

**O imaginário místico e amalgamador de religiosidades
brasileiras e a exegese científica do espiritismo francês: da
inserção da doutrina espírita no Império à construção de sua
legitimação religiosa no limiar da República**

The mystical and amalgamator imaginary of Brazilian religiosities and the scientific exegesis of the French Spiritism: from the insertion of the Spiritist doctrine in the Empire to the building of its religious legitimacy on the threshold of the Republic

*Adriana Gomes**

Resumo

O espiritismo kardequiano quando divulgado no Brasil, inicialmente na Bahia, emanava reformas que julgava-se necessárias ao catolicismo. Não havia intenção de rompimento com a Santa Sé. No entanto, a Igreja Católica não aceitava essa interpretação. A partir de então, ocorreram uma série de disputas simbólicas entre os representantes do catolicismo e da Doutrina Espírita no país, sobretudo na capital, Rio de Janeiro, através dos periódicos *O Apóstolo*, representando a Igreja Católica, e o *Reformador*, representando o movimento espírita. Com o advento da República e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890, os espíritas passaram a buscar legitimidade de suas práticas como sendo religiosas, também, para o Estado. Para tanto, o movimento espírita começou a alastrar-se por campos de atuação da Igreja Católica, através da ação da caridade, vislumbrando sair do caso de desordem pública defendendo o direito constitucional de liberdade de culto e de consciência.

Palavras-Chaves: Espiritismo; Igreja Católica; Disputas simbólicas.

Abstract

Kardecian Spiritism, upon its dissemination in Brazil, initially in Bahia, put forward some reforms considered necessary to the Catholicism. There was no intention of breaking with the Holy See. However, the Catholic Church did not accept this interpretation. From that time on, a series of symbolic disputes took place between the representatives of Catholicism and Spiritism in the country, especially at its capital, Rio de Janeiro, through the newspapers *O Apóstolo*, representing the Catholic Church, and the *Reformador*, representing the Spiritist movement. With the advent of the Republic and the criminalization of Spiritism in the Brazilian Criminal Code of 1890, spiritists began to seek legitimacy for their practices as religious also before the State. Thus, the Spiritist movement began to spread across fields of activity of the Catholic Church, through charity actions, intending to stay out of the case of public disorder by defending the constitutional right of freedom of religion and conscience.

Keywords: Spiritism; Catholic Church; Symbolic Dispute.

* Mestranda no Curso de Pós-Graduação em História da UERJ e professora da rede pública estadual do Rio de Janeiro. Email: adriana.gomesrj@hotmail.com

O espiritismo kardequiano foi uma religião surgida nos tempos modernos, caracterizada por ser predominantemente urbana. Inicialmente, no Brasil, uma religião de letrados, alcançando as camadas médias gradativamente, em que a leitura e a escrita ocuparam e ainda ocupam lugar central na experiência social de seus adeptos.

Uma religião que, em sua origem histórica, nem mesmo se desejaria religiosa, percebendo a si mesma como eminentemente *racional*, afirmando a existência de evidências irrefutáveis acerca da existência dos espíritos e sua atuação no *mundo visível*, enfatizando a possibilidade de exercício do *livre-arbítrio* como um de seus valores centrais (Cavalcanti, 2006, p. 170).

O encontro e a convivência do espiritismo kardequiano francês com matrizes culturais diversas existentes em território brasileiro, o influenciou e possibilitou a sua manifestação como mais uma matriz religiosa, porém com uma identidade própria no Brasil. Essa situação foi propiciada porque o imaginário político e sagrado dos brasileiros permitiram a penetração da doutrina espírita e dela fizeram uma “releitura”, a partir das matrizes religiosas já presentes no país.

As práticas e as representações do espiritismo já eram intensamente vividas no Brasil. Os sistemas simbólicos de crenças em espíritos já emanavam em outras religiosidades preexistentes em território nacional. Esses sistemas simbólicos e imaginários introduzidos no país não eram autônomos, isolados e nem foram impostos. Eles estavam relacionados a uma realidade social intensamente vivida. Como afirmou o Girardet, “quanto mais um mito ganha amplitude, mais se estende por um largo espaço cronológico e se prolonga na memória coletiva” (Girardet, 1987, p. 82).

A inserção do espiritismo no Brasil, sob um olhar “culturalista”, mítico e amalgamador de religiosidades, se imiscui por essa memória coletiva, ressaltada por Girardet, que se perpassa no tempo. As práticas do espiritismo com seus esquemas simbólicos de pensamento se incorporaram nas consciências individuais de uma parcela da sociedade brasileira, sobretudo nos intelectuais, como se fossem naturais. Havia partilhas de símbolos místicos já inerentes ao universo religioso dessa parcela da sociedade, que foram somatizados ao desejo de ser “moderno” e possuidor de um “espírito científico”, que a doutrina espírita emanava.

Desde o período colonial o universo das imaginações místicas eram pungentes no Brasil. Os ameríndios com as suas crenças no sobrenatural e no poder das forças da natureza. Os africanos e descendentes com os seus rituais mágicos e cultos aos seus deuses. Os portugueses com a exaltação ao sebastianismo, aguardando o retorno do rei (Machado, 1996, p. 23-25). E ainda amalgamando a essas místicas, se tornaram presentes nesse cenário, dentre outras crenças, a judaica e a cigana.

Nesse desconcertante labirinto que constitui a realidade mítica (Girardet, 1987, p. 18), particularmente a brasileira, se adentrou na sociedade e no universo religioso brasileiro, na segunda metade do século XIX, o espiritismo kardequiano. As suas ideias doutrinárias não causaram estranheza no Brasil.

A prática sociocultural brasileira do sincretismo religioso, que propicia o amálgama e a possibilidade de se permear e transitar por diversos campos religiosos, foi um dos fatores que contribuiu para a inserção da doutrina codificada por Kardec. Como afirmou Girardet, “os mitos políticos imbricam-se, interpenetram-se e perdem-se por vezes um no outro” (Girardet, 1987, p. 15).

Vale ressaltar que, a doutrina espírita por ter uma origem europeia, proporcionava às elites intelectuais e políticas do país a sensação de proximidade com o mundo europeu. Com isso, trazia consigo a esperança e credulidade na inevitável possibilidade do Brasil chegar um dia no mesmo nível de progresso (Schwarcz, 2008, p. 34). A doutrina, oriunda da França, conseguia unir a crença nos espíritos, já inerente à prática cultural religiosa brasileira, com a modernidade, cientificidade e a “civildade” da Europa.

A Igreja Católica no Brasil, oficial do Império, era envolvida nessa ocasião em práticas e crenças que coadunavam com a religiosidade popular. A mentalidade mítica e supersticiosa eram presentes no cotidiano da Igreja Católica.

Quando o catolicismo se consolidou como religião na Europa, grande parte dos símbolos, das ideias religiosas e ritos pagãos se agregaram às suas práticas. E no Brasil, essas práticas ainda sofreram mais interpenetrações com as influências religiosas dos povos indígenas e dos africanos.

