

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**CARLOS ALBERTO DE CARVALHO NETTO**

**ENTRE A MESA E A CRUZ:**

Discursos sobre espiritismo no Maranhão no limiar do século XX.

São Luís  
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**CARLOS ALBERTO DE CARVALHO NETTO**

**ENTRE A MESA E A CRUZ:**

Discursos sobre espiritismo no Maranhão no limiar do século XX.

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão para a obtenção do título de Mestre em História Social.  
Orientador: Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi

São Luís  
2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Carvalho Netto, Carlos Alberto de.

Entre a mesa e a cruz: Discursos sobre espiritismo no Maranhão no limiar do século XX / Carlos Alberto de Carvalho Netto. - 2017.

142 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi.  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

1. Ciência. 2. Espiritismo. 3. Religião. I. Santirocchi, Prof. Dr. Ítalo Domingos. II. Título.

**CARLOS ALBERTO DE CARVALHO NETTO**

**ENTRE A MESA E A CRUZ:**

Discursos sobre espiritismo no Maranhão no limiar do século XX.

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Adroaldo José Silva Almeida  
Instituto Federal do Maranhão

## **AGRADECIMENTOS**

A meu orientador, prof. dr. Ítalo Domingos Santirocchi, pelos direcionamentos historiográficos.

À FAPEMA e ao PPGHIS-UFMA, pelo apoio institucional.

Ao Grupo de Pesquisa História e Religião, pelas discussões de cunho teórico.

A meus familiares e amigos, pelo auxílio e paciência.

## RESUMO

O espiritismo se apresenta sob três alcunhas principais: filosofia, religião e ciência; sua base identitária desde a codificação por Hippolyte Léon Denizard Rivail, vulgo Allan Kardec, intelectual francês que deu corpo doutrinário a um grupo de práticas e crenças espiritualistas em voga no século XIX. A identidade espírita se construiu na antítese entre dois conceitos: religião e ciência; o espiritismo seria o signo de conciliação entre ambos. Através da análise dos discursos de jornais e publicações maranhenses, entre as décadas de 1910 a 1930, ligados a grupos espíritas e à Igreja Católica, buscou-se abordar a construção e os usos dos conceitos de ciência e religião a partir do espiritismo, enquanto características legitimadoras da doutrina. Também, tentou-se perceber a evolução do termo espiritismo como conceito e sua posterior ressemantização, na intenção de contribuir para a compreensão da complexidade do cenário religioso brasileiro.

**Palavras-chave:** Espiritismo, ciência, religião.

## **ABSTRACT**

Spiritism comes under three main names: philosophy, religion, and science; its identity base since the codification by Hippolyte Leon Denizard Rivail, aka Allan Kardec, a French intellectual who gave doctrinal form to a group of practices and spiritualist beliefs in vogue in the nineteenth century. The Spiritist identity was built in the antithesis between two concepts: religion and science; Spiritism would be the sign of conciliation between the two. Through discourse analysis of newspapers and publications from Maranhão, between the 1910s and 1930s, linked to Spiritist groups and the Catholic Church, we sought to approach the construction and uses of concepts of science and religion from Spiritism, while legitimizing characteristics of doctrine. We also tried to understand the evolution of the term Spiritism as a concept and its subsequent resemantiation, in an attempt to contribute to the understanding of the complexity of the Brazilian religious scene.

**Keywords:** Spiritism, science, religion.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>2</b>	<b>ENTRE ESPIRITISMOS E ESPIRITUALISMOS: uma breve história do espiritismo</b> 16	
<b>2.1</b>	<b>O ambiente espiritualista na Europa oitocentista</b> .....	22
<b>2.2</b>	<b>Uma palavra nova para uma coisa nova</b> .....	24
2.2.1	<i>Denizard Rivail, homem do século XIX</i> .....	25
2.2.2	<i>Sobre as mesas girantes e a codificação</i> .....	26
<b>2.3</b>	<b>A formatação da palavra: o espiritismo no além-mar</b> .....	30
2.3.1	<i>O espiritismo no Brasil</i> .....	31
2.3.2	<i>O espiritismo no Maranhão</i> .....	33
<b>2.4</b>	<b>A disseminação da palavra: a imprensa espírita no Brasil</b> .....	40
2.4.1	<i>A imprensa espírita no Maranhão</i> .....	42
<b>3</b>	<b>ENTRE PALAVRAS E CONCEITOS: religião, ciência e reencarnação</b> .....	48
<b>3.1</b>	<b>Espiritismo e religião</b> .....	51
3.1.1	<i>A concepção espírita de religião</i> .....	53
<b>3.2</b>	<b>Espiritismo e ciência</b> .....	62
3.2.1	<i>Ciência como conceito espírita</i> .....	66
3.2.1.1	<i>Ciência no Livro dos Espíritos</i> .....	68
3.2.1.2	<i>Entre “científicos” e “místicos”</i> .....	70
<b>3.3</b>	<b>Espiritismo e reencarnação</b> .....	72
<b>4</b>	<b>ENTRE A MESA E A CRUZ: polêmicas religiosas e espiritismo</b> .....	84
<b>4.1</b>	<b>Riso D’Alma</b> .....	84
4.1.1	<i>Anticlericalismo</i> .....	87
4.1.2	<i>“Uma fábrica de loucos”</i> .....	91
<b>4.2</b>	<b>Pegureiro da Fé</b> .....	92
4.2.1	<i>Conflitos internos</i> .....	96
4.2.2	<i>Conferências polêmicas</i> .....	103
4.2.3	<i>Baixo Espiritismo</i> .....	110
<b>4.3</b>	<b>Um maravilhoso que não é divino</b> .....	114
4.3.1	<i>Páginas de combate</i> .....	120
<b>4.4</b>	<b>O espiritismo nada tem de espiritismo</b> .....	124
<b>4.5</b>	<i>Os três compadres</i> .....	126
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	135
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	140

