão em direção a propostas mais drásticas de intervenção social, moldadas nas teorias então em voga na Psiquiatria da Alemanha pré-nazista. Tais propostas deviam ser interpretadas como uma espécie de apogeu de uma lógica biologicista aplicada a questões culturais e sociais. A "Liga" foi uma das principais propagandeadoras de medidas eugênicas (como a realização de exames pré-nupciais para evitar o casamento de "degenerados" e o controle da imigração) e seus membros localizavam a ruína da nação brasileira em problemas como o alcoolismo, a devassidão sexual e a miscigenação racial.

Essa interpretação, entretanto, deixa de contemplar uma dimensão importante tanto do conceito de "higiene mental", quanto das atividades da "Liga", qual seja: as questões sociais e culturais não se encontravam apenas no campo das aplicações de teorias que eram baseadas em pressupostos e raciocínios biologicistas. Na verdade, elas estavam sendo incorporadas desde esse nível mais básico,

³⁴ A solução proposta por Xavier de Oliveira (1931:192) assumia tons mais severos e até disparatados: "... a sua hygiene e profilaxia estão, apenas, em se queimarem todos os livros e se fecharem todos os candomblés, altos, médios e baixos".

fazendo com que se gerasse, a partir do saber médico e psiquiátrico, um discurso cujo objeto tendia a incluir hábitos, crenças e instituições sociais. Em se tratando de saúde psíquica, esses fatores eram tão ou quase tão importantes quanto a raça e a degeneração mental³⁵. Nesse sentido, é interessante refletir sobre a própria designação - "higiene mental" - e seu principal significado - a "profilaxia de doenças mentais": ambos se formulavam ao mesmo tempo em analogia e em continuidade com a noção muito mais antiga de "higiene pública". Isto é, de um lado, cria-se um espaço distinto de intervenção social, que investe não sobre as doenças que degradam fisicamente os indivíduos (atribuição reservada aos sanitaristas e epidemiólogos), mas sobre os fatores de degradação mental; de outro, trata-se de dar continuidade, em outro nível, e levar a termo a "ação civilizatória" que a "higiene pública" prometera, através de intervenções físicas, arquitetônicas e humanas, realizar nas cidades. A "higiene mental" designava, então, um conjunto de formulações e atuações que representavam o modo de intervenção de uma parcela da classe médica em um debate mais amplo, envolvendo cientistas e literatos, no qual se tematizava o "caráter" e a "viabilidade" de uma nação, problemática não apenas por sua diversidade racial, mas também pela coexistência de múltiplas culturas, crenças, etc³⁶.

Vista desse prisma, a consolidação da "higiene mental", na década de 30, faz parte de um conjunto de transformações - em que se inserem a crítica ao conceito de "degeneração", a redefinição da noção de "hereditariedade" no sentido de uma maior delimitação de seu significado e a introdução de teorizações psicanalíticas - que influenciaram na demarcação do estatuto de fenômenos colocados então sob a responsabilidade do olhar médico. Em relação ao "espiritismo", o conceito de "higiene mental" e as propostas feitas em seu nome representam a forma aos mesmo tempo mais específica e derradeira de intervenção médica. É isso que podemos depreender, por exemplo, de uma análise da biografia e da obra de Arthur Ramos, personagem importante para a constituição de um pensamento propriamente "culturalista" sobre os fenômenos sociais.

Formado em medicina, A. Ramos inicia sua carreira em 1928 como médico-legista do Instituto Nina Rodrigues em Salvador, onde trava contato com os candomblés africanos, tornando-se depois docente da cátedra de Clínica Psiquiátrica na Faculdade de Medicina. Chega ao Rio no ano de 1933 e, além de lecionar Psicologia Social em uma universidade, assume a condução do "Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental" da Secretaria de Educação do Distrito Federal, onde se dedica a um trabalho de caráter essencialmente pedagógico sobre as crianças das escolas públicas, bem como sobre suas professoras e famílias. Voltando-nos agora para a atividade intelectual de A. Ramos, dedicada quase que integralmente ao que designava como a "questão do Negro", podemos interpretar sua crítica a Nina Rodrigues enquanto uma reduplicação, no plano teórico, do que ocorre em sua trajetória profissional. Se profissionalmente ele trocava a Medicina Legal pela Psicologia e a Pedagogia, teoricamente era preciso afirmar que as produções culturais dos negros não obedeceriam a determinantes antropológico-raciais,

³⁵ V. Roxo (1925; 1938) e Caldas (1930).

³⁶ Para esse debate em torno da "nação brasileira", v. Maggie (1986), Borges (1993) e Schwarcz (1993).

mas expressariam uma forma de pensamento "mágica" e "pré-lógica" (segundo os termos de L.Bruhl), "narcísica" e "involuída" (segundo as teorias psicanalíticas), encontrável em qualquer "grupo social atrasado em cultura" (Ramos, 1934 e 1937). Apesar disso não envolver um abandono de postulados biologizantes, presentes tanto em seu referencial teórico quanto nas técnicas utilizadas para avaliar os escolares, no contexto da época essas sutilezas adquiriam bastante significância.

Passagem semelhante ocorre quando A.Ramos (1934) trata dos "fenômenos de possessão", que incluem os "estados de santo" dos candomblés ou as "manifestações de espírito" de outros cultos. Debatendo, de um lado, com uma série de autores estrangeiros (franceses e alemães) e, de outro, com Nina Rodrigues, ele nega que se possa reduzir a "possessão" a uma "manifestação histérica". Os fenômenos que a caracterizam - "dissociação psíquica", "automatismo", "delírios", "alucinações" - são perturbações que poderiam "sobrevir em vários estados mórbidos e até psicológicos". Assim, embora envolva uma série de alterações patológicas da consciência, a possessão não expressaria uma "loucura espírita". A diferença em relação às teorias psiquiátricas que vimos no item anterior reside no fato de Arthur Ramos encarar esses fenômenos não como desencadeadores de verdadeiras enfermidades em indivíduos "predispostos" (envolvendo nisso algum fundamento biológico ou mesmo hereditário), mas simplesmente como um estado, algo momentâneo, paroxístico e transitório. Sua conclusão é de que as perturbações ocorridas durante os estados de possessão devem ser associadas a mecanismos mentais (aglutinação de imagens, simbolismos) e físicos (catalepsia e/ou convulsões) de ordem "ancestral", "primitiva". Ou seja, até mesmo a manifestação de fenômenos mórbidos tem por base processos que remetem a uma condição "mental" (a um só tempo psicológica e cultural) e não a uma disposição biológica ou hereditária.

O próprio Arthur Ramos percebia em suas concepções desdobramentos que se contrapunham às idéias e práticas contidas em outros argumentos médicos. Em 1931, ele apresentou um trabalho ao I Congresso Médico Sindicalista que se inicia deste modo: "Os tratadistas da medicina legal, estudando a questão da prática ilegal da medicina, não tem frisado convenientemente a distinção entre charlatanismo e curandeirismo [...]" (1931:978). O "charlatão" seria um indivíduo que, tendo habilitação acadêmica, transgride de modo premeditado o seu código de classe visando conseguir maior clientela, mais proventos pecuniários, etc. Já o "curandeiro" seria uma espécie de "charlatão involuntário", pois suas práticas derivam de uma "psicologia" específica, orientada por "concepções mágicas", que fazem da doença e de seu tratamento algo "místico". As práticas curandeirísticas revelariam influências do negro e do índio, misturadas a coisas como "espiritismo", "chiromancia" e "magnetismo", e teriam como protagonistas indivíduos saídos das "classes inferiores da sociedade". Enquanto ao "charlatão" se deveriam aplicar as punições previstas no Código Penal, o problema do "curandeirismo"

"implicava um trabalho lento e tenaz de educação do meio, no esforço para a consecução de tipos mais adiantados de mentalidade [...]. É o combate decisivo da cultura contra a superstição, do justo e do racional contra o logro mystico e a abusão fetichista" (p.980).

Ou seja, uma ação "civilizatória" e uma intervenção de "higiene mental"³⁷.

O texto mostra muito claramente como, a propósito do "curandeirismo", Arthur Ramos propõe um discurso que nem segue uma lógica jurídica (ou, pelo menos, não pode se reduzir a ela), nem procura se fundamentar sobre o diagnóstico de uma patologia (ou, pelo menos, não no sentido mais estrito e fisicalizante). Trata-se de uma espécie de "terceira via", que constituindo-se ainda a partir de categorias médicas vai paradoxalmente apontar para a impossibilidade de se manter, a respeito de certos fenômenos, formulações que se baseiem em "diagnósticos". E, efetivamente, a partir da década de 40, os médicos vão se sentir cada vez menos à vontade e vão ser cada vez menos convidados a se pronunciar sobre coisas como "crenças" e "hábitos" e assuntos como "espiritismo". Por outro lado, mesmo o discurso mais psiquiatrizante manterá uma certa inércia, o que garantirá sua permanência, ainda que readaptada e realocada, nos argumentos de cientistas sociais e polemistas religiosos. Os exemplos de Bastide (1971) em sua apreensão e interpretação da "macumba urbana"³⁸ e do Frei Kloppenburg (1960) em sua campanha contra o "espiritismo" e a "umbanda" são, nesse sentido, bastante significativos.

O que acontece, então, à medida que se aproximam as décadas de 40 e 50, é um distanciamento da Medicina em relação a fenômenos que, até bem pouco tempo antes, estavam na sua alçada de análise e intervenção. A razão para isso, como vimos, não deve ser ingenuamente atribuída à "perda de interesse" dos médicos por esses assuntos, mas na mudança de seu estatuto em direção a definições menos biologizantes - mudança para a qual alguns deles, como Arthur Ramos, contribuíram de modo significativo. Entretanto, a atuação médica continuou desempenhando papel importante em uma dimensão "corporativa", isto é, voltada para a garantia de mecanismos de restrição do exercício da profissão. Nesse caso, sua intervenção inscrevia-se, desde há muito tempo, em um espaço delimitado pela existência de instituições destinadas a transmitir e reproduzir um saber "científico", de leis restringindo o exercício da profissão aos formados em tal saber e de aparatos voltados para a fiscalização do cumprimento dessas disposições. O importante, agora, é demonstrar como, no período do qual tratamos, estratégias "corporativas", empreendidas por agentes relacionados à Medicina, foram reconhecidas e traduzidas em determinadas preocupações e legislações estatais. A orientação seguida, entretanto, deixa claro que foram desprezadas as sugestões de A. Ramos quanto à distinção entre o "charlatanismo" e o "curandeirismo", na medida em que as reivindicações médicas continuaram apelando para a constituição de mecanismos jurídicos para garantir o monopólio da "arte de curar", não vendo em seus "concorrentes", por conseguinte, senão criminosos comuns.

³⁷ V. tb. *O Negro Brasileiro* (Ramos, 1934), obra que seu autor espera que tenha um sentido "higiénico e educacional" e possa contribuir para "uma solução educacional que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo" (p.26-28). Vale lembrar também as iniciativas do grupo ligado ao psiquiatra Ulysses Pernambucano, que, a partir do Serviço de Higiene Mental (divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco), empreende atividades acadêmicas e intervém nos mecanismos de repressão policial aos cultos de possessão durante a década de 30 - v. Dantas (1988: 174-82).

³⁸ Bastide compara a possessão no "candomblé" com o mesmo fenômeno na "macumba", opondo a ordenação e o controle da primeira a um transe que tenderia para a "histeria" no caso da segunda. Para uma análise mais detalhada da continuidade dos argumentos psiquiatrizantes na obra de Bastide, v. Giumbelli (1994). Entretanto, sua obra representa exatamente um esforço de sociologização do fenômeno religioso, esforço também presente nos trabalhos de Herskovitz e seus alunos (Renê Ribeiro e Octávio da Costa Eduardo) - v. Goldman (1985).

Nas duas primeiras décadas, a questão do "charlatanismo" e do seu combate foi alvo de discussão em congressos e teses de Medicina³⁹. Durante os anos 20, a associação profissional mais importante nesse sentido foi a "Sociedade de Cirurgia e Medicina do Rio de Janeiro", cujos sinais de atuação encontramos tanto ao nível legislativo quanto no âmbito da imprensa (médica e não médica)⁴⁰. Lembremos que foi essa a entidade que, em 1927, promoveu um "inquérito" sobre o "espiritismo", além de ter formado, no mesmo ano, uma comissão para trabalhar junto ao Instituto dos Advogados para pressionar pelo cumprimento das leis referentes ao exercício da medicina. Na década de 30, outra instituição, o "Syndicato Médico Brasileiro", somou forças com a "Sociedade de Medicina e Cirurgia" e um dos resultados foi a inclusão em uma nova lei de regulamentação do exercício da medicina de determinações explícitas visando reprimir a atividade de instituições como a Federação Espírita⁴¹. Ambas as instituições também fomentaram discussões a respeito da criação de um organismo oficial - a Ordem dos Médicos do Brasil - especialmente destinado à regularização do exercício da medicina, cumprindo as atribuições das repartições sanitárias (cessão de registro, fiscalização visando reprimir o charlatanismo) e organizando um código de ética para a profissão. Um anteprojeto foi apresentado pelo governo federal em 1938, constituindo uma espécie de embrião, se não no conteúdo pelo menos na forma, dos atuais Conselhos de Medicina⁴².

Particularmente importantes são as ações dessas entidades no momento da confecção do Código Penal que passaria a vigorar em 1942. O primeiro projeto foi apresentado em 1938 por Alcântara Machado, jurista de S.Paulo reconhecido por vários médicos como um dos mais completos especialistas em Medicina Legal, a partir da revisão do Código Penal de 1890 feita por uma comissão do Congresso Nacional⁴³. Na questão do "curandeirismo", a definição inscrita no projeto de Alcântara Machado procurou, em relação ao trabalho da comissão revisora, aumentar tanto o escopo das práticas que se enquadrariam nesse crime, quanto a gravidade das penas imputadas aos criminosos. O projeto, entretanto, passa pelo crivo de uma outra comissão cujos membros estavam menos dispostos a ceder

³⁹ Alguns exemplos: Carlos Castro. Repressão ao charlatanismo. Memória apresentada ao 6o. Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia. In: *Gazeta Clínica*, 1907; do mesmo autor, Do exercício ilegal da medicina. Relatório à Sociedade de Medicina e Cirurgia de S. Paulo. In: *Gazeta Clínica*, 1911. Quanto a teses na Faculdade de Medicina do Rio: Francisco Augusto M. de Barros, *Exercício ilegal da medicina - o curandeirismo no Rio de Janeiro sob algumas de suas formas* (1906); José Alves Maurity Santos, *Terapêutica científica e charlatanismo* (1911); Eugênio Cordeiro, *O charlatanismo em medicina* (1917).

⁴⁰ Em novembro de 1920, a "Sociedade de Medicina e Cirurgia" apresentou uma moção de protesto contra um projeto levado ao Senado que visava diminuir as restrições ao exercício da medicina (*O Brasil Médico*, dezembro/1920). Em 1923, a mesma entidade solicita a inclusão, em projeto de lei referente à liberdade de imprensa, de penalidades contra jornais e revistas que "contiverem indicações relativas ao tratamento de quaisquer doenças sem a confirmação de um profissional" (*Reformador*, 16.08.1923). É interessante notar que Bonifácio Costa, o inspetor sanitário que multou por várias vezes a FEB, era um assíduo frequentador das sessões da "Sociedade de Medicina e Cirurgia".

⁴¹ V. Dec. 20931, de 11.01.1932, que dispunha em seu Art.17: "As associações religiosas ou de propaganda doutrinária, onde forem dadas consultas médicas ou fornecidos medicamentos, ficam sujeitas, nas pessoas de seus diretores, ou responsáveis, às multas estabelecidas no regulamento sanitário e às penas previstas no Código Penal. #1º: As mesmas penalidades se aplicam ao indivíduo que exerce, nessas associações, ilegalmente a medicina; #2º: em caso de reincidência, a autoridade sanitária ordenará o fechamento da sede".

⁴² Os percalços e vicissitudes da constituição de uma "Ordem dos Médicos do Brasil" são relatados por Ribeiro (1967).

⁴³ De fato, A. Machado foi professor de Medicina Legal da Faculdade de Direito de S.Paulo, presidente, entre 1921 e 1937, da "Sociedade de Medicina Legal e Criminologia de São Paulo" e o principal responsável pela criação do Manicômio Judiciário paulistano (Correa, 1982).

terreno para concepções medicalizantes e é nesse momento que a atuação de instituições médicas vai se tornar importante para garantir as disposições consagradas no projeto de Alcântara Machado⁴⁴.

Em 1939, a "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro" aprova duas moções, enviadas ao Ministro da Justiça e ao Presidente da República, reclamando o cumprimento das disposições penais referentes à prática ilegal da medicina e chamando especificamente a atenção para a "nociva divulgação do espiritismo". O problema, nesse caso, era a veiculação de um programa radiofônico - "Hora Espírita" - que, segundo os médicos, serviria para propagandar o "espiritismo curador" e aliciar assinantes para publicações doutrinárias. As moções contaram com o apoio do então diretor do Departamento Nacional de Saúde Pública e criaram um extenso debate pelos jornais - apresentado por Gama (1992). O juiz Nelson Hungria, um dos componentes da comissão de revisão do projeto Alcântara Machado, foi procurado para informar como a questão apareceria no vindouro Código Penal. Segundo ele, os membros da comissão não estavam preocupados "em saber se existe ou não espírito, se existe ou não Deus", mas concordavam sobre a necessidade de "prevenir a sociedade contra os danos ocasionados pelas manifestações exteriores de cultos religiosos ou doutrinas 'ocultas'"⁴⁵. Daí que o texto redigido pela comissão, publicado em decreto de dezembro de 1940, na questão do curandeirismo, preservava, se não na forma pelo menos no conteúdo, as rigorosas disposições de Alcântara Machado. Vejamos o que dizem os artigos 282, 283 e 284 do novo Código Penal:

*Art.282: Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autoridade legal ou excedendo-lhe os limites. Pena - detenção, de seis meses a dois anos.
único: se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa.*

Art.283: Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível. Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Art.284: Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos. Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

*# único: Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.*⁴⁶

A decretação do Código Penal teria marcado, segundo Maggie (1992), a definitiva deslegitimação das práticas identificadas a "candomblé" e a "macumba", consolidando algo que vinha se constituindo ao longo das décadas anteriores. O termo "espiritismo" é excluído do texto legal, pressupondo que "kardecistas" e "umbandistas" estivessem livres de condenações; ao mesmo tempo, "[...] parece que ficou convencionalizado que os macumbeiros são ignorantes, não-religiosos, charlatões e mistificadores ou

⁴⁴ Sobre a elaboração do Código Penal de 1940 e os conflitos entre juristas e médicos, v. Correa (1982), de cujo trabalho transcrevo a declaração de um dos membros da comissão revisora: "Os médicos e biólogos não podem exigir dos juristas que adotem seu pontos de vista, enquanto estes não estiverem plenamente comprovados" (p.192). V. também Fry e Carrara (1986).

⁴⁵ Entrevista a *Diário da Noite*, apud Gama (1992:130).

⁴⁶ O Código Penal hoje vigente (aprovado em 1985) mantém, quanto aos crimes de exercício ilegal da medicina, charlatanismo e curandeirismo, uma redação praticamente igual a de 1940. V. Bottini (1989), que analisa dois casos onde práticas religiosas são enquadradas em artigos do Código Penal.

feiticeiros" (p.121). Entretanto, se examinarmos a redação dos artigos acima transcritos, percebemos que a condenação não recai propriamente sobre determinada crença ou saber - como era o caso do Art.157 do Código de 1890; procura-se definir práticas cujo ponto em comum residiria no prejuízo, real ou virtual, propiciado à "saúde pública". Nesse plano, podiam se enquadrar rituais associados não só à "macumba" e ao "candomblé", como à "umbanda", ao "espiritismo" e até ao "catolicismo". Assim, por exemplo, para os espíritas cuja trajetória estamos acompanhando, ficara claro que o novo Código Penal conferia armas potentes para seus perseguidores. A FEB publicou, a propósito disso, um livro escrito por Carlos Imbassahy, talvez o principal polemista espírita da época, no qual se reconhecem tais implicações:

"O curador não terá já por onde livrar-se. O Código previu todos os meios, [...] esgotou todas as hipóteses. Não há defesa possível ou imaginável: a boa fé, a sinceridade, a piedade, o desprendimento do curador, a pobreza do doente, a incapacidade de recorrer a um médico [...], nada disso influi diante da inflexibilidade da lei " (Imbassahy, 1946:123 e 215).

Se passamos para um outro plano, o da jurisprudência, as conclusões a que chegamos não são diferentes. De um lado, notamos o desagrado de médicos os quais, como Leonídio Ribeiro (1975), lamentavam sentenças baseadas em "fundamentos descabidos", que apelavam para a indispensável existência de dolo ou para o princípio da liberdade religiosa e a partir disso inocentavam "curandeiros espíritas"⁴⁷. Mas, ao mesmo tempo, havia sentenças e comentaristas cujos posicionamentos acabavam ratificando a condenação a um escopo de práticas tão amplo quanto aquele deduzível da letra dos Arts. do Código. Exemplos podem ser encontrados no livro de Imbassahy, citado acima, e nos textos analisados no trabalho de Schritzmeyer (1994), selecionados depois de um rastreamento de citações e referências em materiais jurídicos. Um dos textos é o verbete "curandeirismo" em uma enciclopédia de Direito dos anos 40, escrito por Sady Cardoso Gusmão, que exclui da repressão criminal apenas as "práticas religiosas" que não implicassem em "ofensas à moral e aos bons costumes" e não pusessem em perigo a "saúde pública", independentemente do fato de serem gratuitas. Não há nenhuma menção de que as práticas kardecistas estivessem excluídas dessas condições⁴⁸. Em vista disso, podemos afirmar que as inovações trazidas pelo Código Penal de 1942 parecem ter representado menos uma definição última de inocentes e culpados e mais o produto de um consenso, entre juristas e médicos, em torno da condenação de certas práticas nocivas à "saúde pública". Nesse sentido, inauguram uma nova discussão sobre que personagens e que motivações estariam associados a essas práticas, questão que se impunha em cada caso levado a julgamento.

Minha intenção, contudo, não é acompanhar esse debate, mas iluminar um outro nível do problema - o dos mecanismos, das formas e das lógicas da ação repressiva. A razão da escolha não é totalmente arbitrária, pois pretendo demonstrar que foi nesse nível, e não no da jurisprudência ou da

⁴⁷ A passagem completa é a seguinte: "Promotores e juízes desprevenidos da Capital da República continuam mandando arquivar processos em que ficara provado terem as autoridades policiais surpreendido curandeiros espíritas, na ocasião em que examinavam e procuravam tratar seus clientes [...]" (p.40).

⁴⁸ V. Schritzmeyer (1994, p.163ss). Considerações muito próximas são depreendidas de uma conferência proferida em 1942 pelo médico-legista Flaminio Fávero (p.166ss), cujas opiniões eram muito citadas em acordãos e sentenças.

legislação, que se estabeleceram e se cristalizaram as principais definições quanto à legitimidade de alguns cultos em detrimento de outros. O ponto de apoio e a via de acesso nos são oferecidos pela história da FEB: depois de 1925 a instituição não sofreria mais qualquer ataque direto promovido por autoridades sanitárias ou policiais, mesmo tendo mantido suas atividades terapêuticas. Em torno dela, portanto, se configurou uma situação na qual a existência de leis e, até certo ponto, de uma jurisprudência desfavoráveis não implicaram na repressão concreta e direta a suas práticas. Se até 1925 a pergunta básica era porque a FEB nunca foi condenada, agora o que se torna necessário saber é porque deixou até mesmo de ser denunciada pelas autoridades competentes, ou, em outros termos, porque seus diretores e líderes não chegavam mais aos tribunais e nem as leis existentes eram contra eles invocadas⁴⁹. Recolocadas as questões desta forma, as conclusões e o material oferecidos pelo trabalho de Maggie (1992) tornam-se fundamentais para a análise. A partir desta e outras fontes, poderemos ver que a legitimação por assim dizer *de facto* das atividades da FEB esteve relacionada, de um lado, à transferência para as autoridades policiais do controle sobre os crimes contra a "saúde pública" e, de outro, ao surgimento de uma categoria - a de "baixo espiritismo" - que servirá a um só tempo para orientar as ações repressivas e esquadriñar todo um campo de práticas e agentes.

4. Saber e Repressão: os Usos e as Delimitações do "Baixo Espiritismo"

Qualquer incursão, mesmo a mais superficial, pela história das práticas e dos grupos "espíritas" e "afro-brasileiros" no Brasil não pode deixar de esbarrar durante o trajeto na expressão "baixo espiritismo". Encontramo-la mencionada nos textos de médicos, em análises do campo religioso, nas sentenças e acórdãos judiciais, nos documentos produzidos pelos aparatos policiais, em reportagens jornalísticas e nas declarações dos próprios agentes religiosos. Da análise desse material, pode-se perceber que essa expressão tem uma certa temporalidade e que seu surgimento está intimamente associado à criminalização das práticas "espíritas", tal como especificada no Código Penal de 1890 e problematizada nas inúmeras discussões que viemos até aqui acompanhando. Torna-se necessário, então, localizar essa temporalidade, situando a partir dela as razões e os usos que a categoria "baixo espiritismo" veio atender e possibilitar, para, em seguida, abordar os *locus* e processos envolvidos na sua produção e socialização.

Tomemos primeiro o pensamento médico e sócio-antropológico, a partir de textos já quase todos citados. Embora de forma sempre muito difusa, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide se utilizam da expressão "baixo espiritismo" para designar processos de sincretização de formas culturais

⁴⁹ As estatísticas levantadas por Schritzmeyer (1994) mostram que a partir de 1950 o verbete "espiritismo" simplesmente desaparece dos índices das principais revistas brasileiras de jurisprudência, em uma clara indicação do desinvestimento por que passa o assunto entre o discurso jurídico. Sugiro que isso, em grande parte, decorra de definições ocorridas ao nível da repressão oficial às práticas "espíritas".

originalmente africanas com elementos advindos do "espiritismo", que envolvem práticas curativas com base nos conselhos de "espíritos" de diversas origens. O primeiro (1937) traçará, assim, uma continuidade entre as "macumbas de procedência bantu" e as "mesas dos consultórios de baixo espiritismo das camadas atrasadas da população carioca" (p.340)⁵⁰. Édison Carneiro (1981) toma por assunto o que chama de "candomblés de caboclo", forma por definição sincrética, também derivada da tradição "banto", que, a partir do contato com o "baixo espiritismo", estaria se degenerando em "charlatanismo". Finalmente, Bastide (1971), ao analisar as festas de "macumba" que presenciou em S.Paulo e na periferia do Rio de Janeiro, as considera como "um misto de africanismos, de baixo espiritismo e de magia", onde se revezam danças e sacrifícios oferecidos aos orixás com consultas a "espíritos" de negros e indígenas capazes de resolver "os males da alma e do corpo". Todas essas formulações podem ser inscritas em uma tradição de análise sobre os cultos afro-brasileiros que toma como ponto básico de referência a sua fidelidade a origens africanas. Dantas (1988) explora os mecanismos heurísticos e institucionais dessa construção, mostrando como ela serviu para esquadrihar os grupos ligados às tradições afro-brasileiras, valorando uns em detrimento de outros. De um modo geral, os grupos associados a nações "iorubá" ou "nagô" foram tidos, em relação aos "banto", como mais evoluídos e mais próximos da "genuidade" africana. A questão do "sincretismo" - válida para todo o conjunto da herança africana - aplicar-se-ia especialmente aos últimos. Na utilização da expressão "baixo espiritismo", que aparece sempre associada a análises sobre os destinos da tradição "banto", se cruzam portanto dois temas que lhe definem o caráter - a degeneração da herança africana e o charlatanismo/curandeirismo.