De acordo com Thomas Ewbank¹, na Igreja de Santo Antônio, na capital do Império, a coadunação das crenças e costumes de diversas matrizes

religiosas, expunha de forma clarividente as imbricações religiosas, sobretudo com os ritos pagãos da antiguidade.

Vivenciando uma procissão católica, Ewbank descreveu a forma como os eclesiásticos exploravam o que era para ele a ignorância e o misticismo dos populares.

Soam as trombetas e surge um enxame de homens vestidos de alva, seguidos por um pálio regular, sob o qual estão os padres e monges barbeados; um deles está levando o ostentório contendo a hóstia. À medida que se aproxima, o povo se ajoelha; as tropas, como uma só pessoa, caem de joelhos e não ousam levantar-se até que se tenha passado. Mais anjos, irmandades e candeias aparecem, e finalmente as tropas fazem evoluções e reúnem-se atrás da procissão. O todo está agora em movimento. A banda toca, e ao som dela, os soldados marcham e seus corpos oscilam como se estivessem embriagados. O movimento se impõe a todos. [...] O crepúsculo ainda não tinha caído e todas as candeias se acenderam como por magia [...] (Ewbank, 1973, p. 160).

O comércio e o uso de amuletos eram práticas cotidianas. Segundo Ewbank, a utilização de imagens, a realização de rituais místicos para solucionar problemas do dia a dia era um costume corrente nas tradições africanas e também católicas. O uso de talismãs e similares para a obtenção da sorte e cura também eram práticas comuns. O imaginário popular se confundia e intercambiava-se entre as matrizes religiosas.

Usado por ambos os sexos e por todas as idades, os amuletos da Igreja defendem de mau-olhado, apartam da casa demônios e detêm o curso natural das coisas quando desfavoráveis, hoje como antigamente quando a ignorância e a credulidade dominavam o mundo. [...] Podem ser divididos em laicos e religiosos, mas quer uns quer outros, são de qualquer modo tidos como sagrados, pois que os de origem pagã podem ser bentos. A Igreja, com as melhores intenções, mas levada por uma política equívoca, logo sancionou estas coisas, acrescentando-as cada vez mais. Seus templos constituem mercados para elas e seus ministros grandes negociantes. Poderoso e pode-se dizer que proveitoso meio de manter o domínio sobre os pobres de espírito [...]. Em todas as festas, os amuletos constituem um artigo fundamental da mercadoria eclesiástica. [...] Tive a oportunidade de examinar uma menor, uma estreita fita vermelha, abençoada e mandada por um padre ao seu portador no dia seguinte da festa do santo. Era usada para combater dor de cabeça, de dente e outras dores. Bastava colocá-la nas partes afligidas e dizia-se que realmente as removia. Os amuletos agem [...] por despertar esperanças, receios e a fé dos sugestionáveis [...] (Ewbank, 1973, p. 185).

A anuência da Igreja Católica às práticas mágico-religiosas contribuiu, de certa forma, para que o curandeirismo fosse tolerado e utilizado cotidianamente como um recurso à cura dos males. Thomas Ewbank relatou que um membro da própria Igreja Católica recorria a práticas curandeiras para a obtenção da cura. A Igreja não refutava e nem anulava essas crenças, pelo contrário as endossava.

Meu amigo, o vigário, tem há muito tempo um rapaz com uma perna ferida, e que vem resistindo a todas as formas de tratamento. Como último recurso, ele foi consultar uma feiticeira preta. Esta ergueu uma fumaça de ervas secas, disse qualquer coisa sobre a ferida, fez movimentos como se erguesse os lábios para cima, pôs na chaga uma cataplasma de erva, mandou-o para casa e dentro de uma semana se restabelecia. Outro jovem escravo tinha um pé doente; nada parecia fazer-lhe bem, e, finalmente, seu senhor mandou-o visitar uma feiticeira negra, que falou com ele, fez alguns sinais, ungiu-o com óleo, cobriu-o com um cataplasma, e poucos dias após curava-o (Ewbank, 1973, p. 189).

No entanto, de acordo com o Ewbank, quando essas práticas de feitiçaria dos africanos eram correlacionadas com atos de rebeldia às suas condições de escravos na sociedade ou, então, atingiam os interesses dos proprietários de escravos, comprometendo a manutenção da ordem pública, o Departamento de Polícia agia e reprimia os feiticeiros e os seus rituais.

Fomos ontem à Repartição de Polícia para ver a tralha de um feiticeiro africano que acaba de ser preso. Havia o bastante para encher uma carroça. Uma grande jarra, escondida por saias, constituía o corpo do ídolo principal: dois outros menores eram de madeira, com braços articulados, os rostos e as cabeças besuntadas de sangue e penas, sendo para tal necessária uma galinha dada pelos consulentes; pinças de ferro e facas de pedra, usados como instrumentos de sacrifício; chifres de cabras, presas de marfim, esqueleto de cabeça de animais, uma fileira de maxilares, pequenas caixas de terra colorida, matracas, uma palmatória, molhos de ervas (um deles de arruda), o barrete e a capa escarlate do mágico, e a cortina atrás da qual ele representava o papel de ventríloquo quando evocava os espíritos e com eles conversava. Sendo escravo – um astuto negro Mina – deverá ser açoitado. A justiça diz que a tralha de um feiticeiro é conhecida como *Candomblé*, e que tais indivíduos, com suas práticas, roubam aos escravos suas pequenas economias, estimulando-os igualmente a roubarem seus amos. Além de fornecer pós inócuos como poções para despertar amor e fazer com que recebam melhor tratamento por parte dos senhores, ele às vezes dão vidro moído e outras substâncias nocivas para serem postas na comida dos patrões (Ewbank, 1973, p. 390).

Outro viajante, o francês Charles Expilly observou como as imagens dos santos eram tratadas com doçura ou zanga, de acordo com os desejos cumpridos ou não. As imagens eram até colocadas de castigo, quando os santos não realizavam o que se almejava. O fetichismo era uma prática no catolicismo popular brasileiro. O “homem da sciencia” no XIX, o médico Nina Rodrigues², chegou a afirmar que a população brasileira era puramente fetichista, ainda mesmo na afirmação de suas crenças católicas.

Contudo, nem todos os brasileiros aceitavam esse catolicismo emaranhado de credices e ritos místicos. Parcela considerável de intelectuais, sobretudo dos centros urbanos, lamentavam as ignorâncias, superstições e ilusões que a Igreja Católica insuflava no Brasil. Esses intelectuais defendiam uma espécie de catolicismo esclarecido. José Bonifácio era um desses intelectuais que defendiam as práticas católicas voltadas para a moral e de cunho educativo no país. Ele compreendia que os brasileiros “têm mais devoção que virtude” (Dolhnikoff, 1998, p. 101), e que o catolicismo praticado no Brasil era uma “religião sem moral, pundonor, sem honradez” (Dolhnikoff, 1998, p. 101).

Para esses brasileiros abastados na sociedade, a Igreja Católica havia se transformado num passatempo social. Ser católico era, em certa medida, um mecanismo de inserção social e um meio de ajustamento. Distante do que deveria ser o seu papel enquanto instituição agregadora espiritual e moral.