## 1 INTRODUÇÃO

Uma ilustração de Allan Kardec envolta por uma névoa azulada, que forma seu busto em uma espécie de materialização ectoplásmica. À esquerda, uma chamada textual na qual se lê: “O professor francês Allan Kardec entrevistou espíritos para descobrir as leis que regem o mundo dos mortos. Mas foi no Brasil que um grupo de seguidores transformou seus escritos em uma nova religião.”<sup>1</sup>

Assim inicia o artigo “Uma religião bem brasileira”, publicado na revista mensal *Aventuras na História*, sobre a história do espiritismo na França e no Brasil. Segue a matéria com grandes chamadas como: “Kardec acreditava que os espíritos são tão reais quanto o mundo microscópico e as forças invisíveis da natureza, como a gravidade” ou “Kardec imaginava que o espiritismo fosse conduzido por um grupo de comandantes. Na Europa, a vertente científica sobressai” ou ainda “o Brasil dividiu-se entre místicos e científicos e acabou por adotar a versão religiosa da doutrina”<sup>2</sup>.

O teor do texto reflete suas chamadas. Entre informações sobre o percurso histórico do espiritismo, revela-se uma análise, que se adequa à leitura que se cristalizou no meio acadêmico, sobre a forma como a doutrina espírita, no Brasil, se diferenciou de sua contraparte francesa, uma disputa ideológica entre aqueles que consideravam o espiritismo uma ciência e aqueles que o adotavam como profissão de fé, como uma religião.

O embate entre espíritas “científicos” e espíritas “místicos” foi analisado por diversos estudos. A concordância entre eles é que, sim, o espiritismo brasileiro consolidou-se como uma religião, a parte os rumos que tomaria em sua terra natal, a França. Eis a grande diferença entre o espiritismo brasileiro e o francês. “Na Europa, venceram os partidários da tese de que os estudos do professor [Allan Kardec] tinham caráter científico”, continua o artigo da revista. “O Brasil viu a mesma divisão [...]. Mas foi o aspecto religioso do espiritismo que venceu. [...] o lado religioso funcionava melhor para uma população ligada a um cristianismo que, em geral, convivia tranquilamente com curandeiros, benzedeiros e cartomantes.”<sup>3</sup>

Contrapõe-se uma sociedade europeia secularizada a uma sociedade brasileira envolta no misticismo católico e afro-indígena, daí as diferentes facetas do espiritismo se tornarem hegemônicas singularmente entre França e Brasil. Um Brasil místico não teria o mesmo

---

<sup>1</sup> CORDEIRO, Tiago. “Uma religião bem brasileira.” *Aventuras na História*, nº 132 (julho 2014): 26-35; p. 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*; pp. 29, 33, 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*; pp. 33-34.

interesse em conclusões científicas acerca das formações ectoplásmicas e das forças magnéticas envolvidas nas manifestações mediúnicas, segundo tal leitura.

Tal qual os agentes em jogo, o saber acadêmico também fabricou suas construções discursivas sobre o espiritismo. Como cita Giumbelli<sup>4</sup>, as leituras sobre o espiritismo brasileiro se dividem em dois grupos distintos. Um que analisa o espiritismo sob uma óptica genética, compreendendo-o como uma deturpação do original francês, buscando neste uma forma ideal primordial da qual o espiritismo brasileiro se transmutou; outro que percebe esse espiritismo brasileiro como uma “reconstrução original do original”, observando-o através do prisma dos processos históricos que fundamentaram as dinâmicas internas, as apreensões, as reinterpretações e as reconstruções formuladas pelos intelectuais espíritas brasileiros.

A grande pergunta em todos esses trabalhos prevalece: o que é o espiritismo brasileiro? Uma deturpação? Uma fabricação discursiva? Uma religião? Para Aubrée e Laplantine, o espiritismo brasileiro é uma variação da forma de seu original francês. Variação que adotou os caracteres do misticismo típico da sociedade brasileira, o que explicaria a prevalência da tradição espírita mais religiosa em detrimento de sua faceta científica. Para estes autores, a configuração do espiritismo brasileiro fala mais sobre uma brasilidade religiosa que sobre um kardecismo. A distância conceitual entre a doutrina proposta por Kardec e o discurso que sua contraparte do outro lado do Atlântico tomou demonstra como a religiosidade brasileira estaria imbricada de um misticismo católico-indígena-africano.

Aubrée e Laplantine constroem o conceito de “espiritismo à brasileira” para explicar este desvio do espiritismo, por assim dizer, original. Para os autores franceses, o “espiritismo à brasileira” foge à sua forma pura por uma característica própria da cultura nacional em que se inseriu, uma cultura de mediação. Ao contrário da sociedade europeia, no Brasil não há dualidades bem definidas, mas se constituem sempre pelo “meio” que as reúne.

No Brasil, não há o branco e o negro, mas o branco, o negro e o índio. Não há o humano e o divino, mas o humano, o divino e os intermediários que são os santos. Não há o passado e o presente, mas o passado, o presente e a famosa saudade, que é a permanência do passado no presente. Não há um sim absoluto nem um não definitivo, mas entre o sim e o não, um muito frequente mais ou menos. Não há a terra e o céu, mas a terra, o céu e o céu que desce à terra. Não há os mortos e os vivos, mas os mortos, os vivos e os espíritos dos mortos que reencarnam. Não há enfim a alma e o corpo, mas a alma, o corpo e o médium que tenta reuni-los.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 67.

<sup>5</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; pp. 225-226.

Assim, nessa cultura de mediação, o espiritismo adquiriu um caráter profundamente religioso, sem espaço para a pretensa cientificidade dos espíritas franceses, a qual não teria tido uma expressão muito definida desde o berço. “O espiritismo à brasileira funda-se essencialmente na crença nas relações permanentes entre o mundo invisível e o visível”<sup>6</sup>, as relações entre o espiritual e o mundano já estariam presentes na cultura brasileira, para Aubrée e Laplantine seriam mesmos constitutivos essenciais dela, formando o que denominam de “cultura brasileira de espíritos”<sup>7</sup>. O espiritismo kardecista só trouxe uma roupagem europeia a ela, possibilitando sua aceitação nas camadas mais elitizadas.