Quando passamos aos textos médicos, a mesma expressão, embora não deixe de estar presente, tem sempre sua importância relativizada ou qualificada. No prefácio que escreve para o livro de Ribeiro e Campos (1931), Afrânio Peixoto faz questão de esclarecer que o "baixo espiritismo", em relação a outras formas, não apresentaria diferenças essenciais em termos da natureza dos fenômenos e dos prejuízos, revestidos apenas de acordo com "as gradações da cultura e da moralidade" (p.6). Do mesmo modo, para Xavier de Oliveira (1931), as "espiritopathias" podiam ser encontradas em sessões de "alto, médio ou baixo espiritismo", ou seja, independiam do "nível mental ou social" de seus frequentadores. Ribeiro e Campos nem chegam a usar, diretamente, o termo. De um modo geral, então, os textos médicos reconheciam nele certa utilidade descritiva, mas evitavam usá-lo por não corresponder às distinções que julgavam deverem ser feitas. Ou seja, se por um lado existiam várias modalidades de "espiritismo", por outro, todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o "verdadeiro" e o "ilusório", entre o "científico" e o "sobrenaturalismo".

Entretanto, em pelo menos um ponto a utilização da categoria "baixo espiritismo" por antropólogos e médicos é convergente, pois que, nos textos de ambos, ela assume um estatuto essencialmente classificatório, cuja virtude consistiria no poder de designar satisfatoriamente uma parte

⁵⁰ V. tb. Ramos (1940), p.177 e 186.

da realidade, delimitando-a estatigraficamente: fosse ela os consultórios populares onde se entra em contato com os "espíritos", fosse os centros e sessões frequentados por pessoas de cultura e moralidade inferiores. O interessante é o resultado que obtemos quando comparamos o conjunto desses textos com outros anteriores no tempo. O caso de Nina Rodrigues é bem adequado, pois sua obra articulou a análise dos cultos de origem africana, dentro da mesma perspectiva privilegiadora da "pureza nagô", com um diagnóstico médico da experiência do transe em termos próximos aos que encontramos nas teorias psiquiátricas posteriores. E, apesar disso, nela não localizamos menção alguma a cultos e práticas de "baixo espiritismo". Nina Rodrigues morreu em 1906 e o conjunto de textos a que nos referimos é posterior aos primeiros anos da década de 30: em algum momento nesse ínterim a expressão passa a ser reconhecida e utilizada pelos discursos médicos e sócio-antropológicos. O modo como a fazem - sem preocupações em defini-la, supondo que seu significado fosse compartilhado pelo leitor - é também extremamente revelador do fato de se tratar de uma categoria importada de um outro contexto de formulações.

O material recolhido e analisado em *Medo do Feitiço* (Maggie, 1992), composto das diversas peças de processos judiciais instaurados sob a motivação dos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal, é especialmente valioso exatamente por nos remeter para um outro nível da utilização da categoria "baixo espiritismo", temporalmente mais localizada e explicitamente derivada de um insistente empreendimento de definição. Analisando os autos de infração aí transcritos, lavrados por policiais e utilizados na abertura de inquéritos e elaboração de denúncias, percebemos ter tal expressão se convertido em demarcador do escopo de práticas consideradas ilícitas. Ou seja: o que tinha uma função basicamente epistemológica no discurso de médicos e antropólogos, aparece aqui com uma função claramente acusatória, servindo para orientar a ação repressiva, como se assistíssemos a uma passagem do pejorativo ao ilegítimo. Além disso, podemos situar, de um modo relativamente preciso, o momento em que a categoria "baixo espiritismo" começa a ser utilizada pelos agentes dos aparatos policiais. Até o final da década de 20, as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aquelas previstas na lei: "espiritismo", "curandeirismo", "magia" (às vezes traduzida por "feitiçaria" ou "bruxaria"); a partir daquele marco é que "baixo espiritismo" começa a aparecer na fala dos policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas - "macumba", "candomblé", "magia negra" - que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal⁵¹. O confronto com os registros dos depoimentos dos indivíduos denunciados nos processos - que sempre se dizem simplesmente "espíritas", ou que se dedicam a "fazer o bem", "fazer caridade", "dar a saúde", "dizer rezas" - demonstra, além do mais, que aquelas categorias fazem sentido e ganham

⁵¹ Ainda em 1925, em um processo onde o réu era também acusado de dar consultas médicas, os policiais não recorrem à expressão "baixo espiritismo" para designar as práticas observadas (Maggie, 1992, p.153).

utilidade exatamente para os agentes das ações repressivas, sendo nelas e por elas que se reproduzem e confirmam⁵².

O final da década de 20 é também, segundo Maggie (1992), o momento a partir do qual as perícias de objetos apreendidos durante diligências policiais ficam mais sofisticadas e são alvo de um maior investimento. Juntos, policiais e peritos, constroem não só uma descrição minuciosa das práticas atingidas por ações repressivas, como supõem a possibilidade de categorizá-las e de situá-las em relação àquelas que estariam a salvo de medidas legais. Papel privilegiado coube aos peritos: partindo da descrição oferecida pelo auto de flagrante e da análise dos objetos apreendidos, eles constroem uma narrativa convincente que procura provar a realidade dos crimes através da materialidade dos fatos. Em função disso, seus pareceres não são apenas importantes para o destino do réu, mas constroem e reproduzem categorizações que serão incorporadas pelo discurso de promotores e juízes⁵³. Já no começo da década de 1930 encontraremos sentenças onde fica clara essa incorporação, como demonstra a seguinte transcrição, retirada de uma sentença de 1934:

*"Dahi, se distinguir o baixo espiritismo para carcterizar o delicto: é magia negra, o bruxedo, a feitiçaria, o 'cangerê', a 'macumba', africanismos rudes que podem perturbar as idéias, alterar o estado nervoso, provocar consequencias attentatorias á ordem publica, á moral da collectividade. [...] está sempre ligado a um propósito de damno"*⁵⁴.

É em seu trabalho de relacionar objetos a práticas e práticas a crenças que a expressão "baixo espiritismo" aparece como útil para os peritos. É ela que serve para designar, na quase totalidade das vezes, a natureza e/ou a finalidade dos objetos, os quais adquirem significado quando reinseridos em contextos rituais identificados como "sessões de macumba" ou de "candomblé". Não se deve supor, entretanto, uma intercambialidade automática entre tais termos, pois a expressão "baixo espiritismo", comparada às demais, comportará um escopo sempre mais amplo de práticas e agentes e remeterá para significados também mais abrangentes. Bem ilustrativo disso é um processo de 1929⁵⁵, em cujo auto de flagrante os policiais declaram que o acusado exerce ilegalmente a medicina e pratica o "falso espiritismo", sendo preso no momento em que dava consultas. Uma série de objetos são apreendidos, considerados pelos peritos próprios para "sessões de macumba", ou "magia negra", uma "reunião espírita sob o rito africano" diferente das sessões onde "só se manifestam espíritos brancos". Inquiridos sobre se "magia negra" e "falso espiritismo" seriam a mesma coisa, os peritos esclarecem que tanto a "magia negra" quanto a "magia branca" abrigam "muitos charlatães e exploradores que se locupletam na credulidade dos consulentes, prometendo coisas impossíveis de realizar e exigindo em troca verdadeiras extorsões". Os critérios fundamentais de definição apontam, portanto, não para conteúdos rituais ou

⁵² Lembremos que os mesmos policiais que faziam as autuações serviam também como testemunhas de acusação durante o inquérito e as audiências judiciais, inscrevendo com isso seu discurso entre os vários outros que se confrontavam na situação.

⁵³ Segundo Maggie (1992:149), os sujeitos encarregados de fazer a perícia de objetos não possuíam uma formação específica. Os laudos por eles assinados eram pedagogicamente apresentados em forma de perguntas e respostas.

⁵⁴ V. *Revista Forense*, Vol. 44, p.189. Na mesma publicação podem ser encontrados outras sentenças e acórdãos que, nos anos 30 e 40, se pautam pela categoria "baixo espiritismo". V. também um dos processos, de 1941, analisados por Maggie (1992:115-119)

⁵⁵ V. Maggie (1992), p.156-59.

doutriniais, mas para a intencionalidade e a finalidade que podem ser depreendidas destas ou daquelas práticas.

"Explora a credulidade dos inespertos" (Maggie, 1992:161), "enganar o próximo para adquirir proventos" (p.163), "intuito manifesto de iludir a credulidade dos menos avisados" (p.165) - são expressões que aparecem, em diversos laudos, associadas a "baixo espiritismo". Os objetos, sempre um conjunto numeroso e disparatado de peças, ganham valor de prova justamente porque são tidos como parte necessária da cena destinada a iludir e extorquir os frequentadores das sessões. Os "espíritas" continuam a ser, no discurso de policiais e peritos, mercadores de ilusões e, por isso, virtuais ameaças à "saúde pública" - argumentos que remetem às razões de condenação expressas pelo redator do Código Penal - mas agora eles são "baixos", supondo-se que existam, mesmo que raramente se falem deles, os "altos". Como vimos, essa distinção é operada por uma referência à intenção dos protagonistas e a finalidade das práticas: o "baixo espiritismo" designa situações nas quais se pretende enganar, tirar proveito pecuniário ou mesmo, como afirmam alguns peritos, causar mal a outrem. Com o tempo, o que ocorreu foi uma identificação entre "macumba", "candomblé" e "magia negra" e "baixo espiritismo", de modo a confundir fundo e forma e a relacionar expressões rituais e doutriniais com o embuste, a exploração e a vontade de causar prejuízos.

A utilização e reprodução da categoria "baixo espiritismo" pelos sujeitos inscritos nos aparatos policiais está intimamente associada não só à maior importância conferida às perícias de objetos, mas também ao papel preponderante que terão tais aparatos na repressão das práticas atentatórias à "saúde pública". No período posterior ao final da década de 20, o número de inquéritos policiais abertos em função de acusações relacionadas aos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal apresenta uma extraordinária elevação - confirmada e refletida nos dados relativos aos processos criminais⁵⁶. Nada disso teria acontecido se, desde 1927, o delegado Augusto Mattos Mendes, em missão confiada pela Chefatura de Polícia, não promovesse uma "campanha" visando reprimir as práticas de "baixo espiritismo" e "curandeirismo" em todo o Distrito Federal. O relatório do Chefe de Polícia, Coreolano Góes Filho, sobre as atividades de 1927 expõe da seguinte forma as preocupações com tais questões⁵⁷: "O capítulo dos crimes contra a Saúde Pública tem grande interesse para a polícia. Muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública". Sendo o "baixo espiritismo" um dos principais fatores de alienação mental e "causador de outras formas patológicas pelo emprego de drogas que envenenam", não se entende como tenha sido até agora relaxado o seu combate. A propósito disso, chega-se a pedir a reformulação da legislação penal quanto ao exercício ilegal da medicina, no sentido de uma maior especificação dos casos a que se aplica. Enquanto isso não acontece, fica a cargo das autoridades policiais fazer "a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso

⁵⁶ Para os inquéritos, v. Maggie (1992:71) e, para os processos, *Gráfico 1* nos Anexos.

⁵⁷ *Apud* Maggie (1992), p.44-46.

espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercância". Por fim, o relatório louva a atuação do delegado A.Mendes, salientando os resultados obtidos em sua "campanha"⁵⁸.

O documento é bastante demonstrativo dos investimentos que a Polícia estava disposta a fazer. Vemos nele a presença de argumentos médicos e de uma discussão jurídica articuladas de forma a distinguir formas lícitas e ilícitas de "espiritismo", com implicações evidentes para a direção das ações repressivas. O delegado A.Mendes fica incumbido da mesma missão até 1934, ano em que a Polícia do Distrito Federal ganha um novo regulamento. Com ele, a repressão aos crimes que envolvam "cartomancia, mistificações, magia, exercício ilegal da medicina" passa a ser atribuição da 1ª Delegacia Auxiliar⁵⁹. Em 1937, os mesmos crimes ganham um lugar ainda mais específico com a criação, na mesma delegacia, da "Seção de Tóxicos e Mistificações". A medida teve efeitos bastante significativos, pois esse ano marca um novo impulso na aplicação dos Arts.156, 157 e 158, sentido tanto na abertura de inquéritos policiais quanto na instauração de processos criminais⁶⁰. A partir de 1941, a Chefatura de Polícia expede uma série de portarias, revogadas apenas em 1945, que estipulam diversas exigências para o funcionamento de "centros espíritas", mantendo sob a jurisdição policial a fiscalização do exercício da medicina.

Após o fim da década de 20, portanto, sucessivas medidas retiram das autoridades sanitárias o controle do charlatanismo e das infrações contra a saúde pública. O curioso é que nada houve para anunciar essa transferência de atribuições e, ao que tudo indica, ela se fez sem que tivesse deixado de existir uma estrutura anterior, ligada à administração sanitária⁶¹. Sem deixar de supor a existência de fatores mais concretos e conjunturais, podemos afirmar que essa transferência reflete uma transformação no caráter das instituições de saúde pública, que assumem, ao longo das décadas de 20 e 30, um perfil mais assistencial e menos policial. Certas preocupações dessa natureza já apareciam na reforma de 1920⁶², mas onde ficam mais evidentes é na avocação, em 1930, do Departamento Nacional de Saúde Pública do Ministério da "Justiça e Negócios Interiores" para o dos "Negócios da Educação e da Saúde Pública". No caso do Distrito Federal, isso se reflete na substituição gradativa das "delegacias" pelos assim chamados "Centros de Saúde" - unidades polivalentes e distritais de prestação de serviços médicos à população - e no crescimento das atividades relacionadas à recuperação da saúde em detrimento das medidas de profilaxia de doenças infecciosas (Costa, 1985 e Iyda, 1994). Ou seja, a organização e os investimentos das instituições de "saúde pública" e as preocupações referentes ao controle do exercício

⁵⁸ É possível que a ação policial tenha tido algo a ver com as pressões de associações médicas, como a "Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro". Em seu livro, Xavier de Oliveira (1931:277) elogia a iniciativa do delegado A. Mendes. O certo é que raramente eles interviam diretamente na orientação das ações repressivas.

⁵⁹ V. Dec.24531, de 02.07.1934. O Distrito Federal possuía 30 Distritos Policiais e 3 Delegacias Auxiliares, além da Chefatura. Além dos crimes contra a saúde pública, ficavam sob jurisdição da 1ª Delegacia Auxiliar a repressão ao meretrício e ao proxenetismo.

⁶⁰ Para os inquéritos, v. Maggie (1992:71) e, para os processos, *Gráfico 1* nos Anexos.

⁶¹ A Inspetoria de Fiscalização de Exercício da Medicina atrelada ao Departamento Nacional de Saúde Pública continuou existindo até o fim dos anos 30 e há registros que mostram como, às vezes, a polícia agia em conjunto com inspetores sanitários.

⁶² Lembremos que a organização do Departamento Nacional de Saúde Pública incorporou várias preocupações que extrapolavam a esfera estritamente sanitária. Percebe-se isso nas atribuições da própria Inspetoria de Fiscalização do Exercício da Medicina, encarregada da realização de exames de invalidez em funcionários públicos.

da medicina caminharam em sentidos diferentes; e o "espiritismo", recortado segundo suas modalidades "falsas" e "verdadeiras", passou definitivamente à alçada policial⁶³.

5. *"Até na Imprensa Profana já se procura distinguir o Verdadeiro do Falso Espiritismo": a FEB, os Grupos Espíritas e os Jornais*

Se a expressão "baixo espiritismo" adquiriu um estatuto não só categorizador, mas também acusatório, podemos afirmar que ela desempenhou, no contexto carioca, papel semelhante ou análogo ao das formulações em torno da "pureza nagô" no caso nordestino. Sabe-se que, na Bahia, os cultos afro-brasileiros sofreram perseguições dos aparatos policiais e desenvolveram com eles continuadas relações; isso começa a acontecer antes mesmo da virada do século - como evidenciam os textos de Nina Rodrigues - mas concorda-se ser a década de 30 o período no qual as ações repressivas ficam mais intensas. Dantas (1988) discute essa questão, procurando relacionar o discurso intelectualizado sobre os cultos afro-brasileiros - que, como se viu, tinha como referência a fidelidade a raízes africanas - com estratégias de dominação que resultaram na legitimação-domesticação de certos segmentos do campo religioso. Para ela, a valorização das origens africanas significava uma reafirmação sofisticada do tema da "democracia racial", pois implicava em uma certa construção dos traços de fidelidade à África que permitiam a integração do negro, nas especificidades de sua "genuína tradição", à cultura nacional. Os intelectuais, na medida em que ocupavam posições privilegiadas em relação tanto aos candomblés (alguns, mais do que pesquisadores, tornaram-se "ogãs", protetores), quanto às instituições estatais (serviços psiquiátricos, estabelecimentos educacionais, repartições sanitárias), serviram como mediadores, utilizando-se de seu discurso "científico" para definir as fronteiras do legítimo e do lícito. Dantas explora os casos de Salvador e de Recife, mostrando como o discurso e a ação dos intelectuais são fundamentais na criação de espaços (como congressos e associações) voltados para a defesa dos interesses e para a preservação da genuidade dos cultos afro-brasileiros e na delimitação do escopo e da modalidade da atuação policial.

No caso do Sudeste, os intelectuais não desempenharam o mesmo papel, em grande parte porque suas próprias formulações e perspectivas de análise dos fenômenos religiosos motivavam-nos em sentido oposto. Como esclarecem os trabalhos de Dantas (1988) e de Birman (1985), a construção de um discurso da pureza nagô produziu um regionalismo que opunha Nordeste e Sudeste em torno do grau de preservação das origens africanas, ficando a última em situação de desvantagem tanto pela menor homogeneidade em termos de influências raciais, quanto pelo predomínio dos grupos "bantos", cuja cultura e religiosidade não eram tão "evoluídas" (portanto, mais vulneráveis ao "sincretismo") quanto as

⁶³ V. Maggie (1986), que aponta também a 2ª Delegacia Auxiliar como atuante na repressão ao "baixo espiritismo": "Eram as Delegacias de Costumes que reprimiam também o lenocínio, jogo do bicho, cafetinagem, estupro, vadiagem e uso de tóxicos" (p.74).

dos "nagôs" que teriam povoado maciçamente o Nordeste. O "espiritismo" propriamente dito, por sua vez, nunca despertou direto interesse, aparecendo na obra dos antropólogos sempre a título de fator degenerativo das "genuidades" africanas. E no que dependesse da opinião e da atuação dos médicos, que eram mais significativas em S. Paulo e no Rio de Janeiro, os cultos mediúnicos em geral ficariam, quando muito, reduzidos a reuniões privadas, sujeitas à fiscalização policial e ao controle psiquiátrico.

Nesse contexto específico da região Sudeste, válido para o Rio de Janeiro, as ações repressivas, centralizadas a partir do final da década de 20 nos aparatos policiais, vão ser reguladas por outros mecanismos, no interior dos quais se inscrevem, com um papel bastante ativo, certos grupos "espíritas" existentes durante o período. Mais adiante, trataremos de como a "Federação Espírita Brasileira" intervêm nessa regulação. Neste momento, contudo, é preciso insistir na análise da utilização da categoria "baixo espiritismo", justamente porque foi em virtude de sua existência e circulação que uma determinada aproximação entre "espíritas" e agentes repressores pôde ocorrer. Trata-se, de certa maneira, de surpreendê-la em seus contextos de surgimento e validação iniciais, em um momento anterior à apropriação que sofre pelos discursos médicos e antropológicos, e mesmo jurídicos e policiais. Descobrimos, então, que a expressão "baixo espiritismo" deriva de uma outra designação, a de "falso espiritismo". Nas declarações de policiais e juízes essas categorias convivem e se intercambiam durante certo período, até que a segunda cede definitivamente lugar à primeira em algum momento da década de 1930. A designação de "falso espiritismo", por sua vez, tem sua origem nas formulações e discursos elaborados pelos próprios "espíritas" para dar conta de fraturas reconhecidas como internas ao seu campo de práticas. Daí a importância de voltarmos a acompanhar, desse novo prisma, a dinâmica das atividades e os posicionamentos doutrinários assumidos pela FEB, buscando ver, primeiro, como existe uma continuidade entre as distinções produzidas a esse propósito com os discursos formulados para se defenderem de acusações judiciais e, em seguida, como o sentido das distinções ganhou reconhecimento e poder de circulação através da interferência do discurso jornalístico e estatal, que, em um movimento ao mesmo tempo oposto e complementar ao das instituições repressivas, integraram certas práticas e agentes do "espiritismo" ao campo da "assistência social".

A partir de que bases e assumindo que formas uma distinção entre "falso" e "verdadeiro" pôde ser formulada pelos espíritas da FEB? Antes de tudo, é preciso lembrar que uma distinção dessa natureza pode ser depreendida de algumas colocações do próprio Kardec. *O Livro dos Médiuns* dedica um capítulo inteiro a formas espúrias em que se envolve o "espiritismo", divididas em dois grandes grupos: as "fraudes" e as "charlatanices", a primeira relacionada aos enganadores e a outra aos que exploram pecuniariamente o exercício da "mediunidade". Em se tratando do caso carioca, o primeiro momento em que uma oposição do tipo "verdadeiros" e "falsos espíritas" é levantada ocorre no contexto do conflito - analisado no *Capítulo II* - entre a FEB e a "União Spirita de Propaganda do Brasil". Nos artigos publicados por Bezerra de Menezes no *Reformador*, denuncia-se a existência de "inimigos ocultos dentro do meio espírita"; mais tarde, na oportunidade em que o presidente da FEB reitera a missão

unificadora da instituição, faz questão de dizer que conta apenas com "os verdadeiros" discípulos⁶⁴. Já passada a fase mais intensa dos conflitos, Bezerra de Menezes publica um artigo que sintetiza as diretrizes tomadas pela FEB. Aí os "espíritas" são classificados em três classes: (a) os de "inteligência cultivada" que reduzem o "espiritismo" a "simples ciência", só aproveitando dele o que satisfaz à observação; (b) os "mais ignorantes", interessados apenas nas "manifestações" espetaculosas; (c) os que desenvolvem sobretudo a "parte moral do espiritismo", dedicando-se ao estudo dos Evangelhos, manancial genuíno das verdades divinas reveladas. O espírita que cultiva "o espiritismo em seu verdadeiro caráter" (esse é o título do artigo, *Reformador*, 15.12.1897) é, em relação ao espírita "culto" ou "ignorante", mais fiel à "essência" de sua doutrina, enquanto os demais não se interessam senão pelas suas "exterioridades". A essa oposição básica sobrepõem-se outras, que recorrem à imagem de um "triângulo" formado por relações de vários tipos: o "verdadeiro espiritismo" serve, em primeiro lugar, de complemento as demais modalidades, suprimindo com a "moral" o excesso de orgulho intelectual e com o "estudo" a falta de esclarecimento; por fim, revela-se ele mesmo integral, pois mostra aos muito intelectuais a "verdadeira ciência" (a que conduz até Deus) e aos muito ignorantes o caminho que os desvia da exploração e do ludíbrio⁶⁵.

Partindo desse quadro mais complexo, os espíritas da FEB desenvolverão especialmente as oposições ignorância/estudo e especulação/caridade toda vez que necessitarem marcar diferenças em relação a outras práticas ou se defender de acusações de vários tipos. O que precisa ser destacado, nesse caso, é a ocorrência de uma sobreposição entre essas oposições, formuladas com base na crença na existência de "espíritos", e aquelas operadas pelo discurso jurídico a partir do princípio da "liberdade religiosa". De modo que podemos localizar uma analogia entre, de um lado, os argumentos "religiosos" da ignorância doutrinária e da exploração da mediunidade e, de outro, as considerações "legais" da credulidade desmesurada e da existência de má fé: tais eram os perigos do "espiritismo", contra os quais tanto os "espíritas" quanto o legislador pretendiam se prevenir. Dessa sobreposição de lógicas, geradas a partir de princípios distintos, se estabelece uma continuidade entre o que define, para o "espírita", a "verdadeira" crença e, para o jurista, a "religião" legítima.

No caso dos espíritas, esses critérios e lógicas ganharam maior densidade a partir não só dos confrontos com os agentes repressivos, mas também de um assunto referente à dinâmica interna das atividades da FEB. Trata-se da questão dos "trabalhos práticos" ou "experimentais", que dominou as preocupações dos diretores e condutores da FEB muito mais do que o trabalho de federação dos grupos, pelo menos no que se refere ao período anterior a 1925. Distintas tanto das comunicações dos "guias" quanto dos serviços dos "médiuns receitistas", as "manifestações espontâneas de espíritos sofredores",

⁶⁴ V. *Reformador* 15.03.1896, 01.05.1896 e 15.07.1896.

⁶⁵ Tratava-se de um conjunto de oposições que já havia sido acionado em momentos anteriores, embora jamais sob o signo da distinção entre "falsos" e "verdadeiros" espíritas. Por exemplo, na resposta à defesa que o redator do Código Penal fez da condenação ao "espiritismo", a FEB defenderá a doutrina opondo, em um nível, ciência (espiritismo) e superstição (magia, talismãs, mancias) e, em outro, utilização (caridade) e exploração (ganho econômico) da mediunidade. V. *Reformador*, nov/1890 - mai/1891.

depois de terem sido retiradas das sessões públicas, foram avocadas a uma "escola de médiuns", inaugurada em 1903. Como já sabemos, o empreendimento despertou pouco interesse, sendo suspenso em 1906. Extinto o *locus* constituído para os "trabalhos práticos", a FEB não o substituiu por nenhum outro, mantendo suas duas sessões semanais, dedicadas ao estudo, uma, do *Livro dos Espíritos* e do *Evangelho segundo o Espiritismo* (Kardec), outra, de *Os Quatro Evangelhos* (de Roustaing). Em 1910, esta última sessão, que surgira como privativa aos sócios - justamente porque previa a ocorrência de "manifestações espontâneas" - era transformada em pública. Nos relatórios anuais, essa situação era definida como um "programa meramente theorico, em que os principios moraes e philosophicos do Espiritismo são explicados ao povo" e nota-se uma evidente preocupação em justificar sua continuidade, ressaltando-se o crescente número de frequentadores e os resultados no sentido de uma divulgação mais controlada da doutrina⁶⁶.

Essa nova dinâmica interna reflete-se nas orientações expedidas pela FEB aos "centros espíritas", feitas de modo recorrente, apesar de lhe faltarem instrumentos para garantir seu cumprimento. O ponto nevrálgico dessas orientações recai exatamente sobre os "trabalhos praticos":

"[...] os trabalhos experimentaes do Espiritismo - principalmente as evocações - constituem a sua parte mais difficil e arriscada, e só devem ser emprehendidos quando sejam preenchidas as necessárias condições" (Reformador, 15.07.1909).