Nesse contexto de questionamentos do catolicismo e em meio às imbricações religiosas, que o espiritismo começou a permear o imaginário do brasileiro. O seu discurso mítico “não dependeu do imprevisto, nem do arbitrário” (Girardet, 1987, p. 17), a imaginação coletiva facilitava a sua infiltração no seio da sociedade.

Sendo o sincretismo religioso uma das práticas culturais do Brasil, era previsível que o espiritismo codificado na França sofresse adaptações como um mecanismo natural para a sua aceitação, e posteriormente, legitimação em território brasileiro. Na França, embora o espiritismo tivesse conotações morais, sua doutrina se constituiu a partir de procedimentos supostamente experimentais, capazes de explicar racionalmente certos fenômenos. Já no Brasil, essa complementaridade sofreu certo rompimento. O aspecto religioso predominou em detrimento do aspecto científico (Giumbelli, 1997, p. 65-66). Tornou-se dominante o misticismo e a religiosidade. Como afirmou Cândido

Procópio Camargo (1973, p. 112), a “tradição cultural brasileira” se caracteriza como “impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade”.

Bernardo Lewgoy (2006, p. 217-219) citou, num de seus artigos, que os franceses Marion Aubrée e François Laplantine ao compararem o espiritismo brasileiro com o espiritismo francês, ressaltaram que o brasileiro enfatiza o “relacional”, ou seja, a busca por respostas e conforto pessoal através de “espíritos familiares”. Já o espiritismo francês a intenção era mais “individualista”, as comunicações recaíam a “espíritos desconhecidos”. Isso direciona a hipótese de que o espiritismo no Brasil tenha assimilado hábitos católicos, dando outras significações. Os pedidos de preces a “encarnados” e “desencarnados”, de irradiação aos lares ou aos familiares, já eram realidade nos centros espíritas desde o XIX. Essas práticas têm como referências os hábitos católicos de pedidos de oração, missas de ação de graças e pelas almas dos falecidos.

Esse deslocamento e trânsito de certos preceitos doutrinários envolvem um “ato criativo”, como defendeu a Sandra Jacqueline Stoll “de uma particularidade cultural histórica de ideias e práticas concebidas com pretensão de universalidade, dá ao espiritismo no Brasil uma versão original e não um produto menor, adulterado ou desviante” (Stoll, 2002, p. 5). A essa interpretação particular das práticas espíritas, que Stoll denominou de “espiritismo à brasileira” (Stoll, 2004, p. 27).

No Brasil, o primeiro núcleo de estudos espíritas foi criado na Bahia em 1865, cujo nome era “Grupo Familiar do Espiritismo” e teve como fundador o jornalista Luiz Olímpio Telles de Menezes, que também criou o primeiro periódico espírita do Brasil, *O Echo d’Além Túmulo*, em 1869.

O periódico *O Echo d’Além Túmulo* procurava divulgar os princípios básicos da Doutrina Espírita, salientando sempre que além da boa vontade de querer seguir o espiritismo, era necessário sempre um estudo longo e sério para realmente compreendê-lo. O editor, e também seu fundador, considerava o jornal o monitor do espiritismo no Brasil³. As mensagens publicadas no periódico buscavam uma associação com o catolicismo, sinalizando que no país o espiritismo teria uma identidade própria. Ser espírita não era motivo para deixar de ser católico. Era uma filosofia de vida, uma conduta moral, que podia conviver, nesse momento, perfeitamente com o catolicismo. Eram comuns

publicações que fizessem menções à Igreja Católica, sem pretensões de embate, muito pelo contrário.

O dia 17 de setembro de 1865 marcará uma época feliz em nossa vida e também o deverá ser nos fatos do espiritismo no Brasil. [...] tivemos a inefável felicidade de receber a primeira comunicação espírita no Brasil; tendo, depois, muitas outras tido lograr em presença de amigos nossos e de pessoas notáveis por sua circunspecção e no saber católico, como somos, de nascimento e de crença, do que assaz nos congratulamos [...] (*Echo D'Além Túmulo*, 1869, p. 5).

Na primeira manifestação do Brasil, o espírito, dizendo ser o “Anjo de Deus”, e ter jurado em nome da Sagrada Maria Santíssima. Começou a dar testemunho não equívoco da sublimidade da Religião Católica (*Echo D'Além Túmulo*, 1869, p. 5).

O dito espírito “Anjo de Deus”, supracitado em mensagem publicada no mesmo periódico, endossou a harmonização com a Igreja Católica. Sinalizando qual deveria ser a intenção dos espíritas em relação à doutrina no Brasil: “Os padres, quando veem um incrédulo, fazem todo o possível para que ele se batize, assim também o espiritismo faz com que todos se cheguem à Religião Católica que é verdadeira religião de Deus” (*Echo D'Além Túmulo*, 1869, p. 6).

Essa tentativa do movimento espírita baiano em harmonizar-se com a Igreja Católica nesse momento inicial, foi merecedor de críticas por parte do próprio Allan Kardec. Nessa ocasião, o codificador da doutrina espírita publicava mensalmente na França a *Revista Espírita*. Kardec que já havia anunciado em publicação anterior o surgimento de um periódico em língua portuguesa, *O Echo D'Além Túmulo*, fez questão de traduzir para o francês a primeira edição desse jornal para que os leitores se inteirassem das discussões acerca do espiritismo no Brasil, sem deixar de felicitar a iniciativa de Telles de Menezes, denominando-a de “corajosa”. No entanto, quando o jornal brasileiro discutia o espiritismo enquanto religião, Kardec apontou algumas apreciações desfavoráveis. Os baianos estavam tentando imbricar o catolicismo com o espiritismo. Posição refutada pelo codificador da doutrina espírita.

Com efeito, é preciso grande coragem de opinião para criar num país refratário como o Brasil um órgão destinado a popularizar os nossos ensinamentos. A clareza e a concisão do estilo, a elevação dos sentimentos ali expressos, são para nós uma garantia de sucesso dessa nova publicação. A introdução e a análise que o Sr. Luiz Olympio faz, do modo pelo qual os espíritos nos revelam a sua existência, parecem-nos bastante satisfatórias. Outras passagens, referindo-se mais especialmente às questões religiosas

dão-nos ocasião para algumas reflexões críticas. Para nós, o espiritismo não deve tender para nenhuma forma religiosa determinada. Ele é e deve continuar como uma filosofia de tolerante e progressiva, abrindo seus braços para todos os deserdados, seja qual for a nacionalidade e a convicção que pertençam. Não ignoramos que o caráter e a crença daqueles a quem se dirige o *Echo D'Além Túmulo* devam levar o Sr. Luiz Olympio a manejar certas susceptibilidades. Mas acreditamos, por experiência, que a melhor maneira de conciliar todos os interesses consiste em evitar tratar de questões que a cada um cabe resolver, e empenhar-se em popularizar os grandes ensinamentos que encontram eco simpático em todos os corações chamados ao batismo da regeneração e ao progresso infinito (Revista Espírita, 1869, p. 474-475)

Contudo, mesmo com a tentativa dos espíritas baianos de buscarem uma sincronia com o catolicismo, isso não isentou o espiritismo de perseguições por parte da Igreja Católica, que não pensava em harmonização e convivência, sobretudo após o crescimento considerável dos adeptos da doutrina kardequiana na província.