Os dois autores trabalham com uma noção de distanciamento do espiritismo brasileiro de seu original francês, refletida na “dimensão fundamentalmente religiosa”<sup>8</sup> da doutrina abaixo do Equador. “A construção doutrinal elaborada por Kardec, que alia a ciência, a filosofia e a religião, é reinterpretada no Brasil em termos de ‘verdadeira obra cristã’ em cujo ‘estandarte’ estão inscritas estas palavras: ‘Deus, Cristo e Caridade’.”<sup>9</sup> O espiritismo brasileiro se apresentaria sob a forma de religião fundamentada numa fé racional, que tem sua cosmogonia baseada em fluidos, ondas e elétrons, ao mesmo tempo que toma como missão a propaganda do Evangelho cristão.

Para Giumbelli, em contrapartida, o espiritismo brasileiro se especifica por ser, à semelhança do Oriente de Said, como um “produto de certas elaborações discursivas associadas a determinadas práticas de intervenção social”.<sup>10</sup> Giumbelli foca nos discursos externos produzidos sobre o espiritismo, em especial o discurso médico que buscou explicá-lo e deslegitimá-lo. Ele viaja dos argumentos médicos que tentavam enquadrar o espiritismo como doença às teorizações das ciências sociais sobre o estatuto social e cultural do espiritismo no universo da religiosidade brasileira.

A leitura do espiritismo brasileiro enquanto uma continuidade da religiosidade característica de uma cultura nacional mística por excelência sustentaria análises genéticas<sup>11</sup>, uma vez que buscam originais e deturpações, colocados assim o espiritismo francês e o brasileiro respectivamente. Para o autor, o problema desse tipo de abordagem é, um, não

---

<sup>6</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 225.

<sup>7</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE; loc. cit.

<sup>8</sup> Ibid.; p. 212.

<sup>9</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE; loc. cit.

<sup>10</sup> GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais.” *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2 (USP), 1997: 31-82; p. 33.

<sup>11</sup> Id. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 67.

considerar variações sobre as tipologias criadas para entender o percurso histórico do espiritismo no Brasil, conformando-se em analisar os discursos espíritas a fim de classificá-los se “científicos” ou “religiosos”; e, dois, esse tipo de avaliação se baseia em critérios externos de oposição entre os conceitos de “ciência” e “religião”, “como se eles fossem capazes de designar territórios delimitados e universalmente definíveis da experiência humana”<sup>12</sup>.

E se é assim, o espiritismo brasileiro, tal como é abordado pela perspectiva aqui criticada, 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’.<sup>13</sup>

Giumbelli, entretanto, corrobora o caráter mais religioso do espiritismo no Brasil, e enfatiza o fato através de uma exposição de fatores externos, como as pressões sociais sofridas pelos adeptos no contexto da criminalização de suas práticas pelo Código Penal de 1891; sua gradual elaboração enquanto prática religiosa serviu, entre outras coisas, como artifício para sua sobrevivência, defendendo-se da ilicitude penal através do amparo da liberdade de culto, proferida pelo mesmo Código Penal.

O ponto fundamental de Giumbelli é demonstrar como essas construções sobre o espiritismo ajudaram na formulação de fronteiras de identidade entre os seus diversos tipos. Para ele, não há como falar em um único espiritismo brasileiro, uma vez que a palavra adotou um significado muito amplo. A noção da pluralidade se torna essencial ao se tentar compreender as diversas identidades que se utilizaram da alcunha de espiritismo. É nesse âmbito de disputa discursiva identitária, tanto interna aos espiritismos, quanto externa pelos discursos acadêmicos – médicos e sociológicos – que o espiritismo kardecista se formou enquanto religião, como resposta às intervenções legais que estes discursos permitiram.

Já Célia da Graça Arribas afirma que o espiritismo brasileiro se formou a partir das disputas ideológicas entre dois grupos principais: os espíritas que arrogavam para si um papel mais científico e aqueles que apresentavam um caráter mais religioso. Segundo Arribas, são estes últimos que, vencendo o jogo de legitimidades, viriam a elaborar os aspectos fundamentais que definiriam a identidade espírita no país a partir de um matiz mais religioso que sua contraparte francesa.

Para Arribas, o espiritismo se organiza enquanto religião a partir de dois níveis fundamentais: um teórico, que diz respeito à codificação e sistematização de seu credo

---

<sup>12</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 68.

<sup>13</sup> GIUMBELLI, Emerson; loc. cit.

religioso; e um institucional, que se refere à sua articulação burocrática como instituição religiosa. Para ela, esse processo de racionalização e formalização de um espiritismo religioso objetivou sua legitimação no ambiente da religiosidade brasileira, propondo ao espiritismo uma participação na formação da diversidade religiosa do país. Um entre outros processos semelhantes que articularam outras religiões recentes, a sistematização e a estruturação do espiritismo, no Brasil, acabou por compor o pluralismo religioso brasileiro<sup>14</sup>.

Para Arribas<sup>15</sup>, o espiritismo, enquanto religião, apresenta três características fundamentais. Um, elabora um tipo de salvação específica, baseada na transformação qualitativa de um *ethos* espírita, tomado como esquemas implícitos de ação e de apreciação, em uma ética kardecista, compreendida enquanto um conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas, responsáveis por delimitar a própria essência do ser espírita, como modelo oficializado de uma identidade do espiritismo brasileiro.