Quais eram os principais perigos das manifestações espontâneas e das evocações? Nos grupos não preparados devidamente, muito provavelmente ocorreriam "mistificações", ou seja, a ação de "espíritos" pouco elevados que se valem de artifícios vários para fazer passar como útil e verdadeiro o conteúdo de suas comunicações. Em certos indivíduos, essa ação poderia até causar o despontamento de uma "obsessão" que levaria a sua ruína psíquica. Diante disso, o *Reformador* recomendava aos grupos que privilegiassem o "estudo metódico" de obras doutrinárias, fazendo-o acompanhar de "exercícios de recolhimento e concentração" e de "preces" que produziram as disposições individuais e a ambiência adequadas aos "trabalhos práticos". Além disso, era preciso preparar os médiuns, elevá-los a "um certo grau de pureza moral e de disciplina mental", lembrar-se de que não se tratava de "autômatos" e sim verdadeiros "sacerdotes". Só depois de dois ou três anos de estudos, exercícios e preparos, é que se pode dar início à recepção de "comunicações espirituais", dando-se preferência àquelas ditadas pelo "guia" do grupo e restringindo-se às "manifestações espontâneas" (de amigos e parentes que trazem consolos e de "sofredores" que necessitam de apoio e esclarecimento). Apenas os grupos mais preparados devem se dedicar a trabalhos de "desobsessão", para o que era necessária a evocação de "espíritos"⁶⁷.

A contrapartida desse trabalho de orientação era um diagnóstico negativo sobre a situação de parte considerável dos grupos, "focos de supersticiosa ignorância e obsessões". Nesse caso, as

⁶⁶ V. Relatório de Atividades referentes aos anos de 1907 e 1908, assinados pelo presidente Leopoldo Cirne.

⁶⁷ V. *Reformador*, 15.06 a 01.08.1909 e 01.06.1907.

orientações fragmentadas adquiriam um caráter mais geral de ação propagandeadora dos "verdadeiros espíritas" visando

"neutralizar e combater as perniciosas praticas d'esse elemento parasitario e supersticioso que, a pretexto e sob a falsa inculcação de Espiritismo, outra coisa não representa senão o embuste, quando não a exploração mal intencionada. [...] O que, pois, nos cumpre é vulgarizar, tornar conhecido o Espiritismo [...], tornal-o inconfundivel com o charlatanismo, a superstição, a venalidade e a ignorancia [...]; os embusteiros perderão a clientela, por não mais encontrarem quem illudir" (Reformador, 15.10.1906).

A passagem acima é exemplar de como se entrecruzam categorias de estatuto religioso para produzir um discurso que opera em torno da mesma lógica utilizada pelo jurista para se deslegitimar as práticas "espíritas" em geral. De um lado, os ignorantes, os sem preparo doutrinário, os não esclarecidos; de outro, a "mistificação" e a "obsessão" que lhes ronda os trabalhos, reduplicando o desvio doutrinário ou predispondo os indivíduos aos atos mais disparatados; o resultado é o embuste e a exploração. Daí que a orientação "puramente teórica" imprimida às atividades da FEB tenha sido várias vezes legitimada, por seu presidente, pela necessidade de neutralizar tanto os impulsos para "inconsideradas experimentações" quanto os seus nefastos efeitos para a "honorabilidade de nossa doutrina"⁶⁸.

Em 1909, por iniciativa de seu presidente, Leopoldo Cirne, a FEB volta a pensar na reabertura da "escola de médiuns", no bojo de campanhas em prol da construção de um sanatório para o tratamento de "obsedados" e de uma sede própria, através das quais ela ganharia, respectivamente, suas razões e suas condições de funcionamento. Sob a direção de Cirne, a "escola" é inaugurada em 1911, com 10 alunos inscritos que para lá se dirigiam não apenas para desenvolver suas faculdades, mas modelar sua vida e seu caráter pela vida de Jesus. Entretanto, a forma como ela foi praticamente conduzida parece ter desagradado profundamente certos componentes da diretoria da FEB. As sessões especiais, destinadas aos "trabalhos experimentais", só se iniciaram mais de um ano depois de inaugurada a "escola" - até então os alunos frequentavam apenas as sessões ordinárias da FEB - e, mesmo assim, restringiram-se à adoção de um "programa theorico preliminar" (composto de "exercícios de concentração" e de "preces"). O protesto contra tanta "theoria" veio de dentro do setor mais "prático" da Federação, a "Assistência aos Necessitados", através de alguns artigos, ainda tímidos, no *Reformador* assinados por Pedro Richard e Manoel Quintão⁶⁹. A partir de 1913, os protestos convertem-se em ações: a "Assistência aos Necessitados" resolve promover, com a ajuda dos médiuns do "Grupo Ismael" (muitos deles servindo como "receitistas" na FEB), sessões semanais de "trabalhos de caridade", ou seja, a doutrinação e o esclarecimento de "espíritos" "sofredores" e "obsessores", boicotando, com isso, as atividades da "escola de médiuns".

⁶⁸ V. Relatório de Atividades referentes aos anos de 1911 e 1912.

⁶⁹ V., por exemplo, artigo "Pratica e Teoria", de M. Quintão, em *Reformador*, 15.09.1912; e "O que penso a respeito dos trabalhos de caridade", por P. Richard, em *Reformador*, 1914, que é uma carta aberta a L. Cirne.

O desenrolar dessa crise coincide com um processo de fortalecimento institucional da "Assistência aos Necessitados", propiciada pelas disposições de um novo estatuto aprovado em fins de 1912. Preocupações referentes à federação dos grupos e a oficialização da "escola de médiuns" e de uma "escola de magnetismo" eram inovações trazidas pelo documento, mas o maior peso ficou mesmo com as atividades de assistência. De um lado, ratificou-se a manutenção de um fundo de ajuda mútua, de serviços de assistência judiciária e de cursos de instrução primária; de outro, ficou estabelecida, quando houvesse condições, a fundação não só de um "sanatório para tratamento de obsedados", mas de um asilo, um orfanato e um hospital. A "Assistência aos Necessitados", até então responsável apenas pela distribuição de mantimentos a famílias pobres, incorpora o serviço de receituário mediúnico e de distribuição de remédios, assim como o atendimento odontológico e ambulatorial. O aumento dos recursos obtidos através de mensalidades e donativos e a crescente importância das curas mediúnicas consolidaram a nova e privilegiada situação da "Assistência aos Necessitados" e transformaram-na em um pólo paralelo de poder dentro da Federação. Nas eleições de 1914, Leopoldo Cirne deixava a presidência da Federação e o grupo que se formara em torno da "Assistência aos Necessitados", liderado por Pedro Richard, assume a direção⁷⁰.

As orientações dispensadas aos grupos espíritas, a partir de então, acompanharam, de início, os impulsos que conduziram às mudanças que observamos. Em fins de 1915, a própria "Assistência aos Necessitados" edita um livreto onde faz uma série de sugestões sobre o modo como devem ser realizados os "trabalhos experimentaes", reafirmando sua subordinação ao "preparo doutrinário" mas achatando a relação entre os dois termos: ao invés do longo período de preparação e exercícios, sessões que combinam estudo da doutrina e "manifestações espirituais". Entretanto, em artigos posteriores do *Reformador*, nova mudança nas orientações aos grupos, a quem se pede agora maior resguardo e prudência: "[...] sabemos a que riscos e desvios se expõem os que tentam manifestações sonambúlicas ostensivas em assembléias numerosas, heterogêneas [...], forçando a nota de espectacularidade, quando não a de mystificação, do fanatismo, do ridículo ou do escândalo" (*Reformador*, 01.09.1918); "[...] é pelo estudo dos Evangelhos que deve começar todo grupo espírita bem constituído; [...] a prece é a chave de ouro com que se abrem e fecham as boas seções espíritas. [...] As manifestações de espíritos não devem jamais ser provocadas" (*Reformador*, 01.03.1919).

No âmbito interno, encontramos um movimento semelhante: da euforia à precaução. Ensaaiaram-se logo alguns passos visando restituir à FEB sessões ordinárias onde "manifestações espontâneas" ou

⁷⁰ Damazio (1994a: 131-137) acompanha os acontecimentos que culminam no afastamento da Leopoldo Cirne da presidência, interpretando-os como "um último embate entre os espíritas cristãos e os científicos". Cirne acabou se desligando da FEB, levando consigo cerca de 1/3 dos sócios então existentes. Pedro Richard reunirá em torno de si um grupo de pessoas que conduzirá a FEB até a década de 40. As principais são Manoel Quintão (sócio da FEB desde 1900, "médiun receitista" e presidente em 1915, 1918, 1919 e 1929), Guillon Ribeiro, engenheiro e secretário do Senado (presidente em 1920, 1921 e 1930-43); Frederico Figner, próspero negociante e "médiun curador" (exerceu vários cargos de diretoria); João Luis de Paiva Jr., militar, "médiun receitista", que substituiu Richard no comando da "Assistência aos Necessitados". Aristides Spinola, vice presidente entre 1905 e 1913, foi um elemento de conciliação, pois tornou-se presidente em 1914, 1916, 1917 e 1922-24. Muitas dessas pessoas pertenciam ao "Grupo Ismael", que se reunia na FEB e era liderado desde 1904 por Pedro Richard - sobre esse grupo, v. Ribeiro (1941).

mesmo evocações tivessem lugar. A "escola de médiuns" foi desativada, mas a idéia das "sessões experimentaes" não vingou, nem naquela oportunidade, nem em qualquer outro momento posterior. Em fins de 1918, justificava-se a conveniência de um programa restrito ao estudo doutrinário por questões rituais (maior "pureza moral") e pragmáticas (proporciona ensinamentos a analfabetos), sublinhando-se os benefícios advindos para "o conceito público de nossa doutrina, que deixaria de ser confundida e nivelada com a magia e o sortilégio" (*Reformador*, 01.12.1918). Em contrapartida, continuaram, no seio da "Assistência aos Necessitados", os "trabalhos de caridade" ou, como também eram chamados, "curas moraes". Estabeleceu-se, portanto, um curto circuito entre os espaços destinados ao desenvolvimento da "mediunidade" e ao exercício da "caridade", extremamente revelador dos significados atribuídos a cada um desses termos. Resguardou-se um lugar, por assim dizer, officioso às "manifestações" que poderiam atrair "curiosos" em busca da satisfação dos sentidos e inscreveram-se não apenas seus fins, mas também seus protagonistas, sob o signo da "caridade", da prática do "bem ao próximo". Esta é que tomava o primeiro plano e que era utilizada pela Federação para definir as virtudes de sua doutrina.

O interessante é que essas definições se fazem em um momento em que o "espiritismo" aparece constantemente como assunto nas páginas dos jornais da grande imprensa. Assunto, aliás, já bem antigo. A possibilidade da denúncia ou o desejo de levar algo divertido aos leitores sempre atraíram atenção de repórteres e articulistas sobre o "espiritismo". No caso específico da FEB, notícias de comemorações e festividades, ataques ou insinuações em virtude de atividades curandeirísticas, artigos inseridos nas seções "a pedido" - foram algumas das maneiras pelas quais aparecera, desde longa data, nas páginas dos jornais⁷¹. Existem, contudo, várias indicações de que essa relação se intensifica e adquire outras implicações entre as décadas de 1910 e 20. Os repórteres dos jornais não esperam mais as notícias chegarem; vão atrás delas, percorrendo grupos, associações, centros, tendas, terreiros, trazendo daí uma descrição minuciosa de práticas e praticantes. A FEB é um desses lugares; mas, distintamente de outros, seus diretores e representantes têm meios de se manifestar, e o fazem prestando esclarecimentos, contestando opiniões, estabelecendo cumplicidades com repórteres e jornalistas. Nesse processo e nessa relação, produz-se uma visão inédita e cristalizada sobre elementos - "espíritas", "curandeiros", "médiuns" - cuja posição no espaço social, antes disso, era mais ambígua e indefinida.

Provavelmente o momento em que a FEB mais foi noticiada nos jornais foi por ocasião da inauguração de sua sede própria em dezembro de 1911. Relatos das solenidades saíram publicados em *A Noite*, *Jornal do Commercio*, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* e *Gazeta de Notícias*, todos fazendo elogiosas referências ao trabalho da FEB. Segundo um articulista do *Jornal do Commercio* (14.12.1911), mesmo aqueles que não deviam devoção a sua doutrina, "se julgarem justiceiramente das instituições pelos seus benefícios, hão de fazer votos pelo engrandecimento da Federação Espírita". Na reportagem de *O Paiz* (10.12.1911), a nova edificação passa a representar "uma obra generosa de fé e

⁷¹ Não podemos esquecer que a própria FEB, apesar de concentrar sua atividade propagandística no *Reformador*, mantinha a preocupação de divulgar as idéias de Kardec através dos jornais da grande imprensa.

de assistência, que se tem estendido beneficente sobre uma grande parte da população dessa terra". O tom geral das reportagens e das referências retrata as atividades da FEB a partir de dois vetores - suas motivações e suas consequências práticas - que, juntos, a transformam em uma "obra de caridade", cujos serviços desinteressados trazem inegáveis proveitos para a população. O mesmo tom predomina em reportagens que relatam eventuais visitas aos serviços assistenciais da FEB, coisa feita por jornalistas de *Folha do Dia*, em 1908, *O Imparcial* e *A Noite*, em 1913, e *Correio da Manhã*, em 1917. No último caso, a reportagem descreve os serviços da "Assistência aos Necessitados" e enfatiza o quanto se beneficia com eles a "humanidade". Depois da visita, o *Correio da Manhã* coloca à disposição da FEB uma coluna, que é mantida até 1921 com artigos doutrinários⁷².

Outro nível de contato entre os espíritas da FEB e os jornais manifesta-se na publicação de notícias ou reportagens que associam "espiritismo" ao cometimento de crimes de vários tipos. O "crime da machadinha", por já ter sido mencionado, presta-se bem para demonstrar a existência desse outro nível de relação. "Consequencia do espiritismo" é a chamada da reportagem do *Jornal do Commercio* (17.01.1911) que narra o crime de Maria Tourinho, a mulher que assassinou o marido a golpes de machadinha e foi considerada "psicopata" pelos médicos legistas da polícia. Antes mesmo do leitor saber de toda a tragédia, é informado de que a "pobre senhora" frequentava "sessões espíritas" e a tal ponto chegou seu devotamento que deixara de cuidar dos filhos e começara a mostrar sinais de "franco desequilíbrio mental". Daí ao assassinato do marido fora apenas um passo. O *Reformador* (01.08.1911), comentando os noticiários, assim se posiciona:

"Não é difficil perceber que espécie de sessões frequentaria a criatura. São as taes sessões de 'trabalhos práticos', em que se dá ingresso a quanto curioso e ignorante se apresenta, em que se formam ambientes fluidicos capazes de perturbar mentalidades mal dispostas e onde se recebem as mais grosseiras mystificações, que são a vergonha do Espiritismo doutrinário [...]".

O caso, portanto, é capitalizado pelos espíritas da FEB em pelo menos três sentidos: (a) o crime só pode ser entendido quando recolocado em um contexto ritual, chegando-se, através disso, ao tipo de sessões as quais a infeliz mulher frequentava; (b) descobrindo-se a natureza das tais sessões, cabe corrigir a informação prestada pelo jornal, sempre equivocada enquanto confiar apenas na declaração que lhe prestam os protagonistas de "práticas mais ou menos extravagantes ou interesseiras" e não confrontá-la com "os princípios da doutrina"; (c) nada disso teria acontecido se as orientações expedidas pela FEB acerca das práticas dos "centros espíritas" tivessem sido seguidas, o que prova a grande utilidade de um trabalho de propaganda.

Talvez o mais importante a ressaltar, neste momento, seja esse investimento em torno da "correção" das referências utilizadas pelos jornais, no sentido de impor as devidas adjetivações ao termo "espiritismo". A comparação entre duas reportagens de *A Noite* deixa isso bem claro. Na primeira, fala-

⁷² V. *Correio da Manhã*, 28.11.1917.

se em um "espírita" que prometera a uma menina restituir sua perna amputada; os espíritas da FEB, através do *Reformador* (15.02.1913), concordam que se trate de uma "exploração da boa fé e da credulidade popular", mas não entendem por que se usou, para designá-la, o rótulo de "espiritismo". Como que atendendo ao apelo do *Reformador*, *A Noite* (05.10.1915) edita uma matéria sobre o "falso espiritismo", no caso representado por uma casa nos subúrbios onde mulheres "superiormente analfabetas" se dispõem, através de rituais "ridículos" em que são evocados "espíritos caboclos", a "melhorar a vida" das pessoas. Segundo o jornal, o "falso espiritismo" se dissemina pelas "classes inferiores" e "se presta magnificamente para as explorações". Em nota, o *Reformador* (16.10.1915) se refere com satisfação à reportagem e convida um repórter de *A Noite* para visitar a FEB, com o que "ficará simultaneamente habilitado a julgar o Espiritismo e a combater toda a legião de perniciosos elementos que ahi pullulam".

Na verdade, o jornal se antecipara ao convite e mandara, em maio de 1914, um repórter, incógnito, à FEB pedir receitas para um doente fictício⁷³. O repórter não apenas consegue as receitas e os remédios como, depois de alegar a morte do tal doente devido à tuberculose, arranja um atestado de óbito, preenchido por um médico indicado pelo funcionário da FEB. *A Noite* alerta para o fato de termos uma instituição que se mete "a praticar uma medicina mais que suspeita e perigosa, distribuindo receitas a torto e a direito, e se encarregando de passar atestados de obitos na mais perfeita ignorancia da 'causa-mortis' [...]", subtraindo-se às exigências sanitárias e policiais. As acusações resultam na autuação da FEB pela Diretoria Geral de Saúde Pública, mas o processo criminal não é instaurado pela Promotoria Pública. A FEB, por sua vez, nada menciona sobre o episódio. Nem precisara, pois outros vieram em seu socorro, como articulistas do *Jornal do Commercio* e de *O Paiz*, que se posicionaram contra qualquer intervenção repressiva sobre os serviços da FEB. As denúncias do próprio *A Noite* são ambíguas, pois se exonera a FEB de "qualquer suspeita de exploração de caráter pecuniário" e também se concorda que "não seria justo acabar com a FEB". Jamais, como farão vários médicos posteriormente, se utiliza o caso para invalidar a terapêutica espírita, ou se recorre a expressões tais como "charlatanismo" e "falso espiritismo". As denúncias, ao invés de pretendem desvendar a verdadeira natureza dos serviços da FEB, eram tidas mais como um meio de lembrar aos "espíritas" a essência de suas intenções; a FEB devia, portanto, aproveitá-las, "de modo a evitar irregularidades que lhe possam desvirtuar os fins, tão humanitários quanto desinteressados".

Em suma, pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 10, ficara-se convencionado nos meios jornalísticos não ser "falso" o "espiritismo" praticado pela FEB, mesmo quando aí surgisse algum tipo de irregularidade. Em contrapartida, pressupunha-se que existissem os "falsos", ou seja, indivíduos ou grupos cujos fins não eram "humanitários", nem "desinteressados" as suas intenções. Suspeitas rondavam em torno de grupos como o "Centro Espírita Redentor" - cujo hospital para "obsedados" foi várias vezes denunciado nos jornais pelos maus tratos a que eram

⁷³ Para acompanhar o desenrolar do caso, v. *A Noite*, 16 a 29.05.1914.

submetidos os pacientes⁷⁴ - e de indivíduos que recorriam a rituais espetaculares - geralmente envolvendo "espíritos de caboclos e negros" - para satisfazer aos desejos de seus consulentes. No momento em que elas se tornassem certas, já tinham sido forjados os termos para designá-las. Em 1919, o *Reformador* congratulava-se com os jornais: "Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, theorias e sciencias, é susceptível de falsificações [...]" (16.07.1919).

Na década de 20, floresce, a propósito do "espiritismo", um novo tipo de registro jornalístico: as "enquetes" ou "inquéritos", investigações extensivas tendo por base entrevistas com personalidades e/ou observações diretas feitas por repórteres. Tais "inquéritos" reafirmam e demonstram estar consolidada a lógica que legitimava "verdadeiros" em detrimento de "falsos espíritas". Havia, sem dúvida, um antecedente importante, na forma e no conteúdo, na série de reportagens realizadas por João do Rio em 1900 e publicadas na *Gazeta de Notícias* (João do Rio, 1906). Nesse caso, o escopo das observações e entrevistas estendia-se para além dos domínios dos cultos mediúnicos, mas, acerca destes, as opiniões de João do Rio prenunciarão o que iremos encontrar em um outro período. Sua visita à FEB está descrita no capítulo "O espiritismo entre os sinceros". Ali ela aparece como a força aglutinadora dos milhares de espíritas cariocas, "gente educada" que cumpre os "preceitos da ortodoxia espírita", magnífica em suas instalações, louvável por seus desinteressados serviços de curas e piedosa por seus cultos. Em outro capítulo, descreve "os exploradores do espiritismo", "traficantes" saídos da "sociedade baixa" que "enganam a credulidade com uma inconsciente mistura de feitiçarias e catolicismo". João do Rio vai a cerca de 50 casas, sempre de "aparência duvidosa", e só encontra aí a "histeria", a "exploração", o encobrimento de imoralidades mal dissimuladas (prostituição, aborto, etc.) e até a morte de uma criança colocada aos cuidados de um "médium" que é "funcionário de 2ª classe dos correios". Sua incursão pelo "baixo espiritismo" é descrita em termos muito próximos aos utilizados para se referir aos "feiticeiros" de origem africana, cujos serviços e práticas estariam, para ele, sendo preteridos aos oferecidos pelas "casas espíritas".

O interessante é que João do Rio, pelo menos em suas incursões pelo mundo do "espiritismo" e dos "feitiços", está sempre acompanhado de um guia, que é ao mesmo tempo um valioso informante. No caso dos cultos africanos, seu guia é um adolescente negro, que João do Rio diz ter estudado na África⁷⁵; no caso do "espiritismo", trata-se de um "amigo", "inteligente e esclarecido", que, a julgarmos

⁷⁴ O "Centro Espírita Redentor" foi fundado em Santos em 1912. Em 1913, é inaugurado, no Rio de Janeiro, um "hospital" para o tratamento de "obsedados"; no ano seguinte, a linha doutrinária é definida através de uma ruptura com o Kardecismo e nomeada como "Espiritismo Racional e Cristão". Para detalhes, v. Gama (1992). Em 1914, denúncias do jornal *A Noite* motivaram a abertura de um inquérito contra os diretores do "hospital", sendo que estes foram defendidos, em juízo, por Aristides Spinola. Outros processos foram instaurados contra o "Centro Espírita Redentor" em 1921, 1929 e 1932. Seus diretores atacaram constante e violentamente os espíritas ligados à FEB, recorrendo a discursos jurídicos e médicos para deslegitimá-los; a FEB, por seu turno, ignorou sistematicamente as atividades do "Centro Redentor", não lhes fazendo senão raras referências - o que justifica sua tímida aparição em minha análise.

⁷⁵ O rapaz que conduziu João do Rio aos "antros de feitiço" pode ser comparado a Matiniano Bonfim, um filho de africanos que residiu em Lagos e ajudou Nina Rodrigues a penetrar nos candomblés baianos. Lembremos também que João do Rio é

pelos seus conhecimentos históricos, parece ser um adepto kardecista. A experiência e a visão desses guias acabam, na verdade, determinando a apreensão que João do Rio tem dos fenômenos e práticas observadas. Isso ocorre de modo mais evidente na segunda situação, pois o relato do jornalista não passa de uma nota de pé de página ao seguinte comentário de seu guia: "é preciso não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, a falsidade, com a credence ignorante" (João do Rio, 1906: 163). Na década de 20, os jornalistas não precisarão mais de "guias"; já terão internalizadas as distinções aplicáveis à observação das práticas "espíritas" e já saberão aonde ir ou a quem perguntar quando quiserem arrumar informações.

Consegui localizar três "enquetes" ou "inquéritos" jornalísticos sobre o "espiritismo" no Rio de Janeiro. Dois deles - o de *A Vanguarda* (1923) e o do *Rio Jornal* (1924) - restringem-se a entrevistas com intelectuais e outras personalidades; o outro, de *A Noite* (1924), compõe-se de entrevistas, mas principalmente do relato, mais etnográfico do que literário, de dezenas de visitas a "quase todos os centros e grupos das duas cidades banhadas pela Guanabara". Em todas essas entrevistas, a suposição de que existissem "verdadeiros" e "falsos espíritas", formas legítimas e ilegítimas de praticar o "espiritismo" está embutida na própria construção das perguntas. No caso da "enquete" do *Rio Jornal*, uma das questões era assim formulada: "Existem centros ou grupos divorciados dos ensinamentos de Kardec, isto é, onde se pratica o espiritismo sem o indispensável preparo preliminar?"; outro exemplo, retirado do "inquérito" de *A Noite*: "Qual sua opinião acerca do baixo espiritismo?". São perguntas que podiam ter sido formuladas pelos espíritas da FEB, os quais, aliás, constam sempre como entrevistados em tais enquetes⁷⁶. Ou seja, mais do que simplesmente parte do campo de práticas a serem observadas, reconhecia-se serem eles elementos fundamentais para a sua definição, vozes a serem consideradas em pé de igualdade com outras que tomavam o "espiritismo" como alvo de análise.

O "inquérito" de *A Noite*, conduzido pelo jornalista e literato Leal de Souza, quanto ao relato das visitas feitas a "centros espíritas", recoloca, a partir de um material muito mais rico, as mesmas oposições acionadas por João do Rio no começo do século. Podemos novamente contrapor a descrição das atividades da FEB, visitada em duas ocasiões, ao capítulo "Episódios de baixo espiritismo" (Leal de Souza, 1925). Do ponto de vista ritual, as sessões da FEB são pautadas por um esquema linear e ordenado, no qual o privilégio recai sobre a leitura, seguida de comentário, do Evangelho. Já a casa onde o jornalista presencia as cenas de "baixo espiritismo" surpreende pelo acúmulo de elementos disparatados (velas, copos d'água, imagens de santos e a ilustração do índio Urubatan); o ritual parece não seguir nenhum plano pré-estabelecido e tudo é determinado pela distribuição caótica dos transeiros - ou, segundo a correção do texto, "crises" - em que caem simultaneamente várias mulheres, todas possuídas por "espíritos de caboclos". Do ponto de vista moral, as preocupações assistenciais (distribuição de remédios,

profusamente citado nas etnografias de A.Ramos e R.Bastide, para só mencionar os que pioneiramente o recuperaram como fonte de dados.

⁷⁶ Carlos Imbassahy, em *A Vanguarda*; Manoel Quintão, no *Rio Jornal*; e Leopoldo Cirne, em *A Noite*.

receitas e auxílios materiais, gabinete dentário) da FEB são substituídas, na casa dos "caboclos", pela atenção individualizada aos mais variados problemas existenciais (no caso, a volta de um marido ao lar).