Telles de Menezes, com o objetivo de conseguir mais adeptos ao espiritismo, traduziu para o português o livro *Filosofia Espiritualista*. Até então o acesso à doutrina era através de livros escritos em francês. Essa atitude fez a Igreja Católica se manifestar. Ela percebeu que uma divulgação maior das ideias espíritas somadas à mística da Bahia, possibilitaria uma disseminação intensa da doutrina codificada por Kardec. Em represália, o Arcebispo baiano D. Manuel Joaquim da Silveira redigiu uma Pastoral, divulgada de 25 de julho de 1867, cujos temas centrais eram a censura e a necessidade de combater o espiritismo.

Nesta Capital publicou-se um pequeno livro com o título *Filosofia Espiritualista* – o Espiritismo – cujas perniciosas doutrinas, contra toda a expectativa, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio público, e no interesse da vossa salvação, amados Filhos. Nós julgamos conveniente dirigir-vos esta Carta Pastoral, para prevenir-vos contra os principais erros que contém esse pequeno livro, e contra as superstições, que segundo as doutrinas nele contidas se estão praticando, como se nos tem informado, e do que já não é possível duvidar (Machado, 1996, p. 90-91).

Esse episódio iniciou a perseguição ao espiritismo na Bahia, sobretudo ao líder Telles de Menezes. Essa ocorrência acabou gerando polêmica em torno do que estabelecia a Constituição do Império. O artigo 5 dizia: “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras

religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”⁴. O artigo 179, § 5º, completava: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública”⁵.

Assim o espiritismo ou qualquer outro credo, que não fosse católico, não tinha o seu direito político e civil assegurado. No entanto, a Constituição de 1824 nada mencionava sobre a censura à divulgação de ideias religiosas, o proselitismo e a conversão de brasileiros a outros credos.

E como a constituição só permitia a perseguição por motivos religiosos se houvesse desrespeito à religião do Estado, os baianos que não afrontavam e nem desrespeitavam o catolicismo, muito pelo contrário, não viam motivos para perseguições. Mesmo assim, a Igreja continuou com sucessivos embates.

Muitos adeptos do espiritismo, mesmo com o respaldo da lei, se desgastaram com a situação e a exposição contra a Igreja. O esmorecimento passou a pairar na Bahia e o movimento em defesa do espiritismo se esvaziou.

Enquanto ocorriam os embates entre a Igreja e os espíritas na Bahia, o espiritismo ganhava impulso na capital política do Império. Em 1879, Telles de Menezes transferiu-se para o Rio de Janeiro a fim de continuar a divulgar a doutrina espírita, onde os rumos do movimento foram bem distintos.

Na ocasião, o Rio de Janeiro fazia parte dos projetos políticos de construção de um país moderno e civilizado. A capital do Império era interpretada como a “caixa de ressonância da política nacional” (Rodrigues, 2002, p. 14). A imagem veiculada à cidade do Rio de Janeiro era de progresso e de um lugar onde os grandes acontecimentos históricos ocorriam. Era o local que determinava a mudança que ecoava para as demais regiões do país. Havia uma mobilização para que a capital fosse forjada como um ideal de hegemonia.

O Rio de Janeiro encarnou a concepção de ser um espaço do progresso e da ordem, ainda que na realidade estivesse muito distante de ter essas características. A cidade não era moderna, mas também não poderia mais ser identificada como colonial. Estava muito distante do que se entendia como modernidade em uma cidade da Europa. Todavia, fato é que a cidade havia sofrido uma adaptação à sua nova faceta, sobretudo após a Proclamação da República quando se tornou a capital federal.

Com as mudanças ocorridas no espaço urbano em virtude das adaptações da cidade à modernidade, surgiram novas formas de relacionamento social. Os hábitos da população da cidade, sobretudo da elite intelectual, foram se alterando, assim como o comportamento social dos cariocas. Essas mudanças de hábitos e comportamentos, com a civilidade da cidade, acentuaram e tornaram mais perceptíveis as diversidades e as diferenças sociais, que, por sua vez, já existiam na capital.

O Rio de Janeiro “civilizou-se”, mas a maioria dos seus habitantes não usufruía dessa modernidade. Os conflitos sociais chegaram à dimensão política. Os segmentos sociais menos favorecidos da cidade começaram a “compreender a civilidade” através da ação da polícia, que passou a exercer mais do que nunca o papel de instituição que representava a ordem, sobretudo, com ações preventivas estabelecendo normas de conduta e convivência numa cidade civilizada.

Ainda como capital da Corte, o Rio de Janeiro, lugar de mudanças e civilidade aos olhos do Brasil, se consagrou também como um lugar onde as ideias circulavam. A cidade, com o vislumbre de ser cosmopolita, possibilitava a interação entre as culturas diferenciadas. Essas culturas, por sua vez, eram assimiladas e reinventadas pela população carioca. As novidades contribuíram para a formação cultural da cidade que ia sintetizando-as, na medida em que essas mesmas novidades eram apropriadas.

Não obstante, a cidade do Rio de Janeiro queria ser inserida no mundo das ideias ocidentais, sobretudo a francesa. Essa inserção não se daria somente por intermédio da cultura e pela concepção de civilidade, acrescentou-se a isso a valorização do progresso científico. “A articulação da ideia de civilização com a ideia de progresso técnico-científico na cidade, se fazia sentir nos debates presentes no Rio de Janeiro” (Azevedo, 2002, p. 59).

O Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX, reforçou a ideia de centralidade quando os intelectuais do país passaram a se sentir atraídos pelos debates, produções, acontecimentos culturais, políticos e científicos ocorridos na capital.

A partir das reflexões sobre a cidade do Rio de Janeiro, torna-se mais clara a receptividade positiva, de parte dos intelectuais da cidade, em aceitar e divulgar a doutrina de origem francesa: o espiritismo.

Antes da codificação da doutrina espírita ser concretizada na França, em 1857, os jornais do Rio de Janeiro noticiavam as “últimas novidades” da Europa, e dentre essas novidades, os fenômenos ocorridos nas ditas “mesas girantes e falantes”, mesmo sem ter ainda uma explicação plausível sobre os acontecimentos.

Não há neste momento uma reunião na Alemanha na qual não se fale da nova importação americana *The moving table*, e não se experimente mais de uma vez o fenômeno, parecendo-me que a sua descrição poderá interessar os seus leitores, passo a referir o que vi. Importa pouco a madeira de que a mesa deve ser feita, basta que seja de forma oval e pouco pesada, para se tornar rápida a execução da experiência.