Uma identidade que se exprime através de, dois, um linguajar característico, representado em narrativas exageradamente emotivas, com tendências sentimentais e edificantes. A constituição de um linguajar específico se processou em conjunto à configuração de, três, um vocabulário próprio, o qual obedeceu a construção de instituições e órgãos de difusão espíritas, cuja principal intenção era a vulgarização do espiritismo. Essa institucionalização atendeu a um processo de conversão de um sistema de esquemas implícitos em um outro racionalizado de normas explícitas.

Arribas destaca o protagonismo deste grupo de espíritas “religiosos” no processo de formação de um espiritismo institucionalizado, o qual se deu através de três passos: a criação ou a escolha de escritos “sagrados”, textos que funcionariam como base conceitual para a formação doutrinária dos adeptos; a interpretação destes textos; e a imposição de seu uso “correto”, o que definiria as fronteiras entre o verdadeiro e o falso espiritismo.

Outra característica que a autora levanta sobre o espiritismo em sua forma de religião foi seu atrelamento ao roustanguismo, uma corrente doutrinária paralela ao kardecismo que teria influenciado os principais intelectuais espíritas dos primórdios da FEB. Para Arribas, essa influência foi fundamental na maneira como o espiritismo brasileiro foi se moldando em uma religião. As conclusões roustanguistas, ainda que refutadas por Allan Kardec, em muito contribuíram para a construção de um espiritismo de caráter mais religioso no Brasil.

---

<sup>14</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. “Uma sociologia histórica do espiritismo.” *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, 2001: 1-15; p. 2.

<sup>15</sup> Id. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; p. 230.

As formulações de ciência e religião acabaram perpassando todo o processo de construção da identidade espírita no Brasil. Suas apropriações, tanto no meio interno quanto no meio externo, contribuíram para as especificidades pelas quais se constituiu o espiritismo brasileiro. O ponto a se colocar é que as relações parecem bem mais complexas que uma redução tipológica em classificar este ou aquele grupo como “místico” ou “científico”.

Decerto, apesar da apontada vitória do espiritismo religioso, não se deixou de referenciar os pretensos aspectos científicos da doutrina nem sua validação por autoridades da ciência. Estes sempre foram elementos presentes nos discursos espíritas no Brasil, fosse entre aqueles que preferiam uma doutrina mais experimental, fosse entre os que propagandeavam um espiritismo mais filosófico-religioso.

Assim, a pergunta que norteou esta análise foi em que sentido o espiritismo fez uso dos conceitos de ciência e religião para legitimar seu discurso? Ao mesmo tempo, de que maneiras os mesmos termos foram utilizados pelos opositores do espiritismo para deslegitimá-lo? Focou-se, especialmente, em discursos católicos elaborados no Maranhão do início do século XX.

Tomou-se por base pensar o espiritismo enquanto termo polissêmico, ressignificado para várias denominações e práticas religiosas de caráter espiritualista, compreendendo a construção conceitual da palavra e os conflitos sociais gerados pelo monopólio ideológico deste conceito, abordando suas implicações no cenário religioso maranhense, sua relação com o catolicismo institucionalizado e sua representação nas páginas de jornais e publicações do Maranhão entre as décadas de 1910 e 1930.

De modo geral, se buscou uma análise do discurso sobre as fontes, observando os parâmetros utilizados na construção de uma realidade discursiva do espiritismo. Enfatizou-se a representação de certas ideias-chave, sendo estas ciência e religião, bem como o próprio termo espiritismo, em sua legitimação. Para tanto, buscou-se cruzar referências a estas palavras-base no discurso do e sobre o espiritismo, na tentativa de compreender sua semântica e significado no contexto em que foram utilizadas.

Outro ponto foi analisar as contendas discursivas entre católicos e espíritas que se transpuseram nas páginas dos jornais e, em especial, dos livros, escritos por sacerdotes católicos, “O Espiritismo: um maravilhoso que não é divino” e “O Espiritismo nada tem de Espiritismo”. Uma maneira de entender de que modo esses discursos se compunham e se legitimaram através dos conceitos-base percebidos.

A pesquisa transcorreu a partir de documentos encontrados na Biblioteca Benedito Leite e no acervo digitalizado do Arquivo Nacional, podendo ser acessado no sítio da Hemeroteca

Digital: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. As fontes pertencentes à Biblioteca Benedito Leite, jornais e publicações, apesar da possibilidade de acesso *in loco*, podem ser verificadas também no acervo digital da referida biblioteca, disponível no sítio <http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>.

Nos acervos pesquisados, foram localizados os seguintes jornais e publicações: entre os jornais católicos estão *A Civilização*, de 1881 a 1889, quatro edições; *A Cruzada*, de 1891 a 1892, três edições; e *O Christianismo*, de 1854, uma edição; entre os jornais espíritas, *A Luz*, de 1886, uma edição; *A Luz*, de 1948, duas edições; *Evolução*, de 1937, sete edições; *O Pharol*, de 1931 a 1934, nove edições; *O Semeador*, de 1933, duas edições; *Pegureiro da Fé*, de 1913 a 1914, quatro edições; e *Riso D'Alma*, de 1911, seis edições; entre os jornais laicos, *Pacotilha*, de 1881 a 1915, cento e noventa e uma edições; e *O Paiz*, de 1864 a 1879, sete edições; entre livros católicos, *O Espiritismo*, de 1913, de autoria de D. Francisco de Paula e Silva; e *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*, de 1923, de autoria de Pe. Dionysio J. Algarvio.

O texto da análise foi dividido em três capítulos centrais. O primeiro se baseia em fornecer informações sobre o percurso histórico do espiritismo, desde sua codificação pelas mãos de Denizard Rivail, vulgo Allan Kardec, até sua introdução e institucionalização no Brasil e no Maranhão, dando enfoque especial na configuração da imprensa espírita enquanto elemento de auxílio na formação da identidade espírita brasileira.

O segundo capítulo trata, fundamentalmente, de alguns aspectos definidores do espiritismo, como os conceitos de ciência e de religião, de reencarnação e do próprio espiritismo, enquanto palavra formadora de uma realidade social. A análise desses aspectos se justifica pela compreensão semântica sobre o espiritismo a que se propõe a pesquisa: os parâmetros significacionais que fundamentaram a identidade espírita.