As várias reportagens do "inquérito" de *A Noite* demonstram que, à medida que adentramos a década de 20, a expressão "baixo espiritismo" adquire maior densidade, ao mesmo tempo em que vai sendo preferida a de "falso espiritismo". Sem deixar de lhes estar ligado, extrapola os temas da exploração pecuniária e da incultura dos fiéis e passa a designar um conjunto mais complexo de características deslegitimadoras, que considera questões rituais, sociais e morais. Dele vai fazer parte necessária, por exemplo, a "cor" do "espírito", pois "negros" e "caboclos" manifestam-se de uma certa maneira - espetaculosa e cercada de objetos disparatados - a qual se opõem a sobriedade e a ordem dos "espíritos brancos". Outro elemento é o tipo de problemas a que uma "sessão" se dispõe a resolver, suspeitando-se de tudo que tenda para dificuldades materiais, tudo que remeta a necessidades de várias ordens, mas sempre imediatas. O "falso espiritismo" distinguia-se do "verdadeiro" por uma oposição basicamente formal, através da qual se revelavam seus fins e interesses condenáveis; o "baixo espiritismo", sem deixar de ser julgado em seus fins e interesses, consegue cristalizá-los em torno de uma série de elementos, desvinculados dos quais ele não fazia muito sentido. Daí sua dupla implicação: de um lado, a tendência a associar o "baixo espiritismo" à "macumba" e ao "candomblé"; de outro, a reificação de uma categoria que nascera com um evidente sentido relacional, tornando possível tratar dos "baixos" sem precisar se referir aos "altos espíritas". Ou seja, estamos bem mais perto da versão que encontraremos entre os agentes dos aparatos policiais no final da década de 20, em cuja ação os "altos espíritas" tiveram, como veremos, papel fundamental.

6. *Templos da Caridade: a Benemerência reconhecida pelo Estado*

A associação entre "espiritismo" e "caridade", afirmada pela FEB de várias maneiras e reencontrada na imprensa como fator de distinção em relação ao "baixo espiritismo", vai ser também produzida e reforçada por um determinado discurso estatal preocupado com as questões de "assistência social". Enfocar os temas e os objetos desse discurso contribui para revelar mais uma faceta, cuja importância é difícil de precisar mas fácil de supor, da legitimação das atividades da FEB, em específico, e do "espiritismo", em geral. Vimos como a FEB desenvolvia uma série de atividades de caráter beneficente, funcionando tanto como uma sociedade de auxílio mútuo quanto como uma prestadora de serviços à população. Para seus líderes, essas atividades desempenhavam um papel bem determinado, não sendo senão o corolário prático de uma doutrina que tinha no "amor ao próximo" o sustentáculo de seus ideais. O que é preciso demonstrar neste momento, ainda que brevemente, é como a ênfase colocada pela FEB em suas "atividades de beneficência" e afirmada através de um discurso da prática da

"caridade" foram reconhecidas e apoiadas por certas formulações vindas de lugares e informadas por pressupostos bem distintos.

A presença de uma preocupação estatal com a "assistência pública" pode ser detectada desde o último quartel do séc.XIX, mas ela se torna mais definida e efetiva no decorrer das primeiras décadas deste século. A propósito dela, constituíram-se uma série de serviços e de instituições articulados em torno de uma certa classe de indivíduos objetificada como "necessitada" ou carente de "assistência": órfãos pobres, crianças abandonadas e delinquentes, filhos de pais necessitados, idosos inválidos, mendigos moços e velhos e enfermos do corpo e da mente. São, enfim, os indivíduos improdutivos do ponto de vista econômico e incômodos ou perigosos do ponto de vista social que, no caso do Rio de Janeiro, motivavam a existência das instituições, federais e municipais, de "saúde pública", de "assistência a alienados" e de assistência a crianças, idosos e mendigos.

A trajetória da Diretoria Geral de Assistência e Higiene Pública, órgão municipal criado em 1893 para coordenar e executar os serviços de socorro médico gratuito, em épocas normais e epidêmicas, demonstra bem o desenvolvimento de preocupações e de investimentos inexistentes até então. Sua existência e função estiveram sempre ligadas às atribuições e atuações das instituições federais de "saúde pública". Até 1904, a repartição municipal estava incumbida de realizar a "higiene defensiva" na Capital Federal, funcionando, na verdade, como um braço auxiliar e complementar, às vezes incômodo, ao corpo das instituições federais. A partir daquele ano, como a Diretoria Geral de Saúde Pública conquistara a quase total hegemonia sobre os serviços de higiene domiciliar e polícia sanitária, o órgão municipal foi obrigado a redefinir sua atuação. Em 1907, é inaugurado, sob sua jurisdição, um "Posto Central", no qual eram prestados serviços de pronto-socorro, ambulatório médico, aplicação de vacinas, visitas domiciliares, etc. Em 1908, um congresso de assistência social realizado no Rio de Janeiro definiu como prioridades de investimento, além do atendimento a doentes comuns através de pronto-socorros e hospitais, as instituições destinadas ao acolhimento de alienados e de crianças. Os serviços de polícia sanitária que ainda restavam entre as atribuições da Diretoria Geral de Assistência e Higiene Pública (como a fiscalização de alimentos e esgotos) lhes foram definitivamente subtraídos com a criação, em 1920, do Departamento Nacional de Saúde Pública. A Prefeitura instituiu logo no ano seguinte uma nova repartição no lugar da antiga - o Departamento Municipal de Assistência Pública, responsável (a) pela assistência médica e social a enfermos, vítimas de acidentes, indigentes, crianças e velhos desvalidos e (b) pelo registro e fiscalização de todos os estabelecimentos de iniciativa particular de prestação de socorros, com os quais poderia constituir acordos para atuação conjunta⁷⁷.

Esse aspecto da articulação entre a beneficiência pública e privada foi um dos principais pontos da reflexão desenvolvida em torno da "assistência social" nas duas primeiras décadas por homens que, inclusive, influenciaram diretamente na trajetória, atuação e destino das instituições oficiais. É o caso do

⁷⁷ Para uma história dos serviços assistenciais no Rio de Janeiro até a década de 1920, v. Brasil (1922) e Barbosa (1908). O período entre 1880 e 1930 é marcado pela proliferação de associações voluntárias e grupos de interesse, como procura mostrar Conniff (1975) - texto que pude consultar graças à gentileza de Leilah Landim.

desembargador Ataulpho de Paiva, que desde 1900 propunha projetos sobre a questão e em 1913 coordenou a realização de uma estatística oficial de todas as instituições, públicas e privadas, de assistência social (Brasil, 1922); e do médico Luiz Barbosa, chefe da Diretoria Geral de Assistência e Higiene Pública entre 1903 e 1904 e principal responsável pela criação do Departamento Municipal de Assistência Pública. Este último foi também o autor de uma obra (Barbosa, 1908) inédita em pelo menos dois sentidos: como levantamento das instituições públicas e privadas de assistência social e como discurso que as via articuladas em torno de beneficiários e valores comuns. O mais interessante nesse discurso é que se formula ao mesmo tempo como analogia da ação sanitaria e em contraposição ao modelo da prática policial. Assim, de um lado, a "assistência social" serviria para prevenir a miséria e a criminalidade - constituindo, como diria Paiva anos mais tarde, uma obra de "higiene social". De outro, os desvalidos, dentro dessa visão, deixavam de ser um assunto de polícia, que reclamava o uso legítimo da violência, para se transformar em questão de "previdência social", digna de medidas de "educação moral". Aos poderes públicos caberia uma dupla responsabilidade: (a) distinguir com segurança entre os indivíduos realmente inválidos e aqueles que sem qualquer motivo se subtraem à atividade produtiva e (b) mapear todas as iniciativas beneficentes de caráter privado, constituindo-se, diante delas, ao mesmo tempo como poder fiscalizador e aliado na prestação de serviços.

As atividades assistenciais da FEB constam tanto do levantamento de Barbosa quanto da estatística oficial coordenada por Paiva. No primeiro caso, a FEB aparece ao lado da Maçonaria como uma instituição de caráter misto (civil e religiosa), destacando-se os seus serviços de "assistência moral e medica, physica e espiritual, bem como o socorro material". Ambas

"equivalem-se na sua faina humanitaria, porque esquecem, como também a religião catholica, toda a dogmatica de suas escolas para se preocuparem tão somente com o aproveitamento maximo de todas as suas dedicações" (Barbosa: 1908:41).

Já a estatística oficial, organizada em ordem alfabética, limita-se a citar dados obtidos de uma publicação da FEB, da qual destaca os serviços da "Assistência aos Necessitados". Por outro lado, encontramos também dados de outras "sociedades espíritas" que mantêm atividades beneficentes, sobre as quais se diz que possuem "fins idênticos" aos da FEB, "praticando a caridade segundo os preceitos de seu credo religioso" (Brasil, 1922:244).

Nesse tipo de discurso, portanto, produz-se, a propósito de uma instituição "espírita", uma visão que privilegia parte de suas práticas, interpretadas como "serviços" de que podem se beneficiar a população dos "desvalidos" e "doentes". Mesmo reconhecendo que tais práticas estão relacionadas a certa doutrina, é como se elas as transcendessem e pudessem ser assim colocadas em pé de igualdade com os "serviços" prestados por outras instituições de cunho religioso ou não. Os "espíritas", nesse caso, são, mais do que religiosos, "humanitários". Assim, vemos se constituir uma imagem que joga novamente com os termos "privado" e "público", "religião" e "sociedade". Lembremos o legislador que, considerando o "privado" o espaço legítimo da "religião", previu os casos em que haveria uma incursão

sobre o "social" e penalizou-os em nome da "saúde pública". Nesse outro discurso, igualmente produzido a partir do *locus* estatal, o que se valoriza é justamente essa incursão sobre o "público", pois ela se faz segundo motivações que transcendem o "religioso" e produzem benefícios que não são "privados".

A atuação dos espíritas, por seu lado, não serviria senão para corroborar e reforçar esse discurso estatal. Nas décadas de 20 e 30 se multiplicam as iniciativas filantrópicas erguidas em seu nome, assumindo agora formas institucionais mais definidas e tradicionais: asilos, escolas, orfanatos, internatos, etc⁷⁸. Embora nenhuma dessas instituições tenha sido mantida sob os auspícios da FEB, vários dos seus diretores e líderes participaram ativamente na sua criação e algumas delas tornaram-se suas filiadas; além disso, na década de 30, em uma estratégia de contraposição à investida católica sobre o ensino público, a FEB estimulará a criação de escolas pelos grupos espíritas, chegando a subvencionar, a partir de 1937, aqueles que o fizessem. Em relação a suas atividades propriamente internas, continuou a funcionar, pelo menos até os anos 50, a "Assistência aos Necessitados", que, além dos serviços prestados na sede (odontológico, médico, mediúnico e curador), mantinha duas centenas de "pensionistas", pagava aluguéis para pessoas pobres e atendia domiciliarmente aqueles que requisitassem "assistência moral". Adquiriram particular destaque, a partir de 1915, as "distribuições de Natal", que impressionam pelo volume de recursos mobilizados. Todos os anos, uma média de 2000 pessoas se dirigia à FEB, onde eram entregues sacolas de alimentos e óbulos em dinheiro, não sem antes serem feitas orações e prédicas de consolo aos "necessitados"⁷⁹.

Em função de seus serviços, a FEB foi reconhecida, em 1934, como instituição de "utilidade pública municipal" pela Prefeitura do Rio de Janeiro. Embora não tenha conseguido avaliar as totais implicações disso, é certo que o título deveria contar para a isenção de impostos e coisas do gênero⁸⁰. Indica, no mínimo, um reconhecimento oficial de suas atividades - o que já significava muito para uma instituição cuja doutrina estava entre as condenações do Código Penal. Outro dado interessante é a existência de instituições espíritas subvencionadas por verbas federais em virtude da prestação de serviços assistenciais. Isso acontecia já na década de 30 e, em 1944, envolvia 17 associações só no Distrito Federal (Cirne, 1935; *Reformador*, agosto/1943). Enfim, renderia um outro capítulo percorrer os meandros e descobrir as implicações da produção de um reconhecimento, por parte dos poderes estatais, das "utilidades públicas" das atividades espíritas. Contento-me em ter demonstrado que esse reconhecimento existia e que ele devia se juntar a outros discursos para consolidar a imagem que associava "espiritismo" a "caridade".

⁷⁸ Até a década de 1940, haviam sido fundadas no Rio de Janeiro as seguintes instituições de assistência social: Assistência aos Necessitados de São Cristóvão (1903), Escola Bezerra de Menezes (1915), Abrigo Thereza de Jesus (1919), Asilo Anália Franco (1922), Asilo João Evangelista (1923), Instituição Benemerita Jesus (1923), Amparo Thereza Cristina (1925), Abrigo Nazareno (1933), Asilo Legião do Bem, Abrigo Francisco de Paula, Orfanato Pedro Richard, Abrigo Seara dos Pobres, Casa do Lazaro, Abrigo Olimpia Belém, Dispensário Antonio de Pádua e Orfanato Casa de Lucía. A maioria dessas instituições funciona até hoje.

⁷⁹ Só para termos uma idéia, no Natal de 1934, 19 toneladas de alimentos foram distribuídos entre 1575 famílias; 1800 pessoas receberam ainda auxílios em dinheiro - Relatório de Atividades referente aos anos 1933/4.

⁸⁰ Em 1941, a Prefeitura concedeu à FEB isenção do "imposto municipal de localização", visto ser ela "uma instituição filosófica-religiosa, de assistência social e de caridade" - Relatório de Atividades referente aos anos 1940/41.

7. "Servir ao Bem ainda que com Algemas": a FEB em Contatos Imediatos com a Polícia

Na segunda metade da década de 1920, a repressão aos crimes contra a "saúde pública" passa a mobilizar uma ação coordenada e direcionada dos aparatos policiais e a ilegitimidade de certas práticas já estava rotulada pela expressão - inédita em relação aos textos legais - "baixo espiritismo"⁸¹. Veremos agora como esse combate incorporou e dependeu de uma série de contatos e negociações com a direção da FEB, partindo-se do reconhecimento de que suas atividades não poderiam ser niveladas com as de "exploradores da credulidade pública". A história desses contatos e negociações é aqui analisada a partir de seus efeitos tanto para as orientações seguidas pelas ações repressivas quanto para a atividade organizativa da FEB. De um lado, a relação entre os aparatos policiais e a FEB contribuiu para reproduzir e reforçar as distinções hierarquizantes entre práticas de "verdadeiro" e "falso", "alto" e "baixo" espiritismo. De outro, ofereceu oportunidade para a FEB investir, como jamais fizera, na organização federativa de grupos espíritas do Rio de Janeiro e do Brasil, produzindo resultados não apenas em termos de eficácia (ou seja, número de grupos filiados, reconhecimento como entidade federativa, etc.), mas também de legitimação de certos discursos e práticas em nome dos quais essa organização se encetou.

No capítulo anterior, acompanhamos a proposta de filiação de grupos espíritas à FEB em moldes definidos por um documento - as "Bases de Organização Espírita" - elaborado em 1904 e apresentado perante uma assembléia em que estavam representadas agremiações de vários estados. Seguiram-se-lhe algumas filiações, concentradas entre os anos de 1906 e 1908, mas, apesar disso, a diretoria da FEB demonstrou-se pessimista quanto aos seus resultados: para ela, a maioria dos grupos consultados a respeito do documento trataram-no com indiferença e a quase totalidade das federações de âmbito estadual então existentes tinha uma atividade incipiente, "não tendo conseguido realizar na pratica o seu objetivo" (*Reformador*, 01.06.1908). A postura da FEB consistiu em afirmar a validade do documento, submetendo sua aplicação à criação e ao fortalecimento de federações estaduais, coisas a que constantemente se dedicou através do *Reformador*⁸². Nesse sentido, foram importantes as viagens feitas a vários estados por seus diretores nos anos de 1908, 1912 e 1913, que não raramente resultaram na fundação de grupos. No caso da cidade do Rio de Janeiro, impedida por disposições estatutárias de filiar

⁸¹ Prova de que os agentes policiais pretendiam reger sua atuação por critérios específicos é o seguinte artigo de um anteprojeto de regulamento da Polícia do Distrito Federal, elaborado em 1931: "Ficam expressamente proibidas as praticas de magia, qualquer que seja sua denominação: 'macumbas', 'candomblés', 'feitiçarias', cartomancia, nicromancia, chiromancia e congêneres". Não tive possibilidade de saber como ficou a redação final; mas algo muito semelhante encontra-se no regulamento de 1934, onde se delega à 1ª Delegacia Auxiliar a repressão a "cartomancia, mistificações, magia". Faço notar também que quando o Serviço de Estatística do Ministério da Justiça começou a promover levantamentos anuais do "culto espírita" a partir de 1964, excluía os centros que não tivessem estatuto legal e os dedicados "à prática do chamado 'baixo espiritismo' ou 'magia negra', geralmente conhecidas como 'terreiro', 'macumba', 'quimbanda', etc". (*apud* Camargo, 1973).

⁸² V. *Reformador*, 01.05.1907, 15.06.1907 e 01.06.1908.

grupos, a atividade da FEB concentrou-se na criação de uma "sucursal" em Botafogo, que funcionou como tal entre 1912 e 1914, e do apoio à uma entidade, a "União Espírita Suburbana", surgida em 1916 e dedicada a congregar e orientar os grupos localizados nos subúrbios, justamente onde a doutrina mais ganhava adeptos⁸³.

Os estatutos que passaram a vigorar em 1913 previam mecanismos mais sofisticados para a coordenação do movimento de filiação de grupos à FEB, mas eles jamais foram aplicados, sendo mesmo retirados quando das reformulações estatutárias de 1917. É apenas na década de 20 que vão ressurgir de forma nítida preocupações com esse assunto⁸⁴, cristalizadas nas propostas de Guillon Ribeiro incorporadas aos estatutos aprovados em 1924. A base das reformas eram as críticas dirigidas aos resultados obtidos até então: "o acto de filiação jamais, na grande maioria dos casos, passou de uma formalidade", sendo preciso tornar "mais real e positivo o intercambio moral" entre a FEB e suas filiadas. Essa necessidade era tanto mais urgente quanto mais desejáveis seriam seus efeitos sobre "as lamentáveis aberrações que por toda a parte se notam em matéria de orientações doutrinárias e no tocante á pratica do Espiritismo". Os instrumentos criados para implementar o novo plano de organização eram basicamente dois: um regulamento onde se encontram estipuladas todas as condições e procedimentos envolvidos no processo de filiação, bem como as obrigações e vantagens dele decorrentes, e um "Conselho Federativo", formado pelos representantes das associações filiadas, que se reuniria periodicamente para definir uma orientação doutrinária uniformizada. Previu-se ainda a manutenção permanente de um "registro de sociedades espíritas", destinado a acumular informações básicas a respeito delas. Por fim, extinguiu-se o dispositivo que impedia a filiação à FEB de grupos situados no Distrito Federal.

Certamente, o mais importante desses mecanismos era o "Regulamento de Adesão", definido pela diretoria da FEB em fevereiro de 1925 e mantido quase sem modificações até o fim da década de 40. Nesse mesmo período, o "Conselho Federativo" só foi convocado por duas vezes, em 1926 e 1934, e suas deliberações limitaram-se, na maior parte dos casos, a referendar o conteúdo daquele regulamento. O documento passou a reger toda a atividade organizativa, tendo sido aplicado mesmo às sociedades e aos grupos que já eram filiados anteriormente àquela data. Mantinha-se a proposta de subordinação das agremiações de um dado Estado a sua respectiva federação, que só se filiariam diretamente à FEB caso a entidade estadual não existisse ou não fosse reconhecida pela entidade nacional. Todo grupo, direta ou indiretamente filiado à FEB, teria de lhe remeter periodicamente informações sobre sua organização e atividades, além de contribuir monetariamente para uma "caixa de propaganda"; a FEB, por sua vez, devia-lhes assessoria judiciária e doutrinária e auxílios materiais, além do envio de obras doutrinárias e do *Reformador*. Quanto às condições estipuladas para a filiação de um

⁸³ Sobre a sucursal de Botafogo, transformada depois em "Centro Espírita Caritas", v. Relatório de Atividades referente ao ano de 1913; sobre a "União Espírita Suburbana", existente até hoje, v. *Reformador*, 30.01.1916 e 01.11.1921. Ambas as instituições contaram com a decisiva participação de Ignácio Bittencourt.

⁸⁴ Em 1921, o então presidente Guillon Ribeiro lamenta que "[...] o movimento de filiação não se tem incrementado quanto fôra de desejar" - v. Relatório de Atividades referente ao ano de 1920.

grupo, compunham-nas exigências de mesma ordem que as presentes nas discussões que viemos acompanhando ao longo deste capítulo, deixando claro o tipo de "codificação" almejado pela FEB. A fidelidade e pureza doutrinárias deviam se refletir no programa de atividades, necessariamente divididas em sessões públicas (de esclarecimento doutrinário e moral) e privadas (trabalhos práticos) e, quando possível, na manutenção de serviços assistenciais (cita-se caixas de socorros materiais, gabinetes mediúnicos, receitistas, postos farmacêuticos e cursos de instrução escolar).

Dois processos devem ser necessariamente considerados para compreendermos o esforço organizativo empreendido pela FEB. O mais explícito deles foi a criação, a partir de um congresso realizado em 1923, de uma Federação Espírita Internacional (FEI), com sede em Paris, cujos planos incluíam a articulação dos grupos espíritas a nível mundial através das federações nacionais. Em 1924, a FEB declarava sua adesão aos estatutos da nova entidade e nomeava, junto ao seu comitê diretor, um representante; logo depois, o *Reformador* torna-se o "órgão oficial" da FEI no Brasil. Além disso, o "registro de sociedades espíritas", instituído pelos estatutos de 1924, teve como sua maior justificativa o envio de informações para a confecção de um "anuário" pela federação mundial. O plano de organização da FEI e a inserção nele da FEB tiveram, na verdade, a função de legitimar as propostas unificacionistas da própria FEB: "[...] assim procedendo, a Federação procura concorrer para que, com caráter universal, se realize o que de há muito ella intenta executar com relação ás associações espíritas nacionaes" (*Reformador*, 01.09.1924). Dado o impulso inicial, outros mecanismos de legitimação seriam acionados - mesmo porque, ao que parece, a FEI não prolongou sua existência para além da segunda metade dos anos 30⁸⁵.

Em um outro nível, a postura mais ostensiva com respeito à filiação dos grupos, inaugurada com os estatutos de 1924, colocou-se como resposta a uma tentativa paralela e concorrente de intervenção organizativa. No ano seguinte, um grupo de "espíritas" não vinculados à FEB convoca uma "Constituinte Nacional", a se realizar em 1926. O evento, que contou com a presença de vários grupos espíritas cariocas, marcou a criação da "Liga Espírita do Brasil", entidade de caráter federativo a qual poderiam se filiar instituições de âmbito municipal e estadual. A FEB, mesmo convidada, não se fez representar e justifica sua ausência pela impossibilidade de colaborar "na execução de uma obra que é de natureza semelhante a que ella vem de longe procurando effectuar" (*Reformador*, 01.12.1925). A "Liga Espírita do Brasil" constituiu-se, no plano interno, na principal força opositora à FEB até a década de 40. Afora algumas questões conjunturais, o ponto de atrito residia na discordância sobre a adoção, pela FEB, da obra de Roustaing, cujas teses, afirmavam os representantes da "Liga Espírita", não haviam sido aceitas por Kardec nem se integravam coerentemente à totalidade da doutrina espírita⁸⁶.

⁸⁵ Quanto ao movimento organizativo do "Espiritismo" na Europa e especialmente na França durante a primeira metade do século, consultar Aubrée e Laplantine (1990: 273-78; 285-88).

⁸⁶ Segundo o Relatório de Atividades referente ao ano de 1931, a "Liga Espírita" promoveu, nesse ano, uma "campanha anti-roustainista", em nome da qual enviou à *Revue Spirite* os resultados de uma enquete entre espíritas cariocas revelando a baixa receptividade da obra de Roustaing. V. também Relatórios de 1930, 1934/5, 1942/3.

A resposta da FEB a tais acusações diferia em função do nível em que se colocava. Em um primeiro deles, estava a defesa da obra de Roustaing, em especial da idéia da natureza especial do corpo de Cristo, mais de acordo com o elevado caráter de sua missão terrena, e, em geral, de sua utilidade para a plena compreensão dos Evangelhos. Entretanto, atacar Roustaing, diziam os representantes da FEB, era a forma com a qual seus inimigos dissimulavam a verdadeira divergência, que consistia na negação do caráter evangélico do "espiritismo". Na FEB não haveria "kardecistas" ou "roustainistas", mas simplesmente "espíritas". E: "Espiritismo é Christianismo, representa ele a mais alta manifestação do amor de Deus, vindo reviver no seio da humanidade a doutrina puríssima de Nosso Senhor Jesus Cristo" (*Reformador*, 16.02.1922). Durante toda a primeira metade do século, os diretores da FEB vão recorrentemente se referir à "orientação evangélica" imprimida à entidade, entendendo que tal expressão pudesse traduzir a feição de todas as suas atividades, desde as doutrinárias até as assistenciais. A identidade entre "espiritismo"-"cristianismo"-"evangelho", além disso, havia sido referendada durante a primeira reunião do "Conselho Federativo".

Definir-se como "evangélico" não implicava, deixemos claro, em uma oposição substancial frente ao que fosse "científico". Os espíritas continuarão sustentando a "validade científica" dos fundamentos de sua doutrina⁸⁷. O problema, nesse caso, é que pareciam ter se esgotado as fontes mais autorizadas de onde podiam ser retirados as "provas" e os testemunhos mais convincentes: nos Estados Unidos e na Europa, escasseavam os cientistas que afirmavam ter comprovado a existência *post-mortem* da alma e a maioria caminhava a passos largos para as formulações da futura Parapsicologia (Hess, 1987a; Aubrée e Laplantine, 1990). Diante disso, as dimensões e implicações "morais" do Espiritismo ganharam, com o passar do tempo, maior ênfase⁸⁸. É o que justifica que se tenha estabelecido, em termos funcionais, uma oposição entre moral/ciência, evangelização/experimentação para designar a especificidade de um "espiritismo brasileiro":

"[...] nos países da Europa, onde há, de um lado, sábios de renome e, do outro, o materialismo criou raízes fundas, a propaganda se fez por meio de efeitos físicos; [...] nos países de uma extensa preparação religiosa e com a tendência para apreender o lado moral do Espiritismo, é nesse sentido que se faz a propaganda" (FEB, 1912).

Um exemplo notável desse tipo de construção é o livro *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, apresentado como uma obra psicográfica ditada ao médium Francisco Cândido Xavier pelo escritor Humberto de Campos. Editado pela primeira vez em 1938 pela livraria da FEB, o livro tornou-se logo um dos seus *best sellers* e está entre os motivos que levaram seu autor a se transformar na maior personalidade do "espiritismo" no Brasil. Trata-se do relato dos principais acontecimentos políticos, econômicos e sociais da história brasileira, procurando mostrar como neles interviu decisivamente a mão

⁸⁷ V. Imbassahy (1934), livro que discute com psiquiatras, higienistas e padres e onde se afirma: "Verificando os processos e métodos empregados, a técnica que já desenvolvem, os resultados a que chegaram, não há motivo porque ainda se negue ao Espiritismo o seu fundamento científico" (p.81). V. tb. Fróes (1928).