Sentadas cinco pessoas pelo menos à roda da mesa, põem as mãos sobre ela e formam uma cadeia, colocando o dedo mínimo da mão direita sobre o dedo mínimo da mão esquerda da pessoa que fica à direita (...) Começa a notar-se na mesa um movimento de ondeação que se transforma em movimento de rotação assaz rápido (...) Agora, quanto à maneira porque este fenômeno se explica, nada sei (Jornal do Commercio, 1853, p. 1).

As ideias do espiritismo começaram a atrair os intelectuais da cidade do Rio de Janeiro, porque sua proposta assumia uma visão teleológica da história, indissociável da lei de progresso contínuo. A doutrina espírita defendia o aprimoramento do indivíduo, e este ocorreria de forma contínua. E não só do indivíduo, a sociedade toda também tomaria esse caminho “naturalmente”. Todos estariam em processo de constante evolução.

Além dessas questões evolucionistas, que se assemelhavam a algumas propostas do positivismo, havia outros fatores favoráveis para que o espiritismo atraísse os intelectuais da cidade. A doutrina preestabelecia a união entre espírito e matéria, o sobrenatural com o natural, a revelação divina com a experimentação científica, a conservação da ordem com a utopia social. A proposta do espiritismo era buscar sempre a conciliação em todas as esferas da vida, inclusive, como uma atitude política. Era um “princípio epistemológico” da doutrina (Isaia, 2008, p. 149).

O espiritismo se dissociava das ideias revolucionárias que se disseminaram pelo mundo no século XIX. A luta de classes, a insubordinação, a rebeldia, a ausência do Estado e do poder, a luta armada, barricadas, revoluções, dentre outras discussões e acontecimentos correntes do século XIX, eram refutadas pela doutrina espírita. A conciliação era a bandeira a ser defendida.

Essa união de fatores associados com a ideia de que o espiritismo era uma doutrina que unia variadas vertentes – filosófica, científica e moral (religiosa) –, além de sua origem francesa, foram o alicerce para que a sua aceitabilidade fosse progressiva na capital da Corte. Tanto que foi através da cientificidade que a doutrina espírita se propagou pelo Rio de Janeiro no momento inicial. A cientificidade foi a sustentação para que as demais vertentes se tornassem receptivas, afinal era a modernidade francesa na cidade.

[...] a filiação aos ideais iluministas, o reconhecimento de leis mantenedoras da ordem cósmica, perfeitamente perceptíveis pelo homem, fazia com que o espiritismo encarasse a pesquisa científica como aliada no afã de comprovar a veracidade da revelação divina. Apresentando-se como a ‘terceira revelação’, sucessora da mosaica e da cristã, a obra da codificação espírita defendia a pesquisa científica como caminho necessário para o reconhecimento da divindade (Isaia, 2008, p. 149).

A imprensa contribuiu muito para a divulgação da cientificidade da doutrina espírita na capital. De uma forma geral, o desenvolvimento da imprensa na segunda metade do século XIX, possibilitou que os periódicos ganhassem um *status* de porta-voz da população carioca. Os jornais aliaram-se às diversas manifestações populares, especialmente as queixas da população.

Os periódicos foram agentes de destaque na construção moderna da cidade do Rio de Janeiro. Nas grandes manchetes, nas novidades e, sobretudo, na formação de opiniões a respeito de quase tudo que efervescia na cidade. A ideia de que a capital do país era “letrada” e “ilustrada” estava nos planos civilizatórios para o Rio de Janeiro.

A vida cultural na capital da Corte transformou as livrarias em locais de sociabilidade em que ocorriam discussões de ideias políticas, científicas e sociais. Criou-se um estilo de vida mais europeizado e menos colonial. Dentre essas discussões, estavam envolvidas questões referentes à causa abolicionista, republicana, às ideias do positivismo, do socialismo, do anarquismo e do espiritismo.

A Editora Garnier em sintonia com as discussões que emanavam na cidade e com as notícias divulgadas nos periódicos, não tardou em acrescentar ao seu catálogo obras sobre o espiritismo e o magnetismo, “tão ao gosto da época por provocar curiosidade” (Dutra, 2010, p. 85).

No momento inicial em que o espiritismo era discutido em reuniões privadas, em cafés e livrarias, a Igreja Católica não se sentiu afrontada com as ideias da doutrina espírita. A Igreja as interpretava como mais um modismo da capital e, portanto, não as combateu como havia ocorrido no Bahia.

No entanto, a partir de 1875 o movimento espírita no Rio de Janeiro começou a criar inquietudes na Igreja Católica. Sobretudo quando o Dr. Joaquim Travassos, secretário geral do Grupo Confúcio, que foi o grupo pioneiro de estudos espíritas no Rio de Janeiro e o segundo do país, traduziu do francês para o português as obras da codificação kardequiana – *Livro dos Espíritos*, *Livro dos Médiuns* e *O Céu e o Inferno*, que foram publicados pela Garnier. Em 1876, a Livraria Garnier também publicou o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, igualmente traduzido por Travassos. Segundo Sylvia Damazio (1994, p. 103), os livros da codificação foram reeditados inúmeras vezes pela Garnier. Essa atitude contribuiu para que a propagação da doutrina espírita pela Corte se intensificasse.

Na virada do século, as obras que norteavam “sobre o espiritismo, metafísica, cristianismo e vida além-túmulo” (Bessone, 1999, p. 96) continuavam cada vez mais a ganhar espaço, incluindo-se até na “biblioteca filosófica” da Laemmert. Demonstrando que havia uma demanda de leitores para esse tipo de literatura.

Com a maior divulgação da doutrina espírita, impulsionada também pela publicação dos livros da codificação kardequiana para o português, a Igreja Católica iniciou de forma mais ostensiva o seu embate com o movimento espírita, sobretudo quando observou que o espiritismo estava se infiltrando nos meios sociais e políticos. Para tanto, utilizou o seu periódico *O Apóstolo*, radicalizando a sua oposição ao movimento. O espiritismo para o poder religioso, a Igreja Católica, foi feito heresia (Giumbelli, 1997, p. 36).

S. Ex. mostrou [referindo-se ao sermão proferido pelo bispo na quinta-feira santa] como não precisamos de outro Senhor e outro mestre senão Jesus Christo; e, portanto, repelimos esses mestres da heresia com Lutero, Calvino, Conte [sic], Allan Kardec, e por conseguinte, o protestantismo, o positivismo e o espiritismo (O Apóstolo, 1883, p. 2).

Esse periódico começou a circular no Rio de Janeiro a partir de 1866 e continuou a ser publicado até a virada do século. O jornal católico teve certa relevância para a imprensa carioca. O cônego José Gonçalves Ferreira redigia-o de forma destemida. Os assuntos por ele tratados eram bem diversificados, que perpassavam até por questões políticas polêmicas.

Através desse periódico, a Igreja Católica começou o seu embate com o movimento espírita. O seu intuito era tentar dar ao espiritismo no Rio de Janeiro, o mesmo rumo que havia tomado na Bahia: o enfraquecimento e o esvaziamento. Para tanto, o jornal não poupava palavras hostis para atingir os seus objetivos, intensificando o embate.