Por fim, o terceiro capítulo foca na análise de quatro fontes documentais referentes ao espiritismo maranhense do início do século XX. Dois periódicos espíritas dos anos de 1910: *Riso D'Alma* e *Pegureiro da Fé*. E dois livros católicos referentes ao espiritismo: *O Espiritismo*, pelo bispo D. Francisco de Paula e Silva, e *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*, pelo padre Dionysio J. Algarvio.

O objetivo do capítulo é analisar os discursos e as disputas ideológicas entre espíritas e católicos no Maranhão entre os anos de 1910 a 1930, correspondente ao período das publicações avaliadas. Da mesma forma, busca-se perceber aspectos da construção da identidade espírita, especialmente pautada sobre os conceitos de ciência e de religião, analisando os discursos do

espiritismo e sobre o espiritismo, de que maneira estes discursos faziam uso dos conceitos apontados.

Em paralelo, visa-se a compreender detalhes do processo histórico de formação do espiritismo maranhense, em especial no período abordado, correspondente à fase de institucionalização da doutrina espírita. Analisa-se as tentativas de criação de federações e de uniões espíritas no período, a fabricação de seus discursos e de que maneira contribuíram para a construção da identidade espírita maranhense.

## 2 ENTRE ESPIRITISMOS E ESPIRITUALISMOS: uma breve história do espiritismo

“A voz d’eles tinha alguma coisa de metálico, como a voz que passa por um aparelho telefônico. Não apareciam, da primeira vez, sob uma forma humana nitidamente desenhada. Manifestavam sua presença, por meio de clarões fosforescentes; depois eram mãos misteriosas, moles e alvacentes que apareciam; finalmente, viam-se fantasmas que se moviam na sessão, com não sei que de vaporoso e inacabado.”<sup>16</sup>

Na segunda metade do século XIX, o mundo ocidental viu surgir uma voga de espiritualismos modernos, os quais atualizavam para os novos tempos do vapor e da eletricidade as antigas histórias de espíritos, dos mortos que voltavam para visitar seus familiares, dos duplos que esbarravam nos vivos para protegê-los ou cobrar-lhes dívidas.

Com batidas nas paredes, mesas que giravam e mãos etéreas que se materializavam diante de olhos incrédulos – ou nem tanto – o mesmo século que se preparava para uma revolução na tecnologia da comunicação, com o telégrafo e com o telefone, também rompia distâncias com a comunicação com outro mundo, um além-espiritual, que entre muitas promessas, esperançava não só um novo campo de pesquisa para a ciência, mas também um alento para as saudades familiares *post-mortem*.

“Pelas minhas experiências convenci-me de que os pretendidos mortos podem se comunicar conosco e penso que para o futuro, eles poderão fazê-lo de um modo mais completo. Graças a essa nova ciência os nossos amados mortos sairão do túmulo.”<sup>17</sup>

Com estas palavras, o poeta e ensaísta Friederich Myers demonstrava sua crença tanto na possibilidade de comunicação com os mortos, quanto no papel da ciência da época em desvendar as leis naturais que deveriam reger o fenômeno. O escritor chegou, até mesmo, a fundar a Sociedade de Pesquisas Psíquicas, em Londres, onde, junto de outros intelectuais, almejava encontrar respostas científicas para os fenômenos mediúnicos. Em uma obra escrita a quatro mãos por ele e Edmund Gourney, *Phantasms of the livings*, de 1886, analisava transmissões de pensamento e de sentimento entre pessoas por meios extra-sensoriais, para o que criou um termo próprio, *telepatia*.

Aliás, na época de cunhagem dos “-ismos”, a criação de neologismos para as manifestações mediúnicas não só afastava as antigas tradições arcanas, como adequava-se aos novos ares da ciência e dos termos técnicos. Foi nesse sentido que “corpo astral” virou “períspírito”; “fluido vital”, “bicorporeidade”, “psicografia”, “pneumatofonia”, “eu

---

<sup>16</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 66.

<sup>17</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, capa.

supraliminar” eram termos e expressões que davam um ar técnico às práticas mediúnicas, tentando desvinculá-las do ocultismo místico.

Nesse contexto, duas terminologias foram criadas para designar o mesmo movimento, ainda que guardassem suas devidas diferenças. Ambas tinham a pretensão de se tornarem o termo padrão para ele. Se por um lado, “espiritualismo moderno” conseguiu se manter no contexto do movimento espiritualista da época, sendo reconhecido como a designação da vertente anglo-saxã, que, entre outras coisas, colocava em dúvida a reencarnação e buscava uma identidade mais cientificista e experimental que sua contraparte francesa. Por outro, uma nova palavra era montada para designar a contraparte francesa do novo espiritualismo.

No lado continental da Europa, um certo Denizard Rivail fundava seu neologismo “espíritismo” para nomear a “coisa nova”, a nova doutrina que o mesmo codificara através de mensagens mediúnicas recebidas de supostos Espíritos<sup>18</sup> guias, encarregados pela Providência de iniciar a Terceira Revelação, a Revelação Espírita. E se a doutrina assinada por Allan Kardec, pseudônimo de Rivail, não era assumida tão unanimemente pelos espiritualistas europeus, como seria mais tarde no cenário religioso brasileiro, seu termo teve sua significação ampliada, sendo, hoje na França, o substituto padrão para “espiritualismo”.