⁸⁸ V. Relatórios de Atividades referentes aos anos de 1922, 1931, 1933/4, 1934/5, 1935/6, 1942/3.

de "espíritos superiores" chefiados pelo próprio Jesus Cristo. Desígnios divinos criaram um "povo fraterno" pela confluência dos elementos mais virtuosos das três raças - branca, negra e ameríndia - colocadas em contato e formaram missionários destinados a propagar a doutrina espírita, o que demonstraria "a excelência da missão evangélica do Brasil no concerto dos povos" (p.11). Os "espíritas" fariam, portanto, parte dessa história e o mais interessante é a referência feita à FEB, em "sua elevada tarefa junto de todos os grupos do país, no sentido de federá-los, coordenando-lhes as atividades dentro das mais sadias expressões da doutrina" (p.200). O livro legitima, a um só tempo, o esforço organizativo da FEB e a "orientação evangélica" imprimida a suas atividades e atuações.

O "critério evangélico" também iluminaria a postura a ser adotada pelos grupos acerca da manifestação de "espíritos de caboclos e de negros". Vimos como nas reportagens dos jornais e nas falas dos policiais, a presença de tais "espíritos" contava para a deslegitimação das práticas em questão, abrindo-se o flanco para medidas repressivas. Pelo que pude perceber a partir da leitura do *Reformador*, para os espíritas da FEB essa não era uma questão crucial; e nas poucas vezes em que ela apareceu, as opiniões emitidas deixaram entrever especificidades não compartilhadas por jornalistas, policiais e mesmo outros segmentos espíritas (tal como a "Liga Espírita do Brasil" e o "Centro Espírita Redentor"). Segundo um parecer aprovado durante a reunião do "Conselho Federativo" em 1926, embora não se recomendasse, como norma de trabalho, a evocação de "espíritos de caboclos e de negros", tampouco eram elas proscritas, pois tais "espíritos" poderiam, mesmo não sendo tão "elevados", "suscitar a fé" e "produzir curas espirituais e físicas". O parecer, que consagra como solução um critério pragmático, é ainda citado na década de 40. Lembremos que é no decorrer dessas décadas que surgem os cultos "umbandistas", baseados exatamente na posse por tais "entidades espirituais" (Brown, 1974 e 1985).

Mesmo em relação ao que se chamava de "falso" ou "baixo espiritismo", as opiniões dos espíritas da FEB eram bem particulares. Se a instituição teve um determinado papel, como veremos, na instauração dos mecanismos de combate a essas práticas, seus diretores e porta-vozes, na imprensa e no *Reformador*, insistiriam na ilegitimidade ou na inconveniência da repressão. Sendo o "baixo espiritismo" o produto da falta de esclarecimento ou do intuito consciente de exploração, a solução mais adequada estava na propaganda da verdadeira doutrina, capaz de instruir os "ignorantes" e desmascarar os "embusteiros": "Doutrinar em larga escala, vulgarizar, exemplificar sobretudo, individual e coletivamente, é o que nos cabe fazer"⁸⁹. Além disso, os espíritas sempre procuraram lidar com uma oposição entre "falso" e "verdadeiro espiritismo" mais formal do que substantiva; ao contrário de jornalistas e policiais, não associavam o primeiro termo a um conjunto necessariamente articulado de rituais, crenças, personagens. Falta de esclarecimento e desejo de exploração: eis tudo. Nesse sentido, havia, por parte da FEB, uma permanente disposição para acolher tais grupos, submentendo-os aos influxos de uma saudável e corretiva propaganda.

⁸⁹ V. *Reformador*, 01.11.1919 e 15.10.1906; entrevista de Manoel Quintão ao Rio Jornal, 03.10.1924.

É difícil de estimar o gradiente de práticas e concepções dos grupos com os quais a FEB manteve contato; menos complicado foi constatar que seu plano organizativo trouxe resultados imediatos em termos do número de sociedades adesas⁹⁰. Se em 1915, elas eram 23 e em 1924, 47, já em 1925, ano em que o "Regulamento de Adesão" começou a vigorar, o número passou para 72. Posteriormente, os anos de 1928 e 1934 assinalaram as taxas mais expressivas de crescimento; em 1941, a FEB tinha 162 sociedades diretamente filiadas e outras 168 estavam-lhe ligadas através de federações estaduais. A partir de 1929, começam a ser nomeados "delegados" que servem como animadores, doutrinadores e supervisores, em seus respectivos estados, das sociedades adesas, estando também incumbidos de visitarem as ainda não adesas. Mesmo tendo quase sempre aumentado o número de filiados, a menção constante a recusas de pedidos - sempre complementadas por cartas ou visitas corretivas ou esclarecedoras - parece indicar que a diretoria da FEB procurou fazer respeitar as condições estabelecidas no Regulamento. Por outro lado, notamos, nos relatórios anuais de atividades, também constantes reclamações devido à maior parte dos grupos não enviar correta ou periodicamente as informações que lhes eram solicitadas, revelando as limitações do controle pretendido pela FEB. No plano interno, contudo, as funções e atividades organizativas adquiriram hegemonia em relação às demais, mesmo àquelas ligadas à "Assistência aos Necessitados". Prova disso foi a permanência, na presidência da entidade, de Guillon Ribeiro entre 1930 e 1943 (ano de sua morte), o idealizador dos novos mecanismos de federação e seu principal condutor desde a sua instauração.

No caso mais específico da Capital Federal, sobre o qual nos ocuparemos até o final deste item, a atividade organizativa da FEB sofreu a clara influência dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais⁹¹. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram adesas - em um período no qual, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade⁹². Mas, além disso, a FEB conseguiu empreender, juntamente com suas adesas no Rio de Janeiro, um padrão de relações que, primeiro, se configurou como mais intenso e adequado em comparação com aquele mantido com as demais adesas e, depois, produziu um discurso que foi erigido a modelo a ser estendido para o restante da atividade organizativa.

Autorizada pelos seus estatutos a acolher diretamente como adesas os grupos com sede na cidade do Rio de Janeiro, a FEB filiou 9 deles já no ano de 1925, dos quais 3 reuniam-se nas suas salas. Em agosto de 1927, o delegado Augusto Mendes, incumbido pela Chefatura de Polícia da repressão às práticas de "baixo espiritismo", procura a FEB para solicitar-lhe que oriente suas filiadas quanto à realização de sessões públicas e à manutenção de atividades curandeirísticas. Para a diretoria da FEB,

⁹⁰ V. *Gráfico 4* nos Anexos.

⁹¹ É interessante assinalar um precedente: na distribuição de Natal da "Assistência aos Necessitados" em 1917 estiveram presentes, para manter a boa ordem, 6 guardas civis. V. Relatório de Atividades referente ao ano de 1917.

⁹² V. *Gráfico 1* nos Anexos.

"essa iniciativa teve a vantagem de mostrar quão oportuno seria tratar do assunto com autorizados representantes das sociedades adesas desta capital, fazendo-lhes sentir quanto importava, em face da attitude que a autoridade policial ia legitimamente assumir com relação ao falso espiritismo, e em face ainda do bom conceito em que eram tidas por elle a Federação e essas sociedades, tornar-se realidade positiva, entre estas e aquella, a unidade de vistas, a uniformidade de processos e a completa harmonia de ação..." (Relatório de Atividades referente ao ano de 1927).

Imediatamente após esse comunicado, a FEB convocou uma reunião com representantes dos grupos filiados, onde ficou acordada a abstenção completa de manifestações sonambúlicas em sessões públicas (tal como recomendavam as resoluções do Conselho Federativo, de 1926), a formação de grupos específicos em cada agremiação para o cultivo das "sessões práticas" e a restrição do "receituário mediúnico" e da aplicação de "passes" a "gabinetes privativos", bem como a realização de encontros periódicos em 1928, "destinadas a preleções doutrinárias especiaes, de modo a se tornarem conhecidos os methods e as normas que a Federação segue em seus trabalhos" (idem).

Refletamos sobre o episódio. Um delegado de polícia entra em contato com a diretoria de uma instituição sobre a qual tem "bom conceito" e lhe confia o papel de auxiliar na fiscalização dos "grupos espíritas". A FEB, por sua vez, aprecia a attitude do delegado e toma-a como boa oportunidade para reafirmar não só os dispositivos do Regulamento de Adesão, mas também a exemplaridade de suas atividades, buscando, pela sua reprodução nos grupos adesos, transformá-los em sinais diacríticos - ou seja, critérios válidos e operantes da distinção entre práticas legítimas e ilegítimas. Quatro encontros acontecem em 1928 e a partir de 1929 um intenso trabalho de contato com os grupos é realizado por "delegados" (não de polícia, mas da FEB!) especialmente nomeados para tanto. Em 1932, reuniões são feitas entre esses "delegados" onde lhes são passadas, pela FEB, as instruções a serem dadas aos grupos adesos. Note-se que, no período entre 1928 e 1930, há um aumento significativo (de 13 para 20) no número de filiados à FEB no Rio de Janeiro. Finalmente, outro dado fundamental: em outubro de 1929, o delegado de polícia solicita à FEB a listagem das sociedades que lhe eram filiadas, no que é prontamente atendido por sua diretoria⁹³.

Contatos semelhantes entre as autoridades policiais e a diretoria da FEB se repetem em junho de 1937. A iniciativa é do 1º Delegado Auxiliar, Anésio Frota Aguiar, que solicita uma nova lista das entidades adesas à FEB, pedindo a colaboração desta no combate a "audaciosos aventureiros, [que] valendo-se do justo e real prestígio de que goza o Espiritismo entre nós, adulteram as suas finalidades humanitárias, fraudando a lei" (Relatório de Atividades referentes aos anos 1936/7). A diretoria da FEB, além de atender ao pedido da 1ª Delegacia Auxiliar, lança a idéia de se formar, entre os representantes

⁹³ Em um dos processos criminais analisados por Maggie (1992:124, 191), justamente no ano de 1929, o réu, que diz só "praticar o bem" em suas "sessões de macumba", afirmar fazer parte de um centro filiado a FEB; o delegado pede ao escrivão para conferir a informação. As relações entre a FEB e a Polícia chegaram a tal ponto, nesse período, que os diretores desta puderam intervir, com ajuda do advogado Evaristo de Moraes, na reforma por que passava a organização daquela (1931) - V. Relatório de Atividades referente ao ano de 1931. A intercessão, em nome dos espíritas, de um advogado de renome pode indicar um outro canal de relações propiciado pelo envolvimento em questões criminais.

das sociedades adesas do Rio de Janeiro, um "Conselho de Diretores", "tendo por fim ampla permuta de idéias e impressões, troca de esclarecimento sobre questões doutrinárias e normas de proceder no campo do Espiritismo" (idem). Encontros mensais começam a ocorrer na FEB e já no primeiro semestre de 1938 são produzidas e publicadas duas séries de "normas", uma referente a "sessões públicas de estudo da doutrina" e a outra para ser seguida nas "sessões praticas de manifestações mediumnico-sonamblicas"⁹⁴. O mais importante nesses desdobramentos de um novo contato com a polícia é que essas "normas" passaram a ter validade para o conjunto total das sociedades adesas à FEB, tornando-se uma espécie de regulamentação dos dispositivos do documento de 1925. Ou seja, nesse caso, embora se reproduza o mesmo processo de dupla legitimação - do espiritismo da FEB para as autoridades policiais e de seu papel institucional para as sociedades adesas, deixa-se de simplesmente aplicar à situação normas anteriores para, a partir dela, criar novas de validade universal⁹⁵.

Nesse momento, é oportuno relatarmos dois episódios, reveladores ao mesmo tempo do prestígio da FEB frente às autoridades policiais e da fragilidade das proteções levantadas ao seu redor. Em outubro de 1937, a FEB foi fechada por 3 dias em virtude das perseguições de cunho político promovidas extensivamente pelo governo golpista. O outro episódio é a abertura de um inquérito policial, na 1ª Delegacia Auxiliar, contra Ignácio Bittencourt⁹⁶, surpreendido, em maio de 1937, no centro espírita do qual era diretor, "enquanto entregava uma receita a um paciente após examiná-lo". A ação policial foi empreendida depois de uma denúncia de exercício ilegal da medicina e teve a presença de um médico da Inspetoria de Fiscalização do Exercício da Medicina. O delegado Anésio Frota indiciou I. Bittencourt nos Arts. 156 e 158 da C.L.P., baseado no depoimento das testemunhas (policiais que viram o acusado passar receita e pacientes que afirmavam se tratar com o mesmo) e no exame dos objetos apreendidos (segundo os peritos, "remédios homeopáticos", cuja prescrição seria "atributo de profissional legalmente idôneo"). O promotor que recebe as conclusões do inquérito solicita o arquivamento do processo, pois não havia como incriminar o réu sem a acusação de "proveito material". O juiz da 1ª Pretoria Criminal defere o pedido.

Ambos são exemplos de que determinadas acusações - ou seja, perigo político e curandeirismo - podiam ser facilmente acionadas mesmo contra os representantes do "verdadeiro" e "alto espiritismo"⁹⁷. Mas para cada acusador os espíritas da FEB contavam com um defensor, alguns deles bem importantes. Em dezembro de 1938, Filinto Muller, então Chefe da Polícia do Distrito Federal, prepara um relatório sobre as "forças religiosas no Brasil" consideradas do ponto de vista de "suas influências políticas e

⁹⁴ Para esses documentos, v. FEB (1947). Trata-se de normas bem detalhadas sobre cada uma das sessões, reafirmando o modelo da própria FEB: nas sessões públicas, o estudo doutrinário, precedido de preces e psicografias dos "guias"; nas sessões privadas, uma parte dedicada ao recebimento, estudo e julgamento de comunicações dos médiuns e outra para "manifestações espontâneas".

⁹⁵ A partir de 1939, a FEB publica os anais das reuniões do Conselho das Associações Federadas, mesmo ano em que passam a integrá-lo grupos de cidades próximas ao Rio de Janeiro. Embora os dados dispostos no *Gráfico 4* dos Anexos demonstrem não ter havido aumento numérico de sociedades filiadas no Rio de Janeiro, isso não significa que não tivesse ocorrido um movimento de ingresso e saída (como de fato ocorreu) que denuncia os efeitos, nesse plano, das relações mantidas com as autoridades policiais.

⁹⁶ Processo 441/37, Cx. 2498 - Arquivo Nacional.

⁹⁷ Dantas (1988: 162) menciona que acusações políticas ("comunismo") também foram acionadas, até com mais vigor, contra os cultos afro-brasileiros no Nordeste. Para o caso da Umbanda no Sudeste, v. Brown (1985).

econômicas"⁹⁸. Há um capítulo sobre o "Espiritismo", que se parece, em muito de seus aspectos, com um relatório da FEB: esclarece-se que "seu fim principal é espalhar o bem", citam-se as várias obras de "assistência social" no Rio de Janeiro, fala-se da "medicina espírita" (derivada da preocupação dos "espíritas" em servir aos que sofrem) distinguindo-a de seus exploradores (os praticantes do "baixo charlatanismo") e listam-se os centros filiados à FEB. Como que respondendo às acusações imputadas aos "espíritas" vistas acima, Filinto Muller, de um lado, conclui que, politicamente, o "Espiritismo não apresenta, no momento, qualquer perigo para o Estado"; de outro, termina seu relatório, com um longo depoimento do "decano dos espíritas brasileiros", nada mais e nada menos do que I. Bittencourt, elogiado como um grande batalhador das lides assistenciais. "A sua palavra neste inquérito afigurou-se-nos, por isso mesmo, digna de registro". Aliás, a última palavra sobre o assunto.

Nuvens mais sombrias, entretanto, se formariam em torno da FEB. Em maio de 1941, já existindo a lei que passaria a vigorar em 1942 como o novo Código Penal e para coroar uma história de mais de uma década de condução da ação repressiva, a Chefatura de Polícia do Distrito Federal baixa uma portaria que suspende o funcionamento de todos os "centros espíritas desta capital" e condiciona sua reabertura à aprovação de uma solicitação de registro à 1ª Delegacia Auxiliar que levaria em conta: (a) as finalidades da instituição; (b) os antecedentes político-sociais de seus diretores; (c) os antecedentes criminais dos mesmos⁹⁹. O "espiritismo" transformara-se definitivamente em assunto de polícia, separando-se o joio do trigo a partir do "humanitarismo" de seus fins e intenções e do perfil social e político de seus empreendedores. A FEB ficou novamente fechada, dessa vez por uma semana, durante a qual providenciou os documentos necessários ao registro. A autorização definitiva só veio em julho, mas a instituição pôde reiniciar suas atividades antes disso, pois foi colocada pelo Chefe de Polícia, F. Muller, entre os "centros verdadeiramente dedicados ao culto [...] sobre os quais não pairam duvidas"¹⁰⁰. A administração da FEB recomendou às sociedades filiadas que obedecessem fielmente às determinações da portaria e ajudou a encaminhar os documentos requisitados. O assunto foi encarado como um incidente de passageiras consequências, já que todas as atividades foram reiniciadas em regime de normalidade.

O mesmo não aconteceu quando uma nova portaria foi apresentada em 1942 e ratificada por outra em 1943. Entre as exigências da primeira constava a necessidade do "centro espírita" ter sede própria e não permitir manifestações sonambúlicas durante sessões públicas. Segundo a última delas, os grupos não poderiam funcionar "em casas de habitação coletiva"; restringia-se a frequência de menores às sessões "exclusivamente religiosas"; e só se permitia a prestação de "serviços médico, farmacêutico,

⁹⁸ Arquivo Pessoal Filinto Muller - FGV/CPDOC. Agradeço a Luciana Heymann por me ter comunicado sobre a existência desse relatório.

⁹⁹ V. *Jornal do Brasil*, 10.04.1941. A portaria foi baixada no momento em que a Polícia estava empenhada em uma campanha contra os "macumbeiros" e a "magia negra" - v. *Diário de Notícias*, 01.04.1941 e *Jornal do Brasil*, 16.04.1941.

¹⁰⁰ V. *Jornal do Brasil*, 17.04.1941.

dentário, jurídico e outros benefícios" se estivessem isolados das sessões religiosas¹⁰¹. Percebe-se que essas duas outras portarias não se limitavam a intervir sobre os diretores e a discriminar finalidades, mas criavam determinações por assim dizer rituais, procurando normatizar a natureza e as condições das atividades das sociedades espíritas a partir de uma lógica que garantisse a separação entre religioso/secular, privado/público. Duplamente acuados pelo novo Código Penal e pelas determinações policiais, a FEB suspendeu, na segunda metade de 1942, os serviços de receituário mediúnico e de aplicações fluídicas, alegando evitar o fechamento da instituição e obediência a "orientações espirituais". Em compensação, no mesmo ano, consegue regularizar junto à repartição sanitária a situação de seu gabinete dentário e inaugurar uma farmácia em que se aviavam gratuitamente prescrições homeopáticas (também licenciada pela Saúde Pública)¹⁰².

De várias maneiras, a FEB procurou argumentar contra a ilegitimidade e a ilogicidade dos dispositivos do Código Penal: artigos no *Reformador* (toda a década), representações enviadas ao Ministro da Justiça (1943-5), audiências com o próprio Presidente da República (1945), publicação do livro de Imbassahy (1946), *lobby* sobre os parlamentares (1947). Paralelamente a isso, procurava-se também manter contatos com a Chefatura de Polícia visando amenizar as restrições impostas aos centros. Por pelo menos duas vezes, em novembro de 1943 e março de 1945, comissões da FEB estiveram junto ao Dr. João Alberto, Chefe de Polícia, para reclamar sobre as dificuldades criadas ao funcionamento dos centros pelas portarias. Se no caso do Código Penal, os resultados dos esforços foram negativos, com as autoridades policiais as coisas ocorreram distintamente. Em abril de 1945, a Polícia extingue a necessidade de registro para o funcionamento das sociedades espíritas, evocando o princípio da liberdade de cultos e o fato de "os centros espíritas, em geral, [estarem] colaborando eficazmente com as autoridades policiais na ação repressiva contra os exploradores da credulidade pública"¹⁰³. Solicitado pelos jornais a fazer esclarecimentos, João Alberto enfatiza que, embora estivesse revogada a exigência de registros, continuariam sob "enérgica repressão as práticas do baixo espiritismo e suas explorações características", ficando livres apenas "as federações e as sociedades espíritas"¹⁰⁴.

Tudo indica que a portaria de 05.04.1945 foi fruto das negociações entre a Polícia e a comitiva da FEB¹⁰⁵. Já no dia seguinte a sua decretação, a FEB realizava com as sociedades espíritas cariocas que lhe eram filiadas uma reunião onde se discutiram as "normas que os grupos devem seguir para usufruírem dos benefícios da nova portaria" (*Reformador*, maio/1945). A solução, proposta pela FEB e referendada no encontro, foi a criação de uma outra modalidade de filiação: além das sociedades "adesas", haveria agora as "coligadas", ou seja, sociedades e grupos que receberiam orientação e material

¹⁰¹ V. *Jornal do Brasil*, 10.10.1943. Infelizmente, não encontrei nos jornais consultados o texto da Portaria de 1942, tendo conseguido apenas alguns fragmentos através do *Reformador* (nov/1942).

¹⁰² A FEB mantinha ainda um ambulatório médico, licenciado desde 1936 pela repartição sanitária.

¹⁰³ Cf. *Reformador*, maio de 1945.

¹⁰⁴ Entrevista ao jornal *A Noite*, apud *Reformador*, maio de 1945.

¹⁰⁵ É possível que a "Liga Espírita do Brasil" e o "Centro Espírita Redentor" também tenham participado dessas negociações. Maggie (1992:219) declara ter existido troca de correspondência entre a chefatura de Polícia e diretores do "Centro Espírita Redentor" no início da década de 40.

doutrinário da FEB com a única condição de que suas atividades não envolvessem ganhos pecuniários. As negociações que culminaram com o fim das regulamentações policiais produziram, portanto, efeitos em vários níveis. Observamos, no plano interno à FEB, modificações significativas envolvendo um remanejamento das atividades e das relações que mantinham entre si, sobre as quais volto a falar mais adiante. Antes, é interessante explicitar outras consequências, estas relativas, de um lado, à relação concreta entre a FEB e outros grupos espíritas - redimensionada com o mecanismo da "coligação" - e, de outro, à lógica que passou a reger toda a conformação do campo de agentes e práticas associados ao "espiritismo".

O mecanismo da "coligação" representava a tentativa de compatibilizar as várias direções nas quais a FEB estava interessada a investir. Em primeiro lugar, mantinha-se a "adesão" como forma privilegiada e acabada de relação entre a FEB e os demais grupos e criava-se uma fórmula que permitia multiplicar os contatos da instituição, aproveitando-se a demanda que havia surgido em virtude, provavelmente, do Código Penal¹⁰⁶. Um segundo ponto é revelado pelo significado que a diretoria da FEB atribuiu ao novo mecanismo, que teria possibilitado a "união de todas as correntes espíritas do país", ou seja, a "exclusivamente Kardecista", a "umbandista" e a que adotava "Kardec, Roustaing e outros autores" (*Reformador*, julho/1945). Nesse caso, o mais importante é exatamente o reconhecimento pela FEB de um novo agente pertencente ao "espiritismo", reconhecimento, aliás, que é duplo: da sua existência e da possibilidade de uma relação que não passava pela diluição das diferenças doutrinárias, mas sim pela tentativa de normatização no plano das práticas, banindo delas a cobrança pelos serviços. Havia, contudo, o outro lado da questão, pois a "coligação" era uma clara estratégia visando fazer concorrência às "federações umbandistas", retirando-lhes os filiados e abrindo um novo flanco para a propaganda¹⁰⁷. A dimensão doutrinária, portanto, era reintroduzida por uma outra via, a da possibilidade que o novo mecanismo abria para o envio de jornais, livros e impressos para sociedades que os desconhecêssem, "predispõdo-as à aceitação das nossas obras básicas e oferecendo-lhes a oportunidade de caminhar ao nosso lado..." (*Reformador*, julho/1945). Ou seja, acolhia-se para elevar.

Por fim, o mecanismo da "coligação" compatibiliza o reconhecimento da ação repressiva por parte das autoridades com a garantia de uma zona de auto-regulação institucional. O Chefe de Polícia havia sido bem claro: não se tratava de liberalizar simplesmente a atividade dos "centros espíritas", mas de lhes conceder um voto de confiança esperando a sua colaboração na tarefa que antes era uma atribuição exclusivamente policial. Supunha-se a existência de um consenso em torno dos critérios que traçavam a legitimidade das práticas, definidos na oposição "religião" e "exploração". No caso da FEB, tratava-se de algo plenamente reconhecido desde longa data e isso não representava para ela senão a continuidade de sua missão frente aos diversos grupos: "Assim reunidos, respeitando-se mutuamente, e

¹⁰⁶ Entre os anos de 1943 e 45, nada menos do que 168 grupos enviam à FEB pedidos de adesão, a maioria dos quais sem atender às exigências do Regulamento.

¹⁰⁷ A primeira "federação umbandista" foi criada em 1939 com o nome de "União Espírita de Umbanda do Brasil". Para uma história institucional da Umbanda no Rio de Janeiro, v. Brown (1985) e Birman (1985)

só não permitindo a exploração da credulidade pública, esses milhões de homens farão que a liberdade religiosa seja uma verdade real" (*Reformador*, maio/1945). A novidade, entretanto, vinha pelo fato da desregulamentação policial possibilitar que instituições como a FEB desenvolvessem, agora mais do que nunca, um papel disciplinador, sem o qual a idéia de federação de grupos perdia qualquer sentido.

Em termos concretos, o mecanismo da "coligação" não trouxe os grupos "umbandistas" para o seio da FEB, nem teve, na verdade, aplicação efetiva. Entretanto, deu ensejo a que se aproximassem da FEB outras instituições espíritas que vinham, até então, representando uma força de oposição aos seus projetos unificacionistas, tais como a "Liga Espírita do Brasil" e a "Federação Espírita do Estado de São Paulo"¹⁰⁸. Nesse sentido, temos nele o antecedente direto do acordo que ficou conhecido como o "Pacto Áureo" (1949), que reuniu várias entidades federativas em torno de um novo projeto de unificação institucional e de codificação doutrinária. Apresentado como uma concretização dos planos de 1904 ("Bases de Organização Espírita") e de 1926 (proposições do "Conselho Federativo"), o "Pacto Áureo" estabeleceu a criação de um "Conselho Federativo" permanente, atrelado à FEB, composto de representantes das entidades de âmbito estadual¹⁰⁹, responsável pela definição de uma base doutrinária comum a todas as instituições espíritas e dos mecanismos concretos para sua implementação. A instauração do "Conselho Federativo" representou o empreendimento mais bem sucedido da FEB em termos de coalizão de forças entre instituições espíritas e sua importância e legitimidade são atestadas por uma longevidade que atinge, em meio a percalços e conflitos, os dias atuais.