Eis o maior dos absurdos e a maior prova do quanto é perigoso o espiritismo em uma sociedade moralizada. Nem o paganismo perdera nesse ponto a ideia da justiça de Deus. Faça-se desaparecer da consciência do povo a ideia da justiça de Deus, que também desaparecerá o da moralidade, ordem, respeito, honra e todas as virtudes. Voltaremos ao maometismo, e veremos os homens se prepararem para o seu permitido céu (O Apóstolo, 1883, p. 1).

Cada vez mais deve-se temer o espiritismo e suas consequências perigosas e redobrar os cuidados dos pais sobre os filhos, para que não se contaminem com esses erros que se acobertam com o manto da ciência e pretendem fazer caminho por entre a sociedade atual e penetrar no seio familiar! (O Apóstolo, 1883, p. 2).

Diante dos sucessivos ataques da Igreja Católica, que persistia em enfraquecer o movimento espírita, o fotógrafo Augusto Elias da Silva, adepto da doutrina kardequiana, criou uma revista espírita no Rio de Janeiro: o *Reformador*, em janeiro de 1883. Foi uma iniciativa própria com o intuito de divulgar a doutrina e ir para o embate com a Igreja.

O periódico, inicialmente, não estava atrelado a nenhuma instituição, órgão ou centro espírita específico. Era uma revista de propriedade particular e mantida com os recursos próprios de Elias da Silva.

A tiragem do *Reformador* era pequena nessa ocasião, cerca de trezentos a quatrocentos exemplares. As assinaturas não excediam a duzentas. Como boa parte das edições era distribuída gratuitamente, não conseguia cobrir as despesas de confecção.

No seu primeiro ano de circulação, o *Reformador* tinha como principais abordagens a publicação dos princípios filosóficos e científicos do espiritismo. A cientificidade e a filosofia eram priorizadas em detrimento das discussões religiosas. Na revista havia uma seção para que fossem publicados artigos filosóficos, científicos, literários, enfim, que nortegassem com mais veemência a doutrina espírita para o seu aspecto científico.

Em 1884, O *Reformador* passou a ser atrelado à Federação Espírita Brasileira (FEB), da qual tratarei adiante. Dessa forma, os custos e a responsabilidade do periódico espírita não ficariam mais ao encargo de Elias da Silva. Mesmo com a mudança, a nova redação do *Reformador* manteria o trabalho que era realizado por seu redator fundador, comprometendo-se a “não realizar nenhuma alteração nos rumos dos trabalhos, por considerá-la desnecessária” (*Reformador*, 1884, p. 1). O periódico continuou 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” (Giumbelli, 1997, p. 63).

Enquanto ocorriam essas mudanças burocráticas, os embates com a Igreja Católica continuavam. Uma das propostas do *Reformador*, que era combater os ataques da Igreja, fez-se presente nessa ocasião.

O Apóstolo não conhece a lei da evolução natural, por isso não distingue os períodos evolutivos que a humanidade já percorreu [...] e mais infeliz ainda, se é possível, foi a ilustrada redação, patenteando a sua intolerância e ... porque não direi ... cegueira, em matéria de liberdade de consciência [...] (*Reformador*, 1883, p. 3).

Sobre a intolerância, tradicionalismo e atitudes retrógradas da Igreja Católica, o *Reformador* reafirmava a posição progressiva dos espíritas.

O espiritismo, porém, é soberanamente transigente com todas as épocas; ele investiga, e só anda de par com as leis naturais; quanto mais caminhar a humanidade, tanto mais também ele andar. Ele amolda-se, portanto, a todas as transições; ele é, pois, essencialmente progressivo (*Reformador*, 1887, p. 3).

Nessa ocasião, os espíritas somaram forças com sanitaristas, médicos, que traziam propostas modernizadoras através da construção de cemitérios públicos. A defesa da secularização dos cemitérios para assegurar a saúde pública tinha a

cientificidade como fundamento, que as partes envolvidas convergiam nesse momento em nome da ciência. No entanto, após a Proclamação da República, num outro contexto histórico, os aliados desse momento se transformaram em adversários. Os médicos e os sanitaristas, a partir de então, começaram a entender as práticas espíritas como curandeiras, e também, de exercício ilegal da medicina.

Os confrontos entre católicos e espíritas nos anos finais do Império, utilizando os periódicos *O Apóstolo* e o *Reformador*, denotam a luta constante dos espíritas em busca de espaço numa sociedade em que o catolicismo era a religião hegemônica e as teorias evolucionistas eram dominantes nas esferas científicas e intelectuais. As práticas espíritas nesse contexto, se situavam na interseção das vertentes religiosas e intelectual-científicas.

Essa leitura fundamenta-se nos pressupostos teóricos e metodológicos de Pierre Bourdieu, que defendeu a existência de campos científicos, religiosos, políticos, intelectuais e artísticos. Nesses campos existe, internamente, uma “luta pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo” (Bourdieu, 2004, p. 119). O campo enfatiza a dimensão dos conflitos e os jogadores fazem usos de estratégias, buscando definir regras que determinam o que é legítimo.

Para ser um participante de um campo, é preciso compartilhar certos objetos sociais daquele espaço, além de estar imbuído de valores, saberes específicos, enfim, de símbolos reconhecíveis pelo agente autorizado desse campo. Para um novo agente social se inserir em qualquer um dos campos supracitados, ele deve acumular bens simbólicos em diferentes lutas para ser reconhecido como mais um dos jogadores. Para Bourdieu, a legitimação é concedida por determinado agente social, situado numa posição superior hierarquicamente, que possui a capacidade de falar agir de maneira autorizada e com autoridade (Ortiz, 1983, p. 122-125).

Sob esse pressuposto teórico de Bourdieu, compreende-se que os espíritas assumiram a posição de um novo jogador em busca de reconhecimento na sociedade brasileira. Eram embates para a obtenção da legitimidade no espaço público e social das práticas espíritas. Como os espíritas defendiam uma doutrina que se definia como um sistema científico, filosófico e moral, seus embates foram nos campos científico, intelectual e religioso.

Além das questões científicas, filosóficas e religiosas, vale ressaltar que o *Reformador* também abordava assuntos que estavam em pauta relacionados à política do país no final do século XIX: a causa abolicionista e a causa republicana. No entanto, como o espiritismo tinha como bandeira a conciliação, as ideias defendidas no periódico estavam cerceadas aos limites permitidos à ação pública balizados na concessão do regime monárquico e da religião oficial do país. A Federação Espírita Brasileira agiu de forma cautelosa ao tentar abordar os assuntos que efervesciam na capital do Império.

Mesmo o espiritismo francês tendo como premissas básicas a defesa da igualdade entre os seres humanos, a defesa à cidadania e da ordem republicana como uma leitura para a ideia de progresso linear até a plenitude, procurando integrar o campo religioso e intelectual a uma proposta moderna e cientificista, a postura dos membros da FEB foi de “conciliar a pureza doutrinária com os limites consentidos pela estrutura do poder imperial” (Isaia, 2012, p. 109).