[...] na França, se tornou corrente o uso do termo “espíritismo” para designar o conjunto de práticas nascidas nos Estados Unidos, em 1848, e exportadas para Europa, em 1852. Tais práticas consistiam em se comunicar com os espíritos por meio de mesas volantes. Até então se falava em “espiritualismo americano”, “espiritualismo moderno”, “fenômenos magnéticos” ou “fenômenos de mesa”. A tradução de *spiritualism*, termo usado nos países anglo-saxões, por “espiritualismo” criava um problema. Na França, a palavra correspondia à posição dos que, contra a filosofia “sensualista” e “materialista” do século XVIII, admitiam a imortalidade da alma e estudavam suas características. Eis porque, no sentido corrente, passou-se a ver os espíritas como espiritualistas que acreditavam na comunicação dos espíritos.<sup>19</sup>

O espíritismo, em muitos sentidos, foi uma síntese do século XIX. Da conflituosa aliança entre ciência e religião à espiritualidade mediúnica e ao culto dos mortos, a doutrina reunia alguns dos elementos culturais que despontavam em outras manifestações e mentalidades da época.

O século XIX viu nascer o romantismo e seu amor idealizado, seus espíritos diáfonos, suas almas gêmeas e seus contos de fantasma, os laços afetivos parentais, o embelezamento da

---

<sup>18</sup> Sempre que se grafar a palavra com a inicial maiúsculas, está se falando das entidades espirituais evocadas pelos espíritas. Em letra minúscula, a referência é mais generalizada, não especificamente ao espíritismo.

<sup>19</sup> DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espíritismo*. São Paulo: Planeta, 2014; p. 41.

morte e o culto aos túmulos. Em paralelo, o realismo e o naturalismo evocavam a objetivação positiva da realidade, o progresso, a evolução, a civilização e o cientificismo.

Um novo patamar de verdade era erguido: a ciência, cada vez mais, numa progressão que parecia confirmar seus postulados evolucionistas, tomava o manto da autoridade da palavra antes pertencente à Igreja e à fé. O catolicismo, que já vinha sofrendo os protestos dos reformistas, teve sua vontade de verdade contestada por uma intelectualidade que queria assimilar a religião pela ciência.

O oitocentos foi também o século da ascensão da burguesia e do liberalismo, das questões sociais, dos socialismos, do comunismo, do igualitarismo, das utopias, dos movimentos operários e das mesas girantes.

As mesas girantes, que falavam por batidas a seus interlocutores sentados à sua volta, com mãos dispostas sobre a tábua e mentes abertas ao oculto, iniciaram uma “teoria da comunicação generalizada”<sup>20</sup>. A separação pela morte colocava um obstáculo no restabelecimento da comunicação entre aqueles que ficaram no mundo dos vivos e aqueles que atravessaram o véu do mundo espiritual.

No século em que as distâncias começaram a se encurtar com maior potência, no século da locomotiva, do barco a vapor, da dinamização da imprensa, da fotografia e, em especial, da telegrafia, as mesas girantes e os médiuns eram a tecnologia espiritual de comunicação com o além, uma espécie de telégrafo espiritual que conectava os vivos e os mortos.

Enquanto que o *magnetismo* se pautava essencialmente pelo modelo da *eletricidade*, o *Espiritismo* utilizava principalmente, pelo menos em sua fase constitutiva, o modelo da *telegrafia*. O médium funcionava como um fio condutor que recebia as mensagens do além e as transmitia ao mundo físico. O espiritismo era, no sentido rigoroso do termo, um estudo e um projeto generalizado de telecomunicação.<sup>21</sup>

A necessidade de manutenção de uma proximidade com os mortos se desenvolveu primeiro em meio protestante, ainda no século XVIII, como resultado de uma convicção de que o amor construído sob o orbe terrestre permaneceria no além-vida.<sup>22</sup> “Sempre se tratava realmente de relações de afeições entre os vivos e os mortos, mas com ênfase particular naqueles que o amor humano unira na terra.”<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 61.

<sup>21</sup> *Ibid.*; p. 64.

<sup>22</sup> DELUMEAU, Jean. *O Que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 496.

<sup>23</sup> DELUMEAU, Jean; loc. cit.

Essa guinada na história da morte no ocidente, nas representações e nos sentimentos acerca do destino fúnebre, determinou-se como uma revolução do sentimento de afeto familiar<sup>24</sup>, nascendo, então, uma nova relação entre vivos e mortos, com a continuidade dos laços afetivos criados no mundo terreno, com a afeição familiar permanecendo mesmo após a morte. Esta revolução do sentimento perante a morte, se revelava nas atitudes de luto, as quais passavam de uma solidariedade tradicional com a linhagem para uma manutenção e uma exaltação dos laços de afeto e ternura com os entes familiares no além.<sup>25</sup>

Assim, desde o fim da Idade Média até o séc. XVIII, o luto tinha uma dupla finalidade. Por um lado, obrigava a família do defunto a manifestar, ao menos, durante um certo tempo, um desgosto que nem sempre experimentava. [...] Por outro lado, o luto tinha também como efeito defender o sobrevivente sinceramente desgostoso contra os excessos da sua dor.<sup>26</sup>

Antes da revolução do sentimento perante a morte, o luto servia para fixar limites, havia certa rotina social tacitamente imposta e aceita, que existia para a manutenção do luto. Visitas de familiares, de vizinhos e de amigos, as quais possuíam até uma certa obrigatoriedade no cumprimento e ajudavam na exteriorização do sentimento, sem que os limites da conveniência fossem ultrapassados.

O século XIX trouxe outra atitude de luto, um luto que já não respeitava os limites e se definia pelos excessos, um luto em que a ostentação da dor era a marca de uma espontaneidade do sentimento: “há quem chore, quem perca os sentidos, jejue e se deixe definhar”<sup>27</sup>, cita Philippe Ariès. “Este exagero do luto do séc. XIX é rico de significado. Quer dizer que os sobreviventes aceitam a morte do próximo mais dificilmente do que noutros tempos. A morte temida não é, por conseguinte, a morte de si mesmo, mas a morte do próximo, *a morte do outro*.”<sup>28</sup>

Para Delumeau<sup>29</sup>, os marcos cronológicos dessa mudança no sentimento para com os mortos, e de sua difusão nos comportamentos coletivos, foram os pensamentos de Swedenborg e de Rousseau nos anos de 1760. O primeiro, que mais tarde serviria de influência para Rivail e seu espiritismo, afirmava a continuidade do amor após a morte. Já Rousseau, em seu romance

---

<sup>24</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Teorema, 1989; p. 47

<sup>25</sup> DELUMEAU, Jean. *O Que Sobrou do Paraíso?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 496

<sup>26</sup> ARIÈS, Philippe; op. cit.; p. 48

<sup>27</sup> ARIÈS, Philippe; loc. cit.