No plano das atividades da FEB, a principal modificação ocorrida durante a década de 1940 foi a suspensão da distribuição de receitas e da aplicação de "passes" pelos "médiums". Mesmo depois da revogação da portaria policial em 1945, essas atividades não foram reiniciadas. Ao meu ver isso não pode ser simplesmente explicado pelas proibições do Código Penal, como os próprios espíritas alegavam. Em 1932, quando foi instaurado um novo regulamento do exercício da medicina que trazia disposições contra serviços como os da FEB (já comentado anteriormente), seus diretores não hesitaram em mantê-los nos mesmos moldes, desafiando qualquer autoridade que tivesse a coragem de "cercear o direito de dar" (Relatório de Atividades referente a 1932). Dez anos depois, a atitude foi, ao contrário, de recuo, o que não se explica senão quando visto, de um lado, como resposta a uma tensão que se desenvolvera no seio de seu próprio conjunto de atividades e, de outro, como posição estrategicamente eficaz no contexto de negociação com as autoridades policiais. Quanto a este segundo ponto, vimos como as portarias policiais procuraram traçar fronteiras bem nítidas entre esferas "religiosas" e esferas "seculares". Ao decidir suspender os serviços terapêuticos mediúnicos, a FEB demonstrava reconhecer essas fronteiras e

¹⁰⁸ A "Federação Espírita do Estado de São Paulo" foi fundada em 1937 a partir da fusão entre a "Sociedade Metapsíquica de S. Paulo" e a "Associação Espírita São Pedro e São Paulo" e é hoje em dia a maior sociedade espírita do país. Sobre os rumos do movimento espírita em S. Paulo, v. Aubrée e Laplantine (1990) e Godoy (1981).

¹⁰⁹ Em janeiro de 1950, já tinham indicados representantes no Conselho Federativo as entidades dos seguintes Estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. O Distrito Federal também teve representante, indicado pela "União das Sociedades Espíritas do Distrito Federal" (ex-"Liga Espírita do Brasil" e atual "União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro").

se legitimava, assim, como capaz de impor uma disciplinarização sobre o campo dos agentes e práticas "espíritas".

O primeiro ponto evocado remete, como se disse, para a economia e a dinâmica internas relativas ao conjunto de atividades da FEB. Impõe-se, antes de tudo, um esclarecimento: a suspensão dos serviços mediúnicos atingiu especialmente ao "receituário", pois "aplicações fluídicas" e "conselhos mediúnicos" continuaram a serem dados, "nos casos de maior necessidade", em "grupos familiares" e nos "lares espíritas" (*Reformador*, abril/1949; Relatório de Atividades referente aos anos 1944/45). A "mediunidade receitista", embora certamente não tenha deixado de ser cultivada em certos nichos, sofreu um claro desinvestimento, especialmente quando comparamos a ênfase que se lhe dava há pouco tempo atrás¹¹⁰. Podemos dizer que sua presença havia se tornado incômoda diante do desenvolvimento que tinham sofrido outras modalidades de atendimento ao longo das duas ou três últimas décadas. De um lado, formas mais "morais" ou "espirituais", consubstanciadas nos "conselhos" que se obtinham, por carta ou pessoalmente, dos diretores e médiuns da Federação, nas "visitas domiciliares" empreendidas por membros da "Assistência aos Necessitados" e mesmos as "desobsessões" a que se dedicavam alguns grupos importantes ligados à FEB; de outro, formas mais "materiais" ou "físicas", detectadas pela institucionalização crescente dos serviços terapêuticos prestados por profissionais formados no saber acadêmico (caso do ambulatório médico e do consultório odontológico)¹¹¹ e pelo apoio sistemático à criação de instituições filantrópicas (escolas, asilos, orfanatos, etc, mais "laicos" do que "religiosos"). Colocadas frente a frente, essas modalidades produziam uma delimitação mais rigorosa entre dimensões "espirituais" e "materiais" que não era absolutamente respeitada por algo como a "mediunidade receitista", exemplo paradigmático de prática informada por uma concepção "espiritualizada da matéria" (o conselho mediúnico para a doença) e "materializada do espírito" (a cura que depende de um medicamento cuja ação é "fluídica"). Deteriorada em suas franjas por um processo complexo e longo, a "mediunidade receitista" finalmente sucumbiu quando atingida em seu centro pelas proibições penais e as exigências policiais.

Isso significa que a "vitória" da FEB - no sentido da legitimação de sua existência e seu papel pelos aparatos estatais - não deixou de ter algo de trágico: a "caridade", que foi utilizada como a grande arma de guerra dos líderes da FEB para afirmarem a legitimidade de suas práticas, acabou sendo também a principal justificativa para o desenvolvimento de atividades que solaparam as bases de algo como a "mediunidade receitista" - aquilo em função do qual os "espíritas" mais aprenderam a se reconhecer enquanto tais. Comparando as situações com que iniciamos e finalizamos nossa análise, podemos dizer

¹¹⁰ Outros indicadores desse desinvestimento são: (a) a redução relativa do número de pessoas atendidas pelos "médiuns receitistas": enquanto que em 1908 tínhamos cerca de 25 receitas para cada 100 habitantes e em 1920, 22 receitas, em 1935 esse número baixa para 8; (b) as normas estabelecidas em 1938 para as "sessões de estudos", nas quais se proibia a existência de "receituário mediúnico" e aplicação de "passes", e para as "sessões experimentais", onde só se admitia a "consulta mediúnica" em casos de "obsessão" e enfermidades graves (FEB, 1947).

¹¹¹ Jamais isso ficou tão claro quanto nas providências tomadas pela FEB em 1942: regularizar o consultório odontológico, substituir o posto de distribuição de remédios homeopáticos por uma farmácia e prever espaço para consultas homeopáticas no ambulatório médico.

que os "espíritas" não apenas tinham chegado a uma definição mais restrita de seus traços identificadores, como estavam dispostos a reconhecer atribuições alheias de forma que não teriam feito antes. A partir da constituição de uma distinção mais discreta dos domínios "espirituais" e "físicos", "morais" e "materiais", passou-se a conceber também uma divisão de atribuições e de investimentos, de tal forma a tornar indissociável a legitimação social do "espiritismo" como uma "religião" e a proliferação de práticas - a exemplo dos "passes" e a "desobsessão"¹¹² - destinadas a agir sobre o "espírito" e o "moral", não atingindo senão por intermédio deles o "físico" e o "material". Nova demonstração, enfim, de que a trajetória e a conformação de uma instituição "espírita" e os discursos e intervenções sociais historicamente localizados sobre suas práticas não foram senão as duas faces de um único e mesmo processo.

¹¹² Em uma recente pesquisa, ainda inédita, desenvolvida pelo Núcleo de Pesquisa do ISER sobre "instituições espíritas no Estado do Rio de Janeiro", chegou-se, a partir das respostas de mais de 100 "centros espíritas", às seguintes estatísticas: 93% mantêm atividades de "passes"; 72% sessões de "desobsessão"; e apenas 10% "receituário mediúnico". Lembro também das controvérsias levantadas quando da popularização de algum "médium cirurgião" (como Zé Arigó e Édson Queiroz, ambos intermediários do "Dr.Fritz"), que não se restringem apenas à imprensa ou à classe médica, mas envolvem os próprios "espíritas", pois se percebe como tais práticas traem exatamente a partilha de domínios sobre a qual se assentou a legitimação e a identidade do "espiritismo". Quanto a isso, v. Greenfield (1992).

CAPÍTULO V

TRÊS OBSERVAÇÕES FINAIS SOBRE ESPIRITISMO, RELIGIÃO E SOCIEDADE

"Sei que é uma legítima inclinação interior que o leva ao estudo do oculto e não duvido que, em seu regresso, o senhor venha coberto de riquezas. [...] É bom, porém, que não se demore nas colônias tropicais, pois o senhor tem de governar em casa" - Carta de Freud a Jung, em 1911

Há conclusões de todo o tipo: grandiloquentes, apoteóticas, redundantes, singelas... Algumas, como esta, procuram ficar entre os extremos. Depois de refletir, considere que o mais adequado não seria tentar recuperar, em poucas páginas, os meandros percorridos e os resultados obtidos ao longo dos demais capítulos. Não valeria a pena correr o risco de simplificar e tornar lineares processos que me esforcei por apresentar como complexos e multifacetados. Por outro lado, era imprescindível que, neste momento, se lhes fizesse remissão, pois tampouco parecia sensato discorrer sobre pontos absolutamente novos. A solução a que cheguei foi elaborar uma discussão que passa por três problematizações, sucintamente abordadas, a partir das quais se tornou possível, a um só tempo, recuperar pontos específicos dos argumentos anteriores e desenvolvê-los em um ou outro sentido mais geral. Como se verá, cada uma delas se faz através de contrapontos com determinadas situações e processos, recorrendo-se assim a um dos instrumentos fundamentais para a espécie de inteligibilidade sobre os fenômenos sociais que a Antropologia pretende produzir.

1. Raça, Religião, Lei e Espiritismo

Quando Nina Rodrigues (1935) escreveu sobre o "sentimento religioso" dos negros baianos no final do século passado, provavelmente não sabia que inauguraria um conjunto de preocupações cristalizadas em toda uma linha de estudos subsequentes. Seu interesse pelas "religiões dos negros" presta-se a análises das mais diversas naturezas, e uma delas poderia enfatizar a retradução das preocupações da antropologia evolucionista do séc.XIX - fascinada por crenças e comportamentos que denunciavam formas anteriores e inferiores de humanidade - para o contexto dos problemas específicos a uma "nação brasileira": os negros eram os "nossos primitivos" e como tais eles deveriam ser vistos e tratados. Juntava-se assim um recorte "cultural" com uma apreensão declaradamente biodeterminista dos fenômenos sociais. Em virtude dessa confluência inicial, perdurarão por muito tempo, e mesmo depois que posturas explicitamente racistas ou evolucionistas forem abandonadas em privilégio a outras mais culturalistas, os investimentos de pesquisa, de um lado, remetendo os grupos negros a suas produções religiosas e, de outro, privilegiando, no estudo da religião no Brasil, as "contribuições africanas".

Mas tão importante quanto notar essa relação, é demonstrar a forma a partir da qual as "religiões negras" foram abordadas. Nesse caso, não faço mais do que me remeter às conclusões dos trabalhos de Dantas (1988) e Birman (1985), que localizaram no privilégio à "pureza nagô" a matriz sobre a qual toda uma série de estudos sobre as "religiões africanas" (desde Nina Rodrigues até Roger Bastide) se pautavam. A característica fundamental da abordagem era exatamente a vinculação de um termo ao outro da equação, ou seja, o objetivo de encontrar "sobrevivências africanas" nas populações negras brasileiras levava tanto à ênfase sobre formas religiosas supostamente mais "puras", ou seja, mais fiéis a suas origens e portanto menos aculturadas, quanto à identificação dos "nagôs" e "iorubás" como mais capazes, por fatores culturais ou biológicos, de manter e reproduzir seus sistemas cosmológicos e rituais. A junção entre os dois termos acaba revelando um terceiro, menos explícito mas igualmente fundamental: a oposição entre Nordeste e Sul, presente desde Nina Rodrigues e elaborada por vários estudiosos da questão durante os anos 30. O Nordeste seria, enfim, uma região caracterizada não somente por uma homogeneidade racial muito maior em relação ao Sul, mas também por uma elevada proporção de negros "nagôs", menos numerosos no Sul. Essas especificidades acabam se traduzindo em percepções que levavam esses autores, em seus textos, a analisarem os "candomblés" da Bahia como sistemas mitológicos e rituais mais ou menos auto-suficientes em contraposição com as "macumbas" de S.Paulo e do Rio, em sua permeabilidade e prosmiscuidade com elementos pertencentes a outros sistemas, como o "católico" e o "espírita". Entretanto, onde a marca de uma divisão regional se fez presente com maior força não foi no nível propriamente da análise, mas sim no da intervenção. Para perceber isso, basta comparar a atuação militante de Edison Carneiro na Bahia no final dos anos 30 com a inserção profissional de Arthur Ramos no Rio de Janeiro à mesma época: enquanto o primeiro se envolve, pela imprensa, pela realização de congressos e pela criação de associações, no reconhecimento da legitimidade dos "candomblés", o segundo atua na detecção de "crianças-problema" nas escolas cariocas¹.

Daí podermos afirmar que, em virtude de pressupostos teóricos e de aproximações históricas entre os intelectuais e os cultos identificados como "africanos" no Nordeste, o espaço que poderiam ter ocupado, no caso do Sudeste, foi preenchido de diferentes formas. Enquanto que na Bahia e em Pernambuco os mesmos intelectuais que escreviam sobre as "religiões africanas" puderam atuar de forma determinante nos mecanismos concretos de sua legitimação, criando distinções operantes em termos analíticos e sociais, no Rio, como pudemos acompanhar, os mesmos processos passaram por outros agentes e outras regulações. Se lá, como sugere Dantas, a "ciência" foi mais forte que a "lei", aqui ocorreu o contrário, em parte porque os próprios "homens de ciência" (ou seja, os estudiosos das "religiões") não tiveram motivações para interferir, em parte porque se criaram dispositivos que possibilitaram prescindir da sua colaboração. O resultado foi um campo de discursos e práticas que se orientaram e se ordenaram não por uma avaliação das distâncias e das fidelidades em relação à "África",

¹ Para Edison Carneiro, v. Dantas (1988: 187-92); para Arthur Ramos, v. Correa (1982:220-43).

mas sim através do estatuto e dos significados atribuídos à categoria "espiritismo" - algo que, vale enfatizar, os intelectuais de que falamos jamais se preocuparam em abordar diretamente, limitando-se a apontá-lo como fator degenerador das genuidades africanas.

Estou sugerindo, portanto, que durante a primeira metade deste século a discussão sobre a legitimidade e o estatuto dos cultos africanos no Rio teria sido conduzida a partir de categorias - como "espiritismo" e "magia" - que preservaram uma referência basicamente legal. Daí a inegável importância das disposições estabelecidas pelo Código Penal de 1890, onde o "espiritismo", ao lado de outras práticas e outros sistemas, foi enquadrado entre os "crimes contra a saúde pública", enfeixando, em torno de si, prevenções que revelavam preocupações difusas mas generalizadas. Para o jurista e o médico, tratava-se de proteger a população contra tais práticas, procurando atender exigências que remetiam, no caso do primeiro, à necessidade de garantir a "ordem social" reconhecendo a legitimidade dos "progressos" médicos e, no caso do segundo, ao avanço na luta contra o "charlatanismo" através do comprometimento da "lei". Ponto para o qual convergiam percepções vindas de vários campos sociais, a lei foi também o marco do distanciamento entre esses discursos, cada um dos quais produzindo percepções diferenciadas a partir de sua aproximação e contato específicos com o "espiritismo". O mais importante é ter claro que o conceito que continuou articulando e dando nexos a debates e embates foi o de "espiritismo", ou seja, termo inscrito no texto legal e que, por outro lado, implicou na participação deliberada nesse processo de certos grupos os quais reconheciam nele uma designação apropriada para identificar seu discurso e sua prática.

2. Juízes, médicos, policiais e espíritas

A condenação eclesial às "bruxas" na Europa do início da Idade Moderna é certamente um dos episódios mais mórbidos da história ocidental e muito já se especulou sobre suas razões, mecanismos e implicações. Um texto que teve, para mim, um valor especial foi o de Hirst (1985), cuja indagação central é a seguinte: por que teriam cessado as perseguições contra as "bruxas" no séc.XVII? Dois pontos deveriam, antes de tudo, ficar claros. Em primeiro lugar, não se trata de recorrer à afirmação, no mínimo anacrônica, de que a crença na existência de "bruxas" era arbitrária, na medida em que se auto-confirmava independentemente de corroborações empíricas, e irracional, pois que apelaria para noções e lógicas claramente absurdas. Ao contrário, a crença em "bruxas" e na possibilidade de produzirem malefícios derivava muito logicamente de um pressuposto cultural amplamente compartilhado (a existência de "anjos decaídos") e remetia a toda uma semiologia erudita que servia para diferenciar (e portanto identificar), segundo caracteres empiricamente observáveis, uma "bruxa" de um "epiléptico", de um "possuído", etc. Em segundo lugar, não se poderia argumentar com o fato da própria crença estar delibitada por um questionamento intelectual amplo, o que automaticamente teria levado a um declínio nas perseguições; na verdade, a crença na existência de bruxas vai continuar a existir como algo generalizado por muito tempo depois do séc.XVII.

Para o autor, uma explicação satisfatória teria de levar em conta a conjuntura religiosa no momento, pois é exatamente entre os séc. XVI e XVII que instrumentos mais brandos de disciplinarização estavam sendo implantados pelas instituições eclesiais. A partir disso, poder-se-ia mostrar que o declínio radical das perseguições às bruxas estaria relacionado não a um ataque aos pressupostos teológicos e culturais de uma crença, mas sim a um questionamento da validade e confiabilidade dos procedimentos judiciais utilizados para se identificar culpados. Tais procedimentos incluíam uma série de exceções em relação aos crimes comuns em virtude das quais as acusações de "bruxaria" se disseminaram a ponto de se tornarem quase incontroláveis em seus efeitos sociais. Assim, mesmo os que se posicionaram contra as perseguições não negavam que "bruxas" existissem e que elas deveriam ser condenadas, mas argumentavam, a partir do parâmetro que lhes ofereciam os procedimentos utilizados em crimes comuns, pela inépcia dos processos adotados para identificá-las.

Guardadas, evidentemente, as devidas proporções, temos uma situação bem parecida no Rio de Janeiro da primeira metade deste século: existiam leis penais e sanitárias proibindo tanto o exercício ilegal da medicina quanto o "espiritismo" com fins terapêuticos; essas leis estavam amparadas em uma opinião generalizada sobre a necessidade de proteger a "saúde pública" e eram invocadas tanto por médicos quanto por juízes - e, a despeito disso, os "médiuns receitistas" da Federação Espírita Brasileira jamais foram condenados judicialmente e, a partir de um certo momento, deixam de ser sequer formalmente acusados. A comparação com a solução encontrada para resolver o dilema no caso das "bruxas" aponta exatamente para a existência de um nível de problematização, o dos mecanismos de identificação e perseguição dos "espíritas" e dos critérios e lógicas inscritos na sua aplicação, que parecia ser mais fundamental para localizar os agentes e processos definidores do seu estatuto. Tomando, portanto, a experiência da FEB como ponto de referência, tratava-se de perguntar não pelas razões de um declínio generalizado das perseguições a "curandeiros" e "charlatães", mas sim, de um lado, pelos motivos que levavam ao mesmo tempo à formalização de uma acusação e ao seu fracasso como mecanismo de punição; de outro, porque, exatamente em contextos de maior recrudescimento das ações repressivas, determinadas práticas ou grupos eram legitimados em detrimento de outros.

A primeira parte da pergunta remete para as articulações e relações que vimos se delinearam entre agentes, aparatos e saberes judiciários e médicos, segundo os diversos níveis em que elas se sedimentaram. O primeiro deles designaria a atribuição e distribuição de competências para a atuação dos "crimes contra a saúde pública", na qual estavam envolvidos aparatos policiais e sanitários. Vimos que todas as vezes que a FEB foi acusada, houve a participação de funcionários de repartições sanitárias, cuja intervenção, comparada com a ação policial, embora talvez menos intensa, foi certamente a um só tempo mais abrangente, no sentido de atingir práticas, como a "mediunidade receitista" e a distribuição de remédios na FEB, que dificilmente o seriam sob outras circunstâncias, e mais específica, na medida em que centrava-se sobre casos que envolvessem exclusivamente o curandeirismo, deixando de lado, por exemplo, acusações de "feitiçaria" e de "desordem pública". Além disso, por períodos maiores ou

menores de tempo, a atuação desses funcionários esteve protegida e respaldada por estruturas e procedimentos que tinham em vista autonomizar e especificar os mecanismos de controle sobre as infrações sanitárias. Foi percorrendo os trâmites seguidos pelas acusações dos inspetores sanitários que, por outro lado, conseguimos apreender sua lógica e os obstáculos que enfrentavam no confronto com os agentes judiciários, pois a autonomia de que eles desfrutavam não era jamais absoluta.

De um modo geral, a preocupação que orientava os esforços dos agentes sanitários era demonstrar que existiam situações em que uma relação de "tratamento médico" se configurava com todos os seus elementos - pessoas doentes, alguém se dispondo a atendê-las e o meio através do qual o faria. Quando as acusações e denúncias alcançavam as esferas competentes de julgamento, percebíamos um primeiro ponto de conflito com os códigos judiciários: segundo os critérios consagrados nos regimentos processuais, elas eram simplesmente ineptas. Em outras palavras, os médicos, por não dominarem determinadas regras, eram muitas vezes incapazes de provar suas alegações. Mesmo que conseguissem satisfazer esse quadro de exigências, as acusações de exercício ilegal de medicina encontravam, entre seus julgadores, debates e divergências que nos introduzem em um outro nível de desencontros. Havia aqueles que podiam concordar com os argumentos médicos, mas para muitos magistrados não bastava provar a existência de uma relação de "tratamento", e a solução do caso dependia de uma avaliação de todas as circunstâncias em que aquela relação se estabelecia e se concretizava. Nesse sentido, a questão crucial não era "o indivíduo pretende curar?", mas sim "como ele pretende fazê-lo?". E, em se tratando de "espiritismo", o crucial, para os homens da lei, era estabelecer parâmetros baseados em distinções do tipo "religião"/"magia", "privado"/"público", que se deixavam abertas vias possíveis de intervenção e punição, multiplicavam de modo significativo os elementos a serem considerados em um julgamento.

Uma terceira e última faceta da inter-relação entre Medicina e Direito apontava para os pressupostos do qual partiam em sua apreensão mais geral do "espiritismo". Vimos como determinados intelectuais e profissionais do campo da Medicina se esforçaram para erigir a propósito do "espiritismo" um discurso psicopatologizante, que tinha a ver não só com a deslegitimação de outras visões médicas sobre esses "fenômenos", como também com toda uma inserção institucional relacionada com os espaços sociais destinados ao "crime" e à "loucura". Tratava-se, certamente, de um campo complexo, onde também conviviam intervenções pedagógicas e atuações no campo legal, mas é interessante que as mais peculiares das formulações médicas não tenham sido aceitas, em nenhum momento, pelos agentes do campo do Direito. A apropriação que juízes, advogados, juristas fizeram dos discursos médicos foi completamente interessada: de um lado, a realocação das considerações psiquiátricas do nível do mecanismo de um fenômeno para o dos elementos de um possível ou efetivo dolo; de outro, o recurso à competência médica de modo a restringi-la a simples auxiliar da Justiça, jamais sua guia. Não se trata de dizer que formulações psiquiatrizantes tenham sido inócuas em seus efeitos; na verdade, tinham o seu espaço próprio de ação (o manicômio) e parecem mesmo ter sido incorporadas a um certo senso comum

ainda reinante sobre o "espiritismo". Mas é preciso reconhecer que os juízes se fiaram muito mais nas informações prestadas pelos agentes policiais para moldarem seus critérios de julgamento, especialmente a partir do momento que sua ação repressiva passou a se fazer de modo mais intenso.

E aqui entramos na segunda parte de nossa pergunta, relacionada a como se constituíram os critérios e os mecanismos que permitiram à FEB não ser nem mesmo acusada oficialmente. Vimos que isso aconteceu a partir do final da década de 1920, exatamente quando os aparatos policiais assumem definitivamente o combate aos charlatães e curandeiros. Antes disso, os agentes policiais já tinham se destacado como principais protagonistas na apuração dos crimes de exercício ilegal da medicina na última década do século passado, empreendendo uma ação desarticulada e descoordenada, orientada basicamente pelos termos expressos no texto legal - o que se confirma não apenas pelo gradiente das práticas reprimidas (que iam desde curandeiras baianas até médiuns kardecistas, passando por cartomantes) como pela forma de designá-las e categorizá-las. Já a partir do final da década de 20 e adentrando pelos anos seguintes, a ação se fará de maneira bem mais coordenada e institucionalizada, movimentando "campanhas" e conferindo atribuições específicas. Mas a principal diferença reside em que o saber sobre o qual se constituiu sua intervenção e que serviu para orientá-la já não respeita as delimitações do texto legal. Aos policiais não se permitia mais que coibissem o "espiritismo", mas apenas as suas modalidades "baixas" ou "falsas", ou seja, aquelas de cujas práticas se depreendia a presença de intuítos de exploração ou de simples engodo, supondo portanto que houvesse "espíritas" imbuídos de profundos sentimentos de altruísmo e sinceridade.

Essas distinções, aparentemente situadas em um plano tão pouco concreto, apresentavam maior densidade quando reinseridas nos processos no interior dos quais ganhavam sentido. Em primeiro lugar, o trabalho minucioso de descrição e discriminação de práticas, agentes e objetos, realizado, como bem o demonstrou Maggie (1992), de forma especializada por peritos, e que teve como principal implicação a construção de uma necessária vinculação entre os significados atribuídos ao "baixo espiritismo" e certas formas, elementos e dinâmicas rituais rotulados com nomes de "macumba", "candomblé", "magia negra". Entretanto a constituição desse novo saber, que poderíamos designar como "trans-legal", dependia e estava ligado a aproximação dos agentes e dos representantes dos aparatos policiais com determinados grupos "espíritas", iniciando uma verdadeira negociação de critérios e procedimentos para sua atuação, tal qual pudemos acompanhar através da experiência da FEB. Enfim, um processo reforçava o outro, pois o contato com determinados grupos selecionava outros cujas práticas alimentariam o arsenal de objetos sobre os quais os peritos construíam as distinções que, por sua vez, orientavam a atuação dos policiais.

Na verdade, os aparatos policiais não criaram essas distinções, que já circulavam sob formas bem semelhantes em reportagens veiculadas pela grande imprensa ou estavam pressupostas nas diretrizes assumidas por agências estatais em sua incipiente política de "assistência social". Mas ao se apropriar delas e cristalizá-las como instrumentos que orientavam a repressão oficial a determinadas práticas, os

aparatos policiais introduziriam condicionamentos essenciais para a conformação de todo um campo de identidades. Isso ficava claro, por exemplo, nas redefinições ocorridas com a FEB, detectadas não apenas no nível de sua consolidação como entidade representativa de outros "grupos espíritas", mas também na economia entre suas atividades internas, sensivelmente alterada. Tratava-se entretanto de algo com implicações bem mais gerais, que envolvia a definição de identidades e situações umas em relações às outras, erigindo-se como critério orientador uma categoria - a de "baixo espiritismo" - na qual se juntam conteúdos religiosos a delineamentos legais.

3. *Espiritismo, caridade e religião*

A história do "espiritismo" no Brasil tem sido geralmente interpretada, na literatura acadêmica e na historiografia "nativa", a partir do confronto entre facções "religiosas" e "científicas", "místicos" e "intelectuais", sendo que a Federação Espírita Brasileira encontra-se sempre perfilada ao primeiro termo daqueles pares de oposições. Este teria sido o grande dilema do "espiritismo" no Brasil e o limite suficiente para compreender a identidade e a trajetória assumidas pela principal de suas instituições. Procurei, a partir da análise do material editado em nome da FEB, contrapor-me a tal visão mostrando como, no caso dos trabalhos acadêmicos, está comprometida com um entendimento inadequado das categorias sobre as quais se erige o discurso espírita e, no caso da bibliografia "nativa", deve ser tratado como mais um dado do problema a ser solucionado, na medida em que aquelas categorias eram sempre acionadas com fins de acusação e legitimação. Os capítulos precedentes oferecem uma interpretação alternativa a partir da qual poderíamos sugerir que o eixo definidor da trajetória da FEB e de sua orientação doutrinária não teria sido a oposição religião/ciência, mas a definição dos domínios que seriam próprios ao "espiritismo" através de processos que envolviam outros discursos e agentes sociais. O que se pretendeu fazer foi localizar, para um determinado período, quais teriam sido os momentos cruciais dessas definições, vendo como em cada um deles manifestam-se virtualidades que acabam sendo direcionadas em um ou outro sentido, em função de delimitações construídas relacionalmente.