Em relação à abolição da escravatura, o posicionamento do *Reformador* era condenar a reificação da vida humana e defender a necessidade de ser oferecida escolarização aos afro-brasileiros, para que esses se tornassem “civilizados”. A escolarização dos libertos era de suma importância para que eles não se tornassem uma ameaça ao convívio social.

A mudança de regime no país era discutida no *Reformador* como se esse processo fosse inevitável de acontecer. Tendo a história, de acordo com o periódico, um processo linear e progressivo, o Brasil estaria “caminhando” para a Proclamação da República naturalmente. Sob esse prisma, a transição de regime de governo ocorreria sem a necessidade de embates e de processos revolucionários.

A Federação Espírita Brasileira defendeu a premissa que a “lei do progresso” viabilizaria as mudanças políticas e sociais no país. A razão prevaleceria e seria a base que, inevitavelmente, conduziria às transformações. De acordo com Artur César Isaia, o posicionamento da FEB nesse período “assumia muitas vezes uma linguagem codificada, alegórica, tentando, subliminarmente, criar um imaginário onde se opunham os pares: monarquia-catolicismo-atraso *versus* república-espiritismo-progresso” (Isaia, 2012, p. 110). A leitura espírita da república, nesse sentido, era como se o regime fosse redentor e superior.

Sob esse olhar, fica evidente o posicionamento favorável e de elogios do *Reformador* aos defensores das ideias do positivismo no Brasil. A FEB identificava os positivistas como aliados na luta contra o catolicismo, assim como, nas concepções intelectuais que convergiam na crença do progresso inevitável. Como publicou o periódico: “O Comtismo ou positivismo moderno é um protesto enérgico contra a intolerância da religião Católica Romana e as obtusas e autocientíficas interpretações dadas por esta aos sublimes e simples ensinamentos do grande filósofo de Nazaré” (*Reformador*, 1888, p. 2).

Com o advento da Proclamação da República, a FEB mostrou-se colaboradora na nova ordem instituída pelo Governo Provisório. A mudança de regime foi saudada como a entrada do Brasil num estágio superior de vida. Os agentes sociais que viabilizaram o novo regime haviam cumprido e atestado a “lei do progresso contínuo”. Nessa concepção defendida pela FEB, a Proclamação da República foi “providencial e não causal, decreto de Deus e não dos homens, simples instrumentos da vontade suprema” (*Reformador*, 1889, p. 1).

Ao seu ponto, vale ressaltar outra similitude entre o discurso espírita e o positivismo nesse momento na história que está em discussão: o papel regenerador e pedagógico da elite intelectual letrada do país. Nessa ocasião a FEB defendeu que os intelectuais deveriam assumir um papel pedagógico com os “menos favorecidos” na sociedade, conduzindo-os ao esclarecimento, através do conhecimento, sobretudo, da lei do progresso natural. Essa proposta pedagógica defendida pelos espíritas não foi, porém, criada em virtude do momento que o país vivenciava. O próprio Kardec defendeu que “por toda a parte a ideia espírita começa na classe esclarecida e média, parte alguma começa pela classe inferior e ignorante”⁶.

Para Lewgoy (2000), essa prática incentivada pelos espíritas de valorização da leitura, sobretudo do Pentateuco espírita, para a aprendizagem da doutrina, tem associação ao louvor à cultura letrada. Partindo desse pressuposto, compreendo também, que essa prática de incentivo à leitura acabou se tornando o início de um processo para a construção identitária dos espíritas.

O *Reformador*, apesar de sua abordagem científica, defendia a proposta de integração entre as correntes espíritas divergentes⁷, para que juntas pudessem confrontar-se com a Igreja Católica e possibilitar a representação dos espíritas no espaço público e social do Rio de Janeiro. Para tanto, foi proposta uma sociedade

que congregaria as diferentes correntes através da criação de um programa misto de administração, de forma que todos os grupos convergissem em defesa do espiritismo ou dos espiritismos. Essa sociedade com pretensões convergentes foi criada em 1884 com a denominação pretensiosa de Federação Espírita Brasileira. Ao afirmar ser ela pretensiosa, faço referência às dificuldades de se obter uma convergência doutrinária entre os espíritas da capital do país, que dirá no Brasil como um todo. Além disso, dos quarenta sócios fundadores da entidade, “apenas três constavam como pertencendo a outras províncias que não o Rio de Janeiro” (Giumbelli, 1997, p. 64).

A criação da Federação Espírita Brasileira, no entanto, foi justificada no *Reformador* como uma representação do movimento espírita com o objetivo de exercer a “propaganda ativa do espiritismo pela imprensa e por conferências públicas” (Reformador, 1884, p. 1).

Dentre as contribuições que a Federação Espírita Brasileira proporcionou ao movimento espírita, nesse momento de divergências entre as correntes, foi significativa a organização de uma série de conferências públicas sobre o espiritismo, divulgadas com entusiasmo no *Reformador*. Essas conferências deram ao movimento espírita uma boa visibilidade na sociedade carioca, que até então era muito restrita. Foram proferidas vinte e três conferências entre os anos de 1885 e 1887 (Giumbelli, 1997, p. 64). Tais conferências foram consideradas vias de acesso aos não-espíritas, para conhecerem as concepções e orientações gerais da doutrina kardequiana.

Outro passo importante dado pelo movimento espírita na tentativa de conciliação de suas práticas foi o convite firmado em 1889 ao político e médico Bezerra de Menezes para presidir a Federação Espírita Brasileira. Com esse propósito, ele convocou em março em 1889 o Primeiro Congresso Espírita, com a intenção de aproximar todas as correntes do espiritismo. Cerca de $\frac{3}{4}$ dos grupos existentes no Rio de Janeiro, que correspondiam a vinte e quatro grupos, compareceram ao congresso (Damazio, 1994, p. 119).

Bezerra de Menezes não integrou o grupo de sócio-fundadores da FEB. Só se declarou espírita em 1886 (Damazio, 1994, p. 118). Ele era defensor da corrente mística e não conseguia compreender como alguns espíritas só se interessavam pelas “comunicações com o além” ou mesmo só se interessam pela filosofia espírita sem a orientação evangélica.

Com a persistência das divergências e dissidências, Bezerra de Menezes decidiu deixar a presidência da FEB no final do ano de 1889 com uma sensação de fracasso, pois não havia conseguido congregar os espíritas.

Dias da Cruz passou, então, a presidir a FEB. E como se já não bastassem as graves divergências internas no movimento espírita e os ataques sucessivos da Igreja Católica, em 1890, na ocasião da criação do Código Penal Republicano, o movimento recebeu um golpe: a criminalização do espiritismo, como crime contra a tranquilidade pública, inserido no capítulo II dos crimes contra a saúde pública⁸.