<sup>28</sup> ARIÈS, Philippe; loc. cit.

<sup>29</sup> DELUMEAU, Jean; op. cit.; loc. cit.

de sucesso “A nova Heloísa”, exaltava a continuação do amor no além, nas palavras da heroína da novela, Julie:

[...] Confesso que sinto em mim afeições tão caras que me custaria pensar que não as terei mais [...]. Eu me lembrarei [...] das pessoas que me foram caras: não as ver mais seria um tormento, e a morada dos bem-aventurados não os admite [...]. Enquanto eu me lembrar de ter habitado a terra, amarei aqueles que amei.<sup>30</sup>

Rousseau foi um dos difusores do sentimento com qual nasceria, em seguida, o romantismo e, como signo deste, um culto à melancolia da morte. As idealizações do amor platônico fomentaram o escapismo pela morte, onde o amor interdito em vida podia, enfim, ser consumado. Símbolo máximo dessa representação, Goethe escreveu sobre a coragem de seu jovem Werther ao suicídio, motivado pela esperança do reencontro com sua paixão terrena platônica, Carlota.

Essa esperança de reunião, na morte, dos que se amaram em vida foi denominada por Delumeau como uma “religião da saudade”<sup>31</sup>. “O século XIX viu exprimir-se com força nova o desejo dos vivos de reencontrar além-túmulo os seres amados e o anelo de obter a proteção deles nas provações da vida.”<sup>32</sup>

Já para Ariès, essa inspiração da saudade pela morte do outro, que fornecia a base para o surgimento do culto aos túmulos durante os séculos XIX e XX, era o que definia como “morte romântica”<sup>33</sup>. Ocorreu uma mudança nas atitudes perante o leito de morte do outro. Antes, a morte no leito era aguardada, havia uma solenidade ritual na sua espera. Contudo, “no séc. XIX, uma paixão nova se apodera dos presentes. A emoção agita-os, eles choram, rezam, gesticulam.”<sup>34</sup> A morte deixava de ser uma eventualidade ritualística e transmutava-se em um evento, único, inesperado e comovente.

Cultivava-se uma fascinação mórbida por uma beleza reconhecida na morte. Ela tornava-se admirável, plácida, quem sabe até desejada. Era o destino honroso do herói, sua coroação. Era o símbolo da eternidade do amor, cuja maior prova não poderia ser outra que não a morte. A mentalidade do reencontro no além-vida rompia com a crença calvinista do

---

<sup>30</sup> ROUSSEAU apud DELUMEAU, Jean. *O Que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 497.

<sup>31</sup> DELUMEAU, Jean. *O Que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003; p. 497.

<sup>32</sup> *Ibid.*; p. 499.

<sup>33</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Teorema, 1989; p. 43

<sup>34</sup> *Ibid.*; p 45

esquecimento e da adoração única a Deus. Os mortos do século XIX, ao contrário do que pregava a ortodoxia reformada, lembravam e eram lembrados. Amavam e eram amados.

Assim, em uma espécie de “eterno retorno” a um passado cultural de culto aos antepassados, em que os mortos eram tão ativos quanto os vivos<sup>35</sup>, a passagem do século XVIII para o XIX trouxe uma representação de uma sociedade que sentia seus mortos no cotidiano, levitando mesas, comunicando-se com os vivos, instruindo-os com doutrinas ou trazendo-lhes patologias históricas. “Pensa-se, e sente-se mesmo, que a sociedade se compõe simultaneamente dos mortos e dos vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários como os vivos.”<sup>36</sup>

A afetividade e a morbidez romântica compartilhavam o século com a técnica, as ciências e todo um novo parâmetro de explicação do mundo, uma nova vontade de verdade baseada na cientificização e na objetificação positivista dos fatos. A ciência carregava para si o peso de traduzir segredos da natureza através de bases racionalistas e empiristas. Narrava a promessa de um mundo sem mistérios, em que o maravilhoso seria gradualmente revelado.

O mundo estava se desencantando. A eletricidade, o magnetismo, as descobertas das ciências biológicas, da química, o galvanismo, as promessas de Tesla. A ciência prometia um admirável mundo novo e garantia pôr um fim no misticismo atrasado da fé cega. A descoberta da eletricidade e do magnetismo, e sua atuação na composição dos movimentos dos corpos, possibilitou uma nova miríade de teorias científicas, fez abandonar outras tantas e fundamentou algumas ideias um quanto mais ficcionais.

Dos cadáveres de rãs reanimados por descargas elétricas à criatura de Frankenstein imaginada por Mary Sheley; a ciência beirava o misticismo e a literatura foi um grande palco para essa mescla. No início do século XX, Lovecraft descrevia os deuses-monstros de sua mitologia literária com ares de texto científico. Um pouco antes, Percy Shelley, marido de Mary Shelley, escrevia no prefácio de *O Prometeu Moderno*, a mais famosa obra de sua esposa, que “o doutor Darwin e alguns fisiologistas alemães têm dado a entender que o fato sobre o qual se fundamenta esta ficção não é impossível de acontecer”<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997; pp. 142-145.