Tomemos o caso da "mediunidade receitista". Prática originalmente dispersa, protagonizada por indivíduos isolados, sem qualquer apoio institucional, a "mediunidade receitista", recorrendo tanto às técnicas das "sonâmbulas", quanto aos recursos da homeopatia, pouco devia se diferenciar de outras práticas curativas enraizadas no interior e em torno dos meios populares. Ao criar seu "gabinete", a FEB estabelece um espaço institucional próprio para o seu exercício e investe sobre sua definição seguindo uma orientação precisa. Isso fica bem claro no momento em que um de seus "médiuns receitistas" é denunciado por "exercício ilegal da medicina", deflagrando o caso que acompanhamos no terceiro capítulo. Qual foi a orientação seguida pela FEB? Enfatizar que a prática sob acusação estava constitucionalmente protegida visto estar relacionada a um "culto": nem seu protagonista exercia uma "profissão", nem a Federação a encarava senão como o corolário de sua missão de "fazer a caridade". Vimos também como, exatamente a partir da identificação entre mediunidade e caridade, a defesa

subordinou a discussão médica da eficácia da "cura espírita" - e seus pressupostos cosmológicos - às regras de sua utilização, que legitimavam não só a sua prática como o seu protagonista. Embora os espíritas pudessem interpretar suas concepções terapêuticas como uma "medicina alternativa", compondo com elas um sistema articulado de princípios e aplicações, acharam mais conveniente submetê-las aos limites e as exigências de um "auxílio à humanidade sofredora".

O que aconteceu depois disso? No plano mais amplo, a "caridade", como categoria condensadora de um série de disposições e traços rituais, foi o principal sinal diacrítico reconhecido por diversos agentes sociais para se estabelecerem as distinções que regulariam tanto a percepção das identidades quanto a legitimação de determinadas práticas do campo do "espiritismo". No plano interno da dinâmica das atividades da FEB, o enquadramento da "mediunidade receitista" entre as formas de "auxílio à humanidade sofredora" possibilitou, na medida mesmo em que se reafirmava o compromisso com a "caridade" como traço definidor do "espiritismo", seu realocamento diante do desenvolvimento de outras modalidades de assistência que privilegiavam dimensões prioritariamente morais ("conselhos", "desobsessões") ou materiais (distribuição de mantimentos, consultórios médicos). Redimensionadas pela introdução de novos elementos, o quadro de atividades da FEB passava a obedecer uma lógica e uma economia que, além de estabelecerem uma tensão interna em referência à qual se justifica a exclusão de uma forma liminar como a "mediunidade receitista", correspondiam de modo aproximado às orientações que determinados agentes e aparatos procuravam impor ao campo das "práticas espíritas". Daí confluírem para o mesmo ponto, como vimos acontecer durante a década de 40, o conjunto de medidas acionadas pelas determinações policiais e as redefinições na dinâmica das atividades e no discurso da FEB.

Aqui recorro a uma nova comparação para deixar claro como se processam essas redefinições e que efeitos elas exercem sobre o estatuto atribuído ao "espiritismo". Alguns trabalhos (Fry, 1982; Dantas, 1988), ao procurar pensar a legitimação social dos chamados cultos afro-brasileiros, sugerem que ela tenha de ser vista através de uma dupla via, que contemple, além do mais, o papel desempenhado por agentes sociais dos mais diferentes tipos, como intelectuais, artistas e funcionários governamentais. E a resposta que oferecem procura tomar como indissociáveis as razões que levaram esses agentes sociais a valorizar o "africano" e a insistir na idéia de "cultura nacional". Expressões culturais originalmente negras (como o samba e o candomblé) só teriam sido incorporadas à "cultura nacional" depois de sofrerem uma "domesticação", sujeitando os seus produtores a um mecanismo de "desposseção cultural". Ou seja, foi preciso primeiro retraduzir as criações negras em "folclore" e "espetáculo" para que sua especificidade pudesse se harmonizar com elementos que lhes eram heterogêneos. Acrescenta-se ainda que essa "desposseção cultural" não se justificaria senão como uma "estratégia de dominação", a partir da qual tornava-se possível falar do "africano" e do "nacional" sem passar pelo negro e sua situação de inferioridade na sociedade brasileira.

Voltemos, a partir dessas formulações, a pensar sobre o modo pelo qual instituições como a Federação Espírita Brasileira tiveram suas práticas legitimadas. Em ambos os casos, estamos às voltas com processos envolvendo uma multiplicidade complexa de discursos e intervenções sociais, mas enquanto a aceitação dos "cultos afro-brasileiros" teria se dado pela sua absorção e retradução dentro do quadro informado por uma concepção de "cultura nacional", parece que ocorre exatamente o contrário em relação às práticas espíritas que pudemos acompanhar. O movimento vai no sentido de um remodelamento dessas práticas e de um redimensionamento das relações existentes entre elas, determinando o seu enquadramento em espaços previamente reconhecidos pelas funções que ocupam na dinâmica social mais ampla. Ao observarmos os rumos tomados pelas atividades da FEB, podemos dizer que seguiram vias paralelas e simétricas: de um lado, práticas propriamente "religiosas", que guardam toda a especificidade da cosmologia espírita ("desobsessão", "passes", exposição da "doutrina", "estudo do evangelho"); de outro, o investimento em iniciativas de assistência social que mantêm as formulações doutrinárias ao nível das motivações, mas prescindem delas quanto aos seus mecanismos. Por essas razões, ou seja, na medida em que passaria a corresponder a certas delimitações socialmente estabelecidas - e não por se enquadrar a alguma definição *a priori* imposta pelo pesquisador - é que o "espiritismo" teria se tornado uma "religião".

Finalmente, isso talvez ajude a entender porque os "cultos afro-brasileiros" são objeto de um investimento bem mais expressivo do que o "espiritismo", não só em termos acadêmicos, mas também como foco de preocupações e discussões amplamente compartilhadas. Em se tratando dos cientistas sociais, o tema das "religiões afro-brasileiras" pôde e continua podendo se tornar interessante por ser uma via de acesso para a problematização de questões associadas a "sociedade nacional" e "cultura brasileira", idéias que exercem um verdadeiro fascínio sobre nossas tradições de reflexão. Sendo assim, a marginalização do "espiritismo" como tema acadêmico estaria relacionada à imagem de algo "estrangeiro" ou circunscrito a determinados estratos sociais. Em termos mais amplos, o que parece mobilizar tantas atenções em torno das "religiões afro-brasileiras" é exatamente a ambiguidade e a indefinição que, por força mesmo de seu mecanismo de legitimação, elas preservam. Na medida em que passam por um processo de retradução dispersiva, é difícil lhes atribuir rótulos e compartimentações precisos, gerando uma tensão que desperta vários e constantes focos de problematização. O "espiritismo", ao contrário, parece estar nos "lugares certos", desde que suas práticas podem ser enquadradas ou como "religiosas" ou como "assistenciais". Reconhecido isto, não se poderia contudo esquecer de que essa adequação, primeiro, foi produzida a partir de uma relação que envolveu conflitos e alianças históricas com outros agentes sociais e, segundo, só se mantém por esforços de delimitação e diferenciação sempre renovados, dirigidos tanto para o interior dos grupos espíritas quanto para o conjunto dos atores sociais com os quais eles entretêm relações.

NOTAS EXPLICATIVAS

1ª PARTE - Processos crimes instaurados com base nos Arts. 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, levantados, em sua grande maioria, junto ao acervo do Arquivo Nacional a partir dos Livros de Relação de números 23, 24 e 34. O objetivo era chegar a uma idéia de como se desenvolveu a repressão oficial ao exercício ilegal da medicina no Rio de Janeiro durante o período em que vigorou o Código Penal supra citado. Os dados obtidos não correspondem, entretanto, ao número total de processos efetivamente instaurados, pois cobrem apenas os casos acessíveis através das "relações" (documentos enviados pelos cartórios designando a espécie de documento oficial remetido para o Arquivo Nacional) nas quais estavam especificados, além dos nomes dos réus, os artigos a que os respectivos processos faziam referência. De qualquer modo, as estatísticas que se conseguiu elaborar servem, no mínimo, para indicar regularidades e discrepâncias circunscritas ao interior desse universo, verificadas a nível seja de periodicizações, seja da identificação dos aparatos envolvidos e trâmites percorridos, seja ainda das práticas e agentes atingidos.

Gráfico 1: Número de processos instaurados no período entre 1891 e 1940 segundo a data de sua conclusão, por quinquênios. (Universo = 125 casos)

Gráfico 2: Número de processos instaurados no período entre 1891 e 1910 segundo a data de abertura do inquérito (quando foi possível saber) ou a data de sua conclusão (demais casos), por anos. (Universo = 35 casos)

Quadro 1: Resumo das principais informações retiradas de 19 processos instaurados no período entre 1891 e 1901, a partir de diversas fontes: documentos originais do Arquivo Nacional (11 casos), transcrições e comentários do trabalho de Maggie (1992) (5 casos), transcrições no *Reformador* (1 caso), transcrições na compilação de Viveiros de Castro (1900) (2 casos). As informações estão classificadas nas seguintes entradas: (a) nome dos réus e, quando disponíveis, sua cor, nacionalidade e profissão; (b) mês e ano correspondentes à data de abertura do inquérito e à de julgamento; (c) aparatos e agentes oficiais envolvidos no caso, indicando, quando possível, o modo de averiguação e intervenção; (d) expressões, retiradas dos depoimentos dos vários personagens envolvidos nos processos (acusados, testemunhas, denunciadores), que sirvam para identificar o tipo de prática de que se trata; (e) expressões, utilizadas pelos representantes dos poderes públicos, que se referem ao enquadramento do acusado em determinada disposição penal; (f) destino final dos acusados, de acordo com resultado da sentença judicial; (g) indicação da fonte das informações e observações sobre a presença de advogado de defesa e o fato de terem sido ou não os réus aliciados. A localização dos documentos dentro do acervo do Arquivo Nacional, quando disponível, está indicada na bibliografia.

2ª PARTE - Dados relativos às atividades da "Federação Espírita Brasileira" e levantados junto aos Relatórios de Atividades publicados anualmente pela diretoria e insertos no *Reformador*

Gráfico 3: Visualiza o movimento dos serviços terapêuticos da FEB para o período 1902-1940, oferecendo números sobre (a) quantidade anual de "receitas mediúnicas" prescritas; (b) quantidade anual de receitas aviadas no posto de distribuição de medicamentos homeopáticos; (c) quantidade anual de pessoas submetidas a "aplicação de passes" (após 1915). Não havia informação alguma sobre o ano de 1921.

Gráfico 4: Curva do movimento de filiação de grupos à FEB no período 1924-1941. Oferece dados sobre: (a) total de grupos no Brasil, para cada ano, filiados diretamente (ou seja, o número exclui filiações indiretas, realizadas através de federações de âmbito estadual); (b) total de grupos no Distrito Federal, para cada ano, filiados. Não foi possível obter dados relativos ao ano de 1932

Gráfico 1
Processos Crimes - Arts.156, 157 e 158 do Código Penal de 1890
1891 -1940

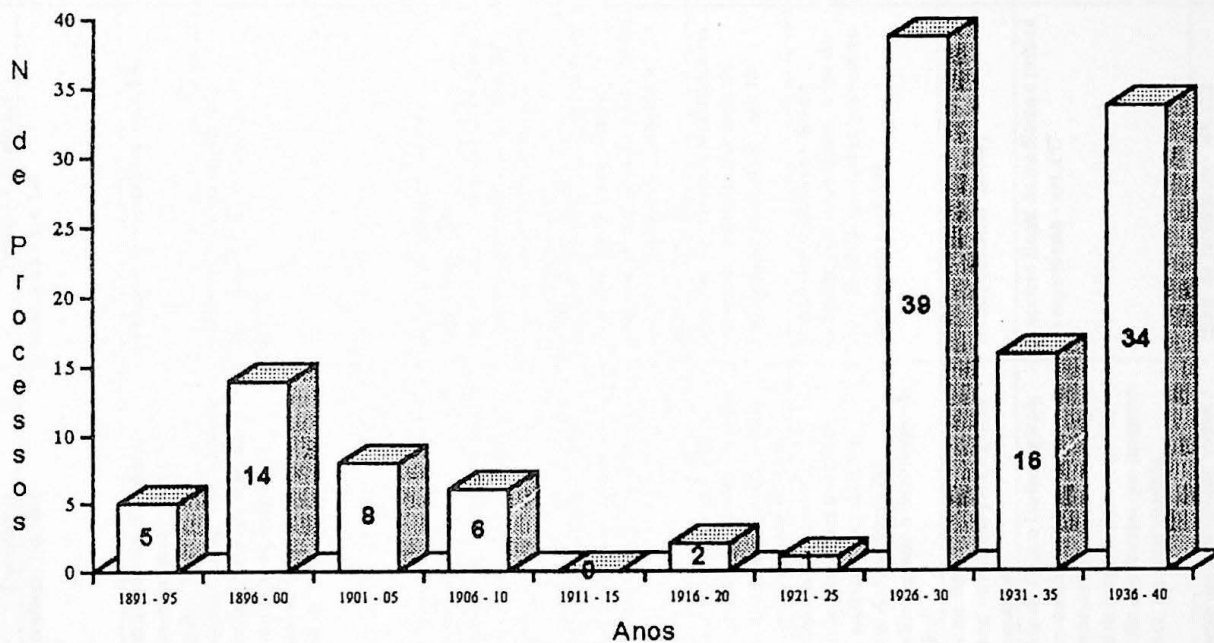
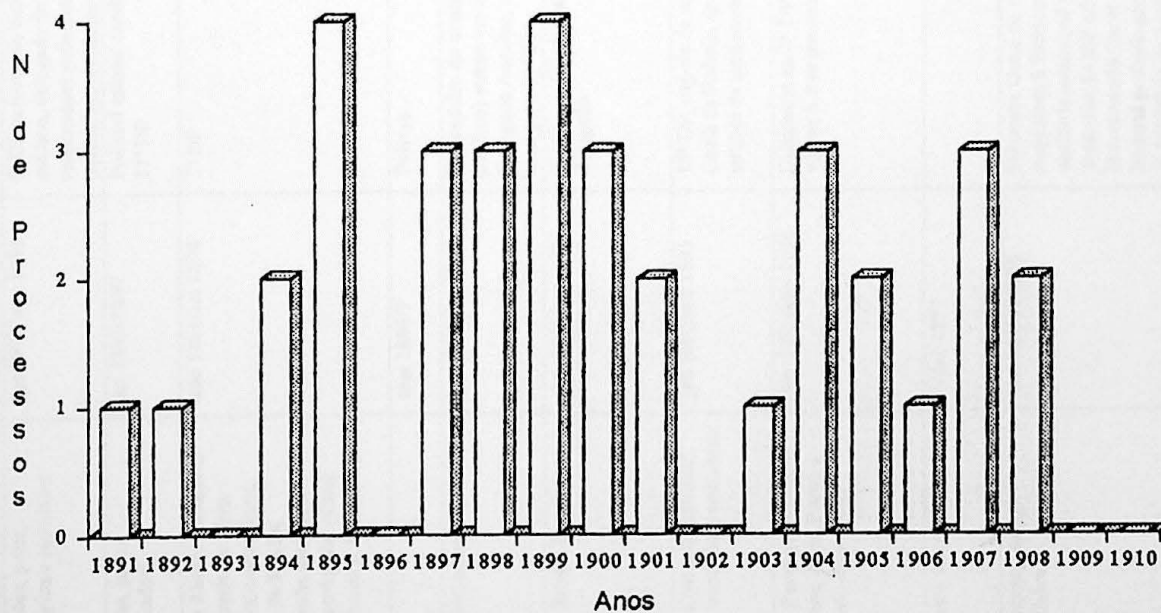


Gráfico 2
Processos Crimes - Arts. 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890
1891 - 1910



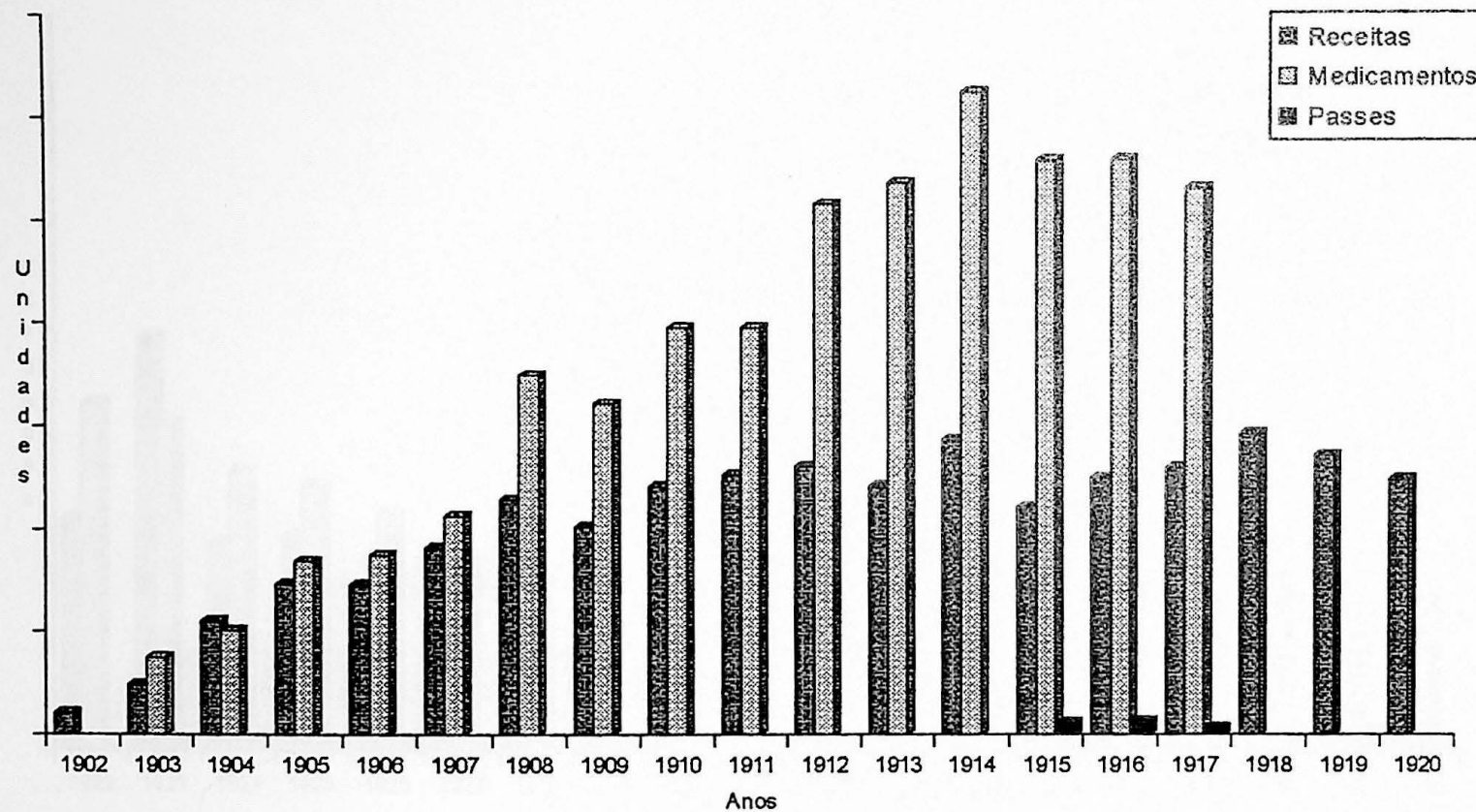
Quadro 1: Resumo das informações de processos crimes instaurados no período 1891-1901
com base nos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal de 1890

Réu(s)	Início/Conclusão	Aparatos Envolvidos	Descritores	Termos Acusatórios	Sentença	Obs
Francisca Fernandes, preta, portuguesa, cozinheira e lavadeira	ago 1891/nov 1891	5ª DP, a partir de denúncia de médico, delegado de higiene e responsável pelo tratamento de pessoa envolvida no caso	vidros contendo líquidos	curandeira - art.158	Arquivamento (requisitado pelo delegado)	AN
Feliciano Henrique, preto, brasileiro, "trabalhador"	jun 1892/1897	Policial militar conduziu acusado a 11ª DP	havia curado diversas senhoras; receitava ervas medicinais para beberagens e banhos	profissão de curandeiro - art.158	Prescrito	AN
Manoel de Souza Abalo, português, ourives; José Antonio da Silva Fonseca, português, comerciante; Antonio Thomaz da Rocha, português, negociante; Domingos Lopes Ferreira, português, pintor; Paulina Maria Ferreira, brasileira, doméstica	mai 1894/set 1894	7ª DP	"Associação Christã" com estatutos; rezas em favor dos que sofriam; tratamento pelo espiritismo; medicamento (água); média (i.e., feminino de "médium")	prática habitual do espiritismo; tratavam-se pelo espiritismo - art.157	Absolvição	AN afiançados, defendidos por advogado
?	mai 1894/?	Polícia	dar saúde por meio de orações e da fé; água da bica	praticavam habitualmente o espiritismo - art.157	Absolvição	Reformadora advogado
Eduardo Clemades, espanhol, artista pintor	jan 1895/fev 1896	Hospedeiro do acusado (funcionário público) entrou em contato com 1º Delegado Auxiliar; este transferiu caso para 11ª DP	faz curativos, dá consultas; vidros de remédios, lista de clientes; cobrava adiantado	tem por habito ministrar como meio curativo preparados de substâncias vegetais, exercendo assim o officio de curandeiro - art.158	Condenação em 1ª e 2ª instâncias	AN
Zelina da Costa Braga, brasileira, costureira	mar 1895/ago 1895	8ª DP por diligência integrada pelo delegado	consultas sobre cartomancia para despertar sentimento de amor e inculcar bom êxito por ocasião de partos	exerce a cartomancia; consultas para inculcar bom êxito nos partos, despertar sentimentos de ódio e amor, enfim subjugando a credulidade pública - art.157	Absolvição	AN afiançado
Isabel Nunes da Costa, a "bahiana", parda, brasileira, vendedora ambulante (?)	jun 1895/out 1895	15ª DP, depois de solicitação do Chefe de Polícia, que soube do caso através de uma denúncia jornalística	reunem-se feiticeiros; examinou a doente; munida de um santinho preto e outras bugigangas e dando certos assobios; providencia abortos	profissão de feiticeira ou curandeira; tratava de moléstias por meio de bugigangas e feitiçarias - art.157	Arquivamento (requisitado por promotor)	AN
Joaquim Batista Pereira, português, vendedor ambulante; Anna Pereira Gomes, portuguesa, empregada doméstica	nov 1895/mai 1896	Diligência da 2ª DP composta de várias outras pessoas	talvez mais de cem pessoas esperando para serem atendidas; sessão espírita; altar; alaridos; exemplar de "As Preces do Evangelho segundo o Espiritismo de AKarde"	praticavam audiência e davam consultas pelo espiritismo, a fim de curar diversas moléstias; praticava o espiritismo - art.157	Absolvição	AN afiançado
Theodorico Pereira dos Santos e outros	?/dez 1897		uma menor simulava ataques nervosos; cerimônias para expulsar maus espíritos	prática do espiritismo - art.157; tb. art.303 (ofensas físicas)	Absolvição	V.Castro (1900)
Joaquim José Ferraz, pardo, carpinteiro, brasileiro	dez 1897/?1898	Diretoria Geral de Saúde Pública requisitou à funcionário da repartição sanitária municipal para verificar denúncia; DGSP oficiou à Procuradoria Geral do Distrito Federal pedindo providências legais. A 15ª DP abriu inquérito	delegado do Centro União Espírita; médium curador; rezas e medicamentos; oratório com imagens de santos; prega doutrina espírita; respondia aos doentes que tomassem remédios, em geral vegetais	exercício ilegal da medicina e prática do espiritismo - art.157	Absolvição	Maggie (1992) defendido por advogado
Juvêncio Serafim do Nascimento, preto, brasileiro	?/1898	Cabo de esquadra, vindo a saber de ameaças de morte por parte do acusado, denuncia à Polícia	água benta das sete igrejas; vidros e ervas	officio de curandeiro - art.158	Absolvição	Maggie (1992) advogado

Quadro 1: Resumo das informações de processos crimes instaurados no período 1891-1901
com base nos Arts.156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 (cont.)