A partir de então, apesar das divergências, os espíritas precisaram buscar pontos de convergência em seus discursos para saírem da situação a que foram inseridos no regime republicano: caso de desordem pública. Na esfera pública, o movimento espírita teve que lutar para buscar a sua legitimação. E como a doutrina se definia como um sistema filosófico e científico com consequências morais, o movimento espírita teve que se confrontar tanto no campo científico quanto no campo religioso, procurando os “trunfos necessários para dominar nesse jogo” (Bourdieu, 2004, p. 119) de disputas simbólicas. Com a criminalização do espiritismo, o movimento espírita que já era um ‘perigo’ para os olhos da Igreja Católica, um ‘fenômeno’ para os adeptos da ciência, além de uma ‘notícia’ para os jornais, passou a ser, também, um ‘crime’ para o poder judiciário, uma ‘doença’ para os médicos e um ‘problema’ para os policiais.

Em 1895, Bezerra de Menezes retomou a gestão da Federação Espírita Brasileira com a proposta de intensificar um ponto de interseção que buscasse a unificação entre os espíritas e retirar o espiritismo da situação a qual foi inserido. Para tanto, sinalizou a prática da caridade como seu ponto de interseção (Damazio, 1994, p. 127-129).

No entanto, o ponto de interseção sinalizado por Bezerra de Menezes não deu fim às querelas entre os espíritas. O assistencialismo para um grupo era uma forma mascarada de infiltrar práticas católicas na doutrina, que deveria ter a sua filosofia e cientificidade num plano de destaque. A priorização à assistência negligenciaria esses aspectos ao segundo plano, pela carência de uma política de atendimento à saúde pública na época (Lewgoy, 2006, p. 209).

A prática da caridade espírita, através do assistencialismo, possibilitou a viabilidade do espiritismo kardequiano atuar em campos de segmentos sociais desfavoráveis, dentre os quais possuía uma dificuldade grande de penetração. Tornou-se uma possibilidade para os centros espíritas exercerem as suas atividades inclusive no campo da saúde, como uma prática da caridade. E em nome da assistência aos necessitados, através da “prática gratuita e desinteressada de ajuda ao pobre” (Montero, 2006, p. 59), construir o espaço do espiritismo na sociedade civil em nome do “código cristão de caridade” (Montero, 2006, p. 59).

O espiritismo impresso no Brasil, em sua inserção no seio da sociedade brasileira, era visto como uma espécie de reforma necessária ao catolicismo. Porém, os embates com a Igreja Católica e com o Estado, no advento da República, foram posicionando-o, gradativamente, como uma religião.

Para tanto, o espiritismo brasileiro foi adquirindo características específicas, sobretudo, apropriadas do catolicismo. Era necessário que, socialmente, suas práticas fossem consideradas legítimas. Dessa forma, o espiritismo passaria a ser reconhecido como um culto religioso e, portanto, estaria inserido na legalidade constitucional da liberdade religiosa e de consciência preconizadas pelo nascente regime.

Referências

- AZEVEDO, André Nunes. A capitalidade do Rio de Janeiro: um exercício de reflexão histórica. In: AZEVEDO, André Nunes (org.). *Capital e Capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- BESSONE, Tânia. *Palácios de destinos cruzados: biblioteca, homens e livros no Rio de Janeiro 1870-1920*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- CASTRO, Maria Laura Viveiros. A vida e morte no Espiritismo Kardecista. *Religião e Sociedade*, vol. 24, n. 1, Rio de Janeiro, 2004.
- DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

- DOLHNIKOFF, Mirian. (org.). *Projetos para o Brasil/José Bonifácio de Andrade e Silva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DUTRA, Eliana. Leituras de Além Mar: a Editora Garnier e a aventura editorial no Brasil. In: BRAGANÇA, Aníbal; ABREU, Márcia (orgs.). *Impresso no Brasil: dois séculos de livros brasileiros*. São Paulo: UNESP, 2010.
- EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ISAIA, Artur César. Espiritismo: religião, ciência e modernidade. In: MANOEL, Ivan Aparecido; ANDRADE, Solange Ramos de (orgs.). *Identidades religiosas*. São Paulo: UNESP, 2008.
- _____. A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: UNESP, 2012.
- KARDEC, Alan. *Oevres posthume*. Paris: Vermet, 1988.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um discurso antropológico sobre a cultura espírita e oralidade no espiritismo kardecista*. São Paulo: USP, 2000.
- _____. O sincretismo invisível: um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur César (org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Publicações Lachâtre, 1996.
- MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, 2006.
- ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- RODRIGUES, Antônio Edmilson M. Em algum lugar do passado: cultura e história na cidade do Rio de Janeiro. In: AZEVEDO, André Nunes (org.). *Capital e capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- SCHWARCZ, Lília M. “O Espetáculo das raças”: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SILVA, Eliane Moura. *O Espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 1999.
- _____. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, vol. 45, n. 2, São Paulo, 2002.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: EDUSP/Orion, 2004.

Periódicos

Jornal do Commercio

Jornal Echo D'Além Túmulo

Jornal O Apóstolo

Revista Espírita

Revista Reformador

¹ Thomas Ewbank foi um viajante inglês radicado nos Estados Unidos, considerado um homem ilustrado e de origem protestante, que em sua estada no Rio de Janeiro durante a segunda metade do século XIX, relatou com o seu olhar cético o cotidiano dos habitantes da cidade, sobretudo o comportamento do clero, os ritos e festas religiosas em seu livro intitulado *A Vida no Brasil*.

² Nina Rodrigues teve uma atuação política e acadêmica que muito contribuiu para a constituição de um campo institucional reservado à Medicina Legal (em seus entrecruzamentos com a Medicina, o Direito, a Psiquiatria e a Antropologia) e, de outro, para a problematização das relações raciais no Brasil.

³ Originalmente foi grafado “monitor D’O spiritismo n-o Brazil”.

⁴ *Coleção de leis do Brasil*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Fragmento do discurso proferido por Kardec, em 1862, em sua cidade Natal, Lyon, publicado no livro *Voyage Spirite*.

⁷ Segundo Sylvia Damazio (1994, 105), o primeiro grupo espírita do Rio de Janeiro, o Grupo Confúcio, começou a apresentar correntes espíritas distintas, que suscitaram uma celeuma no movimento espírita: a corrente dos “espiritistas puros”, que direcionavam os seus estudos privilegiando a parte científica e filosófica da obra de Kardec. Esta vertente da doutrina espírita estava contida no *Livro dos Espíritos* e no *Livro dos Médiuns*. As ideias do cristianismo enfatizadas nas demais obras de Kardec foram refutadas. Outra corrente doutrinária foi denominada de “científica”, os seus defensores privilegiavam a parte experimental, a ocorrência dos ditos fenômenos. Essa corrente só considerava o *Livro dos Espíritos* da codificação kardequiana. Já a terceira corrente surgida no Grupo Confúcio foi a “mística”. Ela considerava todo o pentateuco de Kardec, sobretudo o *Evangelho Segundo o Espiritismo*. A orientação que essa corrente defendia era de cunho evangélico, isto é, interpretava a doutrina espírita como uma religião.

⁸ Algumas práticas espíritas foram criminalizadas nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. Sobretudo no artigo 157, que discorreu: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1^a Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2^o Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles”.

Recebido em 25/09/2011, revisado em 29/07/2012, aceito para publicação em 01/10/2012.