Réu(s)	Início/Conclusão	Aparatos Envolvidos	Descritores	Termos Acusatórios	Sentença	Obs
Manoel Pinto Ferreira Jr., Marcella Maria de Oliveira, Umbelina das Neves Motta; Angelo Torterolli	?/mar 1899	Denúncia à Polícia		sessões de espiritismo e cartomancia para despertar o sentimento de amor, inculcar cura de molestias, fascinar e subjugar credulidade pública; três pessoas sofreram alteração temporária de suas faculdades mentais - art.157#1º; tb art.266	Absolvição	V.Castro (1900)
José de Araújo Marques, português, negociante	fev 1899/dez 1899	Delegado da 6ª DP (Suburbana) armou emboscada com ajuda de conhecido do acusado, que o denunciou	ervas e garrafas contendo substâncias que o mesmo usa como medicamentos e cartas de indivíduos a quem o mesmo aplicou; charlatão analfabeto	exerce o ofício de curandeiro há 5 anos, ministrando remédios para uso interno e externo - art.158	Absolvição em 1ª instância; Condenação em 2ª instância; Absolvição em novo julgamento	AN afiançado, defendido por advogado
Antonio Francisco, preto, brasileiro, cozinheiro; Luiza Levi, branca, marroquina; Maria José Cordeiro, branca, portuguesa, dona de hotel; Ana Vieira, branca, portuguesa; Leopoldo de tal, preto; Justina Maria da Conceição, preta	ago 1899/out 1899	Denúncia de ex-inquilina à 7ª DP	banho de ervas para curas; ervas, búzios, galinhas mortas, manipaços, santos	atos de feitiçaria explorando a credulidade pública - art.157	Absolvição	Maggie (1992) defendido por advogado
Antonio Alves Lopes, branco, português, canasteiro	?/1899	17ª DP recebeu denúncia de um amigo da vítima	sessões espíritas; é médium e tem o dom de curar, dá passes; usa vara para atrair espíritos	prática do espiritismo, inculcando cura de moléstias curáveis e incuráveis e recebendo remuneração - art.157; tb. art.362 (extorsão)	Absolvição em 1ª instância e Condenação em 2ª	Maggie (1992) afiançado
Eduardo Silva, engenheiro, inglês	set 1899/out 1900	Funcionário da repartição sanitária municipal aciona Diretoria Geral de Saúde Pública; o Diretor Geral solicita providências à Procuradoria Geral do Dist Federal, a qual pede à Chefatura de Polícia abertura de inquérito. O inquérito é instaurado pela 1ª Delegacia Auxiliar	Exerce ilegalmente a medicina; inculca-se revestido de poder sobrenatural, ocupa-se do tratamento de enfermos, por processo de pura sugestão, fascinando a credulidade pública e auferindo proventos d'essa industria profissional. Objeto de notícias nos jornais	art.156 ou art.157	Arquivamento (por solicitação do delegado)	AN defendido por advogado
Manoel Joaquim de Faria, brasileiro, lavrador; Abílio da Silva, português, lavrador; Elídia dos Santos, brasileira, costureira; Anna Luiza Pereira da Silva, brasileira, cozinheira; Rita Maria da Conceição, brasileira, lavadeira	out 1900/dez1900	Inspetor (?) conduziu acusados à 3ª DP (Suburbana)	prescrevia como meio curativo diversas substâncias empregando raízes e outras coisas; usando de talismãs; raízes, facas cravadas no chão, caneca com água e pedras, caixas com areia e penas de galinha, espelhos, tábuas com cruzes; feitiçaria	o crime previsto no art.157	Arquivamento (requerido por promotor)	AN afiançado
Domingos Ruggiano, branco, italiano, eletricitista	out 1900/1901	13ª DP - sindicâncias e diligência	reclames, consultório; mão santa, sugestão; não precisa de medicamentos	exercício ilegal da medicina; iludir boa fé e ingenuidade prometendo curas impossíveis - art.156	Condenação em 1ª instância e Absolvição em 2ª	Maggie (1992) defend por advogado
Francisco Antonio Marques da Silva, brasileiro, comerciante; Arthur Marques da Silva, brasileiro, funcionário público	nov 1900/abr 1901	16ª DP - a partir de esclarecimentos prestados por alguém que tinha se recuperado da saúde através dos serviços dos acusados	médium receitista; aplicações homeopáticas por meio da mediunidade; exercício da caridade; curavam e davam frascos de remédios gratuitamente	praticam franca e confessadamente o espiritismo, inculcando cura de molestias curáveis e incuráveis - art.157	Absolvição	AN defendidos por advogado

Gráfico 3
Receituário Mediúnico, Distribuição de Medicamentos e Aplicação de Passes
1902 - 1940

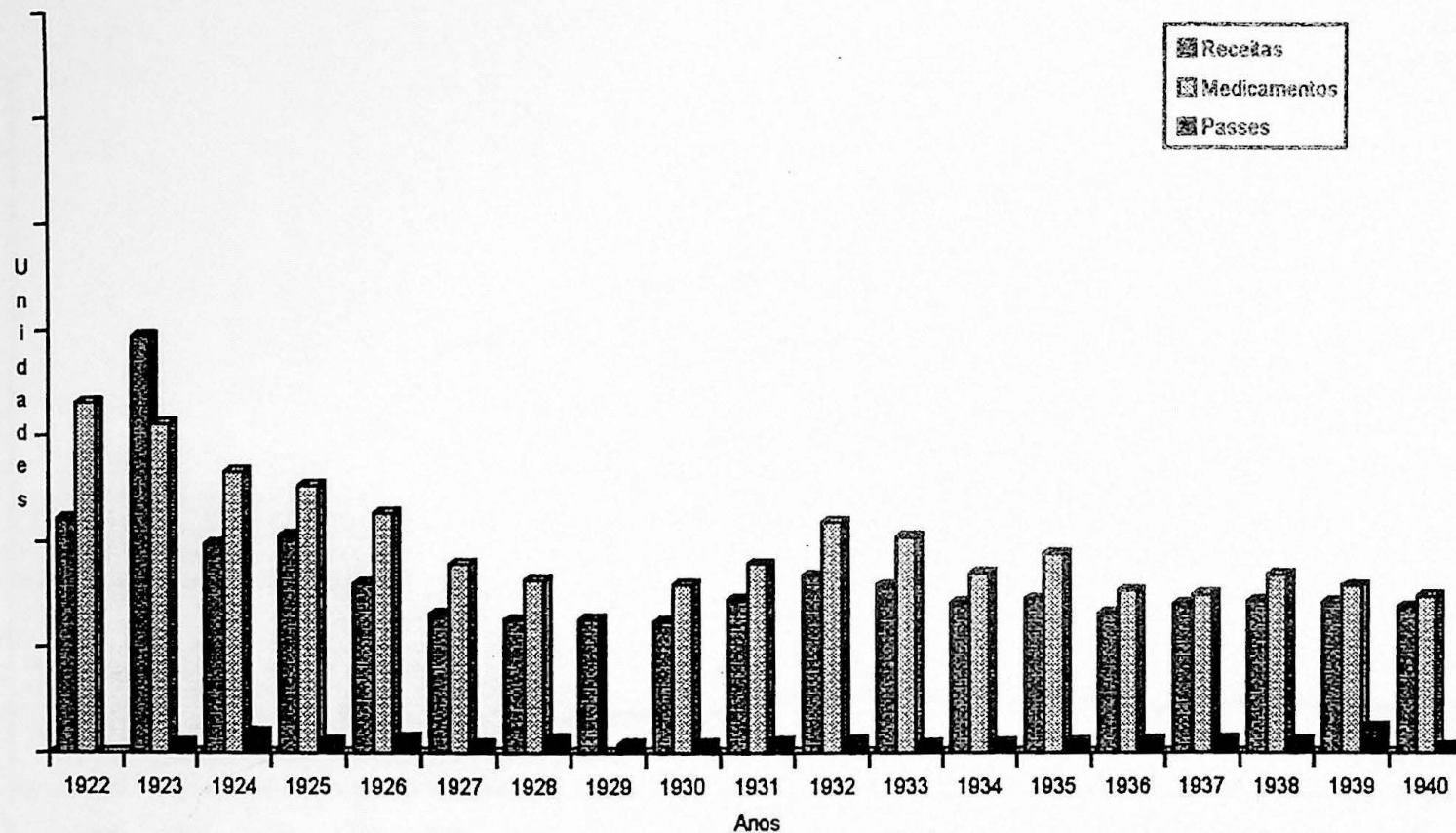


Fonte: Relatórios Anuais de Atividades FEB

	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920
Rec*	20,5	48,3	110,3	146,6	145,4	181,3	228,0	201,8	240,6	252,2	260,7	241,4	287,4	221,9	250,5	260,2	293,9	273,2	251,1
Med*	-	74,6	101,6	168,5	173,9	212,3	348,7	321,1	395,4	395,4	515,9	536,9	624,8	558,9	560,0	532,4	?	?	?
Pass*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11,9	12,6	6,4	?	?	?

* x 1.000

Gráfico 3 (cont.)
 Receituário Mediúnico, Distribuição de Medicamentos e Aplicação de Passes
 1902 - 1940

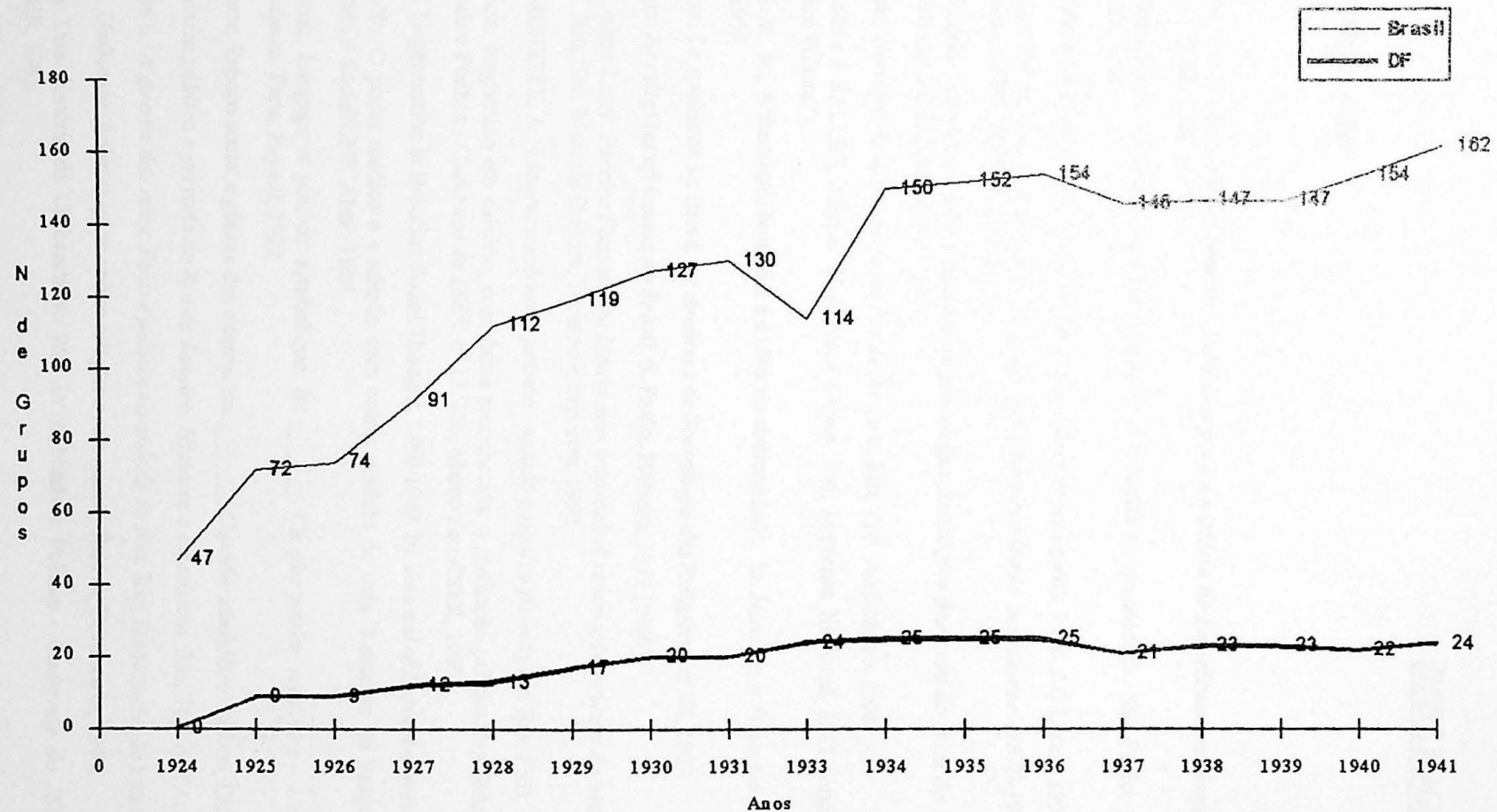


Fonte: Relatórios Anuais de Atividades FEB

	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940
Rec*	222,2	394,5	198,0	205,6	161,1	131,5	126,1	126,6	124,5	145,6	168,4	159,2	142,6	146,3	132,4	141,5	145,0	143,8	139,2
Med*	331,3	311,1	266,2	253,4	227,1	178,5	163,7	?	160,0	179,2	219,0	205,1	170,8	189,3	154,1	150,6	169,8	159,2	149,7
Pass*	?	9,5	19,3	11,1	13,9	8,7	13,3	8,4	8,2	10,2	11,3	8,1	9,7	10,1	11,6	12,7	11,2	24,2	6,5

* x 1.000

Gráfico 4
Grupos Espíritas Filiados à FEB
1924 - 1941



Fonte: Relatórios Anuais de Atividades da FEB

BIBLIOGRAFIA CITADA

1. Livros, Artigos, Teses

- ABREU, Silvino Canuto. *Bezerra de Menezes - Subsídios para a história do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895*. São Paulo, FEESP, 1981. [1935]
- ALMEIDA, Glória Maria V. *Grupo espírita familiar - A religião na intimidade*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 1993.
- AUBREÉ, Marion e LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris, J.C.Lattès, 1990.
- BARATA, Alexandre M. *Luzes e sombras: a ação dos pedreiros-livres brasileiros (1870-1910)*. Rio, Dissertação de Mestrado, UFF/ICHF/CEG, 1992.
- BARBERIS, Daniela. *Indivíduo e personalidade na psicologia fisiológica francesa do final do séc.XIX*. Rio, Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1992.
- BARBOSA, Luiz. *Serviços de assistência no Rio de Janeiro*. Rio, Typ. Ao Luzeiro, 1908.
- BARROS, Jacintho e SALLES, Miguel. *Hysteria e Crime*. Rio, Imprensa Nacional, 1912 (originalmente, Biblioteca do "Boletim Policial").
- BARROS, R. S. M. de. A ilustração brasileira e a idéia de universidade. In: *História e Filosofia da Educação*, Bol. nº 241, USP, 1959.
- BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. In: *Archives de Sociologie des Religions*, nº 24, 1967.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. S. Paulo, Pioneira, 1971 [1960].
- BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Hausmann tropical. A renovação urbana da cidade do Rio no início do séc.XX*. Rio, Sec. Mun. de Cultura, Turismo e Esportes, 1990.
- BEZERRA de MENEZES, A. *A loucura sob novo prisma - estudo psíquico fisiológico*. Rio, FEB, 1989.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda. In: *Umbanda e Política - Cadernos do ISER*, nº 18. Rio, Marco Zero/ISER, 1985.
- BORGES, Dain. Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940. In: *Journal of Latin American Studies*, nº25, 1993.
- BOTTINI, Rodolfo. O poder médico e a relação com outras práticas de cura. Relatório de Pesquisa, Dpto. de Medicina Preventiva e Social/UNICAMP, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. Langage et pouvoir symbolique. In: _____. *Ce que parler veut dire - L'economie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das classes. In: _____. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel; Rio, Bertrand, 1989.
- BRASIL. *Assistência pública e privada no Rio de Janeiro. História e estatística*. Rio, Typ. do "Anuario do Brasil", 1922.
- BRETAS, Marcos L. *A guerra das ruas; Povo e polícia na cidade do Rio*. Rio, Dissertação de Mestrado, IUPERJ, 1988.
- BROWN, Diana. *Umbanda: politics of an urban religious movement*. Tese de Doutorado, 1974.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *Umbanda e Política - Cadernos do ISER*, nº 18. Rio, Marco Zero/ISER, 1985.
- CALDAS, Mirandolino. A Hygiene Mental no Brasil. In: *Archivos Brasileiros de Hygiene Mental*. Ano III, nº 3, 1930.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. S. Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

- CARNEIRO, Édison. *Negros bantos. Notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio, Civilização Brasileira, 1981 [1937].
- CARRARA, Sérgio. *Crime e loucura: o aparecimento do Manicômio Judiciário na passagem do século*. Rio, Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1988.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: Bingemer, M.C. (org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*. S.Paulo, Loyola, 1992.
- CARVALHO, José Munilo de. *Os Bestializados - a República que não foi*. S.Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- CARVALHO, José Munilo de. *A Formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. S.Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- CASTELLAN, Ivonne. *Le Spiritisme*. Paris, PUF, 1959 [1954].
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio, Zahar, 1983.
- CIRNE, Leopoldo. *Antichristo, Senhor do Mundo*. Rio, 1935.
- CONAN DOYLE. *História do Espiritismo*. S. Paulo, Pensamento, s/d. [1926]
- CONNIFF, Michael L. Voluntary associations in Rio (1870-1945). In: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.17, nº 1, 1975.
- CONTINS, Márcia. *O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Rio, Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1983.
- CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Márcio. "O caso da Pomba-Gira": religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e sociedade. In: *Religião e Sociedade*, nº 11/1, 1985.
- CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. S.Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1982.
- COSTA, Jurandir F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio, Graal, 1979.
- COSTA, Jurandir F. *História da psiquiatria no Brasil*. Rio, Campus, 1980.
- COSTA, Nilson do Rosário. *Estado e políticas de saúde pública (1889-1930)*. Rio, Dissertação de Mestrado, IUPERJ, 1983.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio, Guanabara Koogan, 1991.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: o Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio, Bertrand, 1994a.
- DAMAZIO, Sylvia F. Um pouco da história do Espiritismo no Rio de Janeiro. In: *Textos de Trabalho* (Fundação Casa de Rui Barbosa), nº 1, 1994b.
- DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. In: *Religião e Sociedade*, nº 8, 1982.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio, Graal, 1988.
- DROOGERS, André. O Brasil é paciente: cura política num grupo espírita. In: *Religião e Sociedade*, nº 16/1-2, 1992.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Uma inquirição histórica sobre a perturbação moderna. In: _____. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio, Zahar/CNPq, 1986.
- FAJARDO, Francisco. *Tratado de Hypnotismo*. Rio, 1896.
- FEB. *Memória histórica do espiritismo*. Rio, Typ. Besnard Frères, 1904.
- FEB. *Livro do Centenário da comemoração de Allan Kardec*. Rio, FEB, 1907a.
- FEB. *As curas espíritas perante a lei*. Rio, FEB, 1907b.
- FEB. *Esboço histórico da Federação Espírita Brasileira*. Rio, FEB, 1912.
- FEB. *Organização Federativa do Espiritismo*. Rio, FEB, 1947.

- FERNANDES, Rubem César. "Religiões populares": uma visão parcial da literatura recente. In: *BIB*, nº18, 1984.
- FERNANDES, Rubem César. *Censo Institucional Evangélico - 1992*. Rio, ISER, 1992.
- FOUCAULT, Michel (org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei, minha mãe, minha irmã e meu irmão...* Rio, Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio, Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio, Forense-Universitária, 1986.
- FRANCO da ROCHA. *Esboço de psiquiatria forense*. S.Paulo, Typ. Laemmert, 1904.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio, José Olympio, 1977.
- FRÓES, A. de Lima. *O espiritismo e a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro*. Pelotas, s/e, 1928.
- FRY, P. Feijoada e "Soul Food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: _____. *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio, Zahar, 1982a.
- FRY, P. Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In: Vogt, C. (org.). *Caminhos cruzados*. S.Paulo, Brasiliense, 1982b.
- FRY, Peter. Prefácio. In: Dantas, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio, Graal, 1988.
- FRY, Peter e CARRARA, Sérgio. As vicissitudes do liberalismo no direito criminal brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol.1, nº2, 1986.
- GAMA, Cláudio Pimentel. *O espírito da Medicina - médicos e espíritas em conflito*. Rio, Dissertação de Mestrado, IFCS/UFRJ, 1992.
- GARCIA, Basileu. *Instituições de Direito Penal*. S.Paulo, Max Limonad, 1954.
- GIUMBELLI, Emerson. *Saúde e religião: o discurso médico sobre o "espiritismo"*. Trabalho apresentado no XVIII Encontro da ANPOCS, Caxambu, 1994.
- GODOY, Paulo Alves. *Grandes vultos do Espiritismo*. S.Paulo, FEESP, 1981.
- GOLDMAN, Marcio. O visível mundo do espiritismo. In: *Anuário Antropológico*, 83. Rio, Tempo Brasileiro, 1984.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: *Religião e Sociedade*, nº 12/1, 1985.
- GOLDMAN, Marcio. *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Levy-Bruhl*. Rio, UFRJ/Gripho, 1994.
- GREENFIELD, Sidney. O corpo como uma casca descartável: as cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das curas espirituais. In: *Religião e Sociedade*, nº 16/1-2, 1992.
- HESS, David. *Spirits and science in Brazil: an anthropological interpretation of religion and ideology*. Tese de Doutorado, Cornell University, 1987a.
- HESS, David. The many rooms of Spiritism in Brazil. In: *Luso-Brazilian Review*. XXIV,2, 1987b.
- HESS, David. O Espiritismo e as ciências. In: *Religião e Sociedade*, nº 14/3, 1987c.
- HIRST, Paul. Is it rational to reject relativism? In: Overing, J. (ed.). *Reason and Morality*. London, Tavistock Pub., 1985.
- IMBASSAHY, Carlos. *O Espiritismo à luz dos fatos*. Rio, FEB, 1935.
- IMBASSAHY, Carlos. *A mediunidade e a lei*. Rio, FEB, 1943.
- IYDA, Massako. *Cem anos de saúde pública. A cidadania negada*. S.Paulo, UNESP, 1994.
- JOÃO do RIO. *As Religiões no Rio*. Rio, Garnier, 1906.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Rio, FEB, 1992 [1857].
- KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns*. Rio, FEB, 1978 [1861].
- KARDEC, Allan. *A gênese, os milagres, as predições segundo o Espiritismo*. Rio, FEB, 1979 [1868].

- KLOPPENBURG, Boaventura. *O espiritismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1960.
- LEAL de SOUZA. *No mundo dos espíritos (inquérito de A Noite)*. Rio, Oficinas de A Noite, 1925.
- LUZ, Madel. *Medicina e ordem política brasileira: políticas e instituições de saúde (1850-1930)*. Rio, Graal, 1982.
- LUZ, Madel. História político institucional da homeopatia no Brasil: a implantação (1840-1859). In: *Textos para Discussão*. UFRJ, IFCS, nº6, 1986.
- MACHADO, Roberto; LOUREIRO, Angela; LUZ, Rogério; MURICY, Kátia. *Danação da norma. Medicina social e a constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio, Graal, 1978.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo*. Rio, Antares, 1983.
- MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. In: *Religião e Sociedade*, nº 13/1, 1986.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio, Arquivo Nacional, 1992 [1988].
- MAURITY SANTOS, José Alves. *Terapêutica científica e charlatanismo*. Rio, Typ. do Jornal do Commercio, 1911.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: as práticas mágico-terapêuticas na Umbanda*. S.Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1983.
- MOREIRA, Nicolau Joaquim. *Rápidas considerações sobre o maravilhoso, o charlatanismo e o exercício ilegal da medicina e da farmácia*. Rio, Typ. de M.Barreto, Mendes Campos & Cia., 1862.
- MULLER, Filinto. As forças religiosas, no Brasil - do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas (1938). In: *Arquivo Pessoal F.Muller*, CPDOC/FGV.
- NEEDEL, Jeffrey. *Belle Epoque Tropical*. S.Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. Liberdade profissional em medicina. In: *Revista Médica de São Paulo*, 1899.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros da Bahia*. Rio, Civ. Brasileira, 1935 [1896].
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Collectividades anormais*. Rio, Civ. Brasileira, 1939 [1890 - 1901].
- NINA RODRIGUES, Raimundo. Sobrevivências religiosas. In: _____. *Os africanos no Brasil*. S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1945 [1905].
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PICK, Daniel. *Faces of degeneration. A European disorder, 1848-1918*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- PIMENTEL, Oscar dos Santos. *Em torno do espiritismo*. Tese, Faculdade de Medicina/RJ, 1919.
- PORTO, Ângela. *As artimanhas de esculápio: crença ou ciência no saber médico*. Rio, Dissertação de Mestrado, ICHF/UFF, 1985.
- PORTO, Ângela. A assistência médica aos escravos no Rio de Janeiro: o tratamento homeopático. In: *Papéis Avulsos* (publicação da Fundação Casa de Rui Barbosa), nº 7, 1988.
- RAMOS, Arthur. O problema psychologico do curandeirismo. Trabalho apresentado no 1º Congresso Médico Sindicalista. In: *Brasil Médico*, nº 42, 1931.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio, Civilização Brasileira, 1940 [1934].
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1946 [1937].
- RENSHAW, J. Park. *A sociological analysis of Spiritism in Brazil*. Dissertation presented to the Graduate Council of the Univ. of Florida, 1969.
- RENSHAW, J. Park. *Rising with the spirits: Spiritism and Umbanda as related to social mobility in industrializing Brazil*. American Anthropological Association, 1975.
- RENSHAW, J. Park. *Spiritism in Brazil: cultural legitimation of deviant religious movements*. Atlanta, mimeo., 1976.
- RIBEIRO, Guillon (org.). *Trabalhos do Grupo Ismael*. Rio, FEB, 1941.

- RIBEIRO, Leonídio e CAMPOS, Murilo de. *O espiritismo no Brasil*. S. Paulo, Cia. Editora Nacional, 1931.
- RIBEIRO, Leonídio. Exercício da profissão médica. In: _____. *De médico a criminalista*. Rio, Livraria São José, 1967.
- RIBEIRO, Leonídio. Curandeirismo. In: _____. *Memórias de um médico legista*. Rio, Sul Americana, 1975.
- ROPA, Daniela. *Análise dos discursos psiquiátricos: o discurso psicológico*. Rio, Dissertação de Mestrado, UERJ/IMS, 1982.
- ROXO, Henrique. Higiene Mental. In: *Archivos Brasileiros de Higiene Mental*. Ano I, nº 2, 1925.
- ROXO, Henrique. Delírio episódico dos degenerados. In: *Brazil-Médico*, XL, Vol.1, nº 19, 1926.
- ROXO, Henrique. Problemas de Higiene Mental. In: *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Ano XI, nº 1 a 4, 1938.
- ROXO, Henrique. Delírio espírita episódico. In: _____. *Manual de Psiquiatria*. Rio, Guanabara, 1946 [1938].
- SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. S. Paulo, Cia. das Letras, 1990 [1978].
- SCHRITZMEYER, Ana Lucia. *Sortilégio de saberes. Curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, PPGAS/FFLCH/USP, 1994.
- SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. S. Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. S. Paulo, Duas Cidades, 1977.
- SEIBLITZ, Zélia M. de Lossio e. *Dentro de um ponto riscado - estudo de um centro espírita na Zona Norte do Rio de Janeiro*. Rio, Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1979.
- SEIBLITZ, Zélia M. de Lossio e. A gira profana. In: Umbanda e Política - *Cadernos do ISER*, nº 18. Rio, Marco Zero/ISER, 1985.
- SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina. Mentes insanas em corpos rebeldes*. S. Paulo, Brasiliense, 1984.
- SILVA, Balbino R. da. *Hipnotismo e sugestão no Brasil*. Tese, Faculdade de Medicina/RJ, 1901.
- SILVADO, Jayme. A liberdade espiritual e o exercício da Medicina. In: *União Médica*, RJ, 1890.
- SOARES, Brito. *Vida e obra de Bezerra de Menezes*. Rio, FEB, 1963.
- SOARES, Luiz Eduardo. O autor e seu duplo. In: *Religião e Sociedade*, nº 4, 1979.
- SWARTZ, Marc, TURNER, Victor e TUDEN, Arthur. Introduction. In: Swartz, M. (ed.). *Local level politics*. Chicago, Aldine, 1968.
- VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 31, 1991.
- VELHO, Yvonne. *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio, Zahar, 1975.
- VIVEIROS DE CASTRO, Francisco José. *Questões de Direito Penal*. Rio, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1900.
- WANTUIL, Zeus. *Grandes espíritos do Brasil*. Rio, FEB, 1969.
- WARREN Jr., Donald. Spiritism in Brazil. In: *Journal of Inter-American Studies*, vol X, 1968a.
- WARREN Jr., Donald. Portuguese roots of Brazilian Spiritism. In: *Luso-Brazilian Review*, vol. V, nº 2, 1968b.
- WARREN Jr., Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. In: *Religião e Sociedade*, nº 11/3, 1984.
- WARREN Jr., Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do séc. XIX. In: *Religião e Sociedade*, nº 13/1, 1986.
- XAVIER DE OLIVEIRA. *Espiritismo e loucura, contribuição ao estudo do factor religioso em psiquiatria*. Rio, A Coelho Branco Filho Editor, 1931.
- XAVIER, Francisco C. (psicografia). *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*. Rio, FEB, 1938.