Edgar Morin cita que “na camada mais antiga das crenças, os mortos (duplos) vivem no espaço próximo, no próprio espaço do grupo ao qual pertencem. É o espaço do clã, o espaço da *gens* para a família patriarcal. O *ghost* ainda não vive debaixo da terra, e sim perto de seu túmulo, nos arredores de sua antiga morada. Quanto mais primitiva é a civilização, ou seja, quanto mais estreito é o espaço dos vivos, mais próximos estão os mortos.” (MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997; pp. 142-143).

<sup>36</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Teorema, 1989; p. 51

<sup>37</sup> SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou o moderno prometeu*. São Paulo: Martin Claret, 2004; p. 19.

O nascente cientificismo era tomado, então, como parâmetro de visão de mundo. A ciência passou a ser um novo gradiente de verdade e se instaurou nos mais variados discursos da sociedade ocidental, mesmo entre os discursos religiosos, aos quais parecia fazer grave oposição.

## 2.1 O ambiente espiritualista na Europa oitocentista

O espiritualismo consistia em um movimento amplo, que congregava em si uma multiplicidade de visões, interpretações, posturas e doutrinas. Não havia uma definição estrita do espiritualismo, exceto talvez a que Denizard Rivail, vulgo Allan Kardec, citava, “o espiritualismo é o oposto do materialismo; quem crê haver em si outra coisa que a matéria, é espiritualista. Mas não segue daí que crê na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível.”<sup>38</sup>

Havia, claro, objeções. Para *sir* Arthur Conan Doyle, célebre escritor responsável por um dos mais famosos personagens da Era Vitoriana, Sherlock Holmes, e espiritualista confesso, a denominação era bem mais que a simples oposição entre material e espiritual, mas o conjunto de crenças na sobrevivência do espírito após a morte e na comunicação destes com os vivos. “O [Espiritualismo] Espiritismo<sup>39</sup> é um sistema de pensamento e de conhecimento que se pode conciliar com qualquer religião. Os fatos básicos são a continuidade da personalidade e o poder de comunicação após a morte.”<sup>40</sup>

Também chamado de espiritualismo moderno, diferenciava-se das antigas crenças em vida após a morte por suas consequências científicas e filosóficas. Muito semelhante à própria ideia que Allan Kardec possuía de seu espiritismo. O que distinguia os dois, o próprio Conan Doyle deixaria explícito em sua obra *História do Espiritismo*<sup>41</sup>, era que o espiritismo francês tinha por base a ideia de reencarnação, muito corrente na França da época, tendo ecos mesmo no socialismo utópico de Saint-Simon<sup>42</sup>. “O [Espiritualismo] Espiritismo<sup>43</sup> na França e nas

---

<sup>38</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 7.

<sup>39</sup> No original, *spiritualism*. A tradução da editora Pensamento, no Brasil, utilizou durante todo o livro o termo *espiritismo* como significado de *spiritualism*. Porém, no próprio texto original há a diferenciação entre os dois termos. Recentemente, a FEB publicou uma nova tradução da obra, re-intitulada *História do Espiritualismo*, traduzindo os termos *spiritualism* e *spiritism*, respectivamente, para *espiritualismo* e *espiritismo*. Contudo, retirando-se as traduções destas palavras, o restante do texto da editora Pensamento pareceu mais fiel ao original. Adiante, far-se-á um breve comentário sobre as questões concernentes a essas traduções e sobre as disputas discursivas que estavam por trás delas.

<sup>40</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; p. 449.

<sup>41</sup> No original, *The History of Spiritualism*.

<sup>42</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 94.

<sup>43</sup> Ver nota 6.

raças latinas concentra-se em torno de Allan Kardec, que prefere o termo Espiritismo e sua feição predominante é a crença na reencarnação.”<sup>44</sup>

Contudo, em um ponto Conan Doyle concordava com Kardec: “há apenas uma escola de pensamento com a qual é absolutamente irreconciliável: é a escola do materialismo, que sustenta o mundo em suas garras no presente e é a causa fundamental dos nossos infortúnios.”<sup>45</sup>

O espiritualismo havia surgido como uma grande onda de experiências, filosofias e doutrinas que se espalharam pela Europa e pela América, entre meados do século XVIII e fins do século XIX, quando passou a tomar outras formas mais distintas, como o espiritismo e a parapsicologia. Ainda que os manuais de história espírita evoquem a data explícita de 31 de março de 1848, que marca o famoso episódio sobrenatural em Hydesville com as Irmãs Fox, como o início da atividade espiritual moderna, motor do espiritualismo moderno e, posteriormente, do próprio espiritismo, casos anteriores já registravam o nascimento de uma nova interpretação para as velhas aparições fantasmagóricas<sup>46</sup>.

Na Suécia do século XVIII, Sweddenborg já prenunciava a noção do fluido espiritual que possibilitaria, entre outras coisas, a ação dos espíritos sobre o mundo material e a ação dos próprios vivos no mundo externo a seu corpo. O ideoplasma, “uma espécie de vapor que se exala dos poros de meu corpo. Era um vapor aquoso muito visível e caía no chão, sobre o tapete”<sup>47</sup>, mais tarde renomeado para ectoplasma, era a substância espiritual responsável por facilitar os fenômenos mediúnicos de ordem física, como os presenciados pelas Irmãs Fox, em Hydesville, e, mais tarde, as mesas girantes, que tomariam de assalto os salões da alta sociedade europeia na segunda metade do século XIX.

Quatro anos antes dos eventos em Hydesville, outro grupo de fenômenos, mais tarde relacionados ao mediunismo, tomariam forma também em terras norte-americanas. Os *shakers*, como se denominavam um grupo de comunidades que guardavam heranças de refugiados *quakers* da Inglaterra, teriam sido veículos para uma ação mediúnica em massa – espíritos de índios norte-americanos que estariam se manifestando em busca de auxílio espiritual, o qual não tiveram em vida, o que se concretizou numa ação catequética por parte dos *shakers* – que preanunciava a expansão das ideias espiritualistas pelo mundo. “Quando os Espíritos os deixaram, disseram-lhes que se iam, mas que voltariam; e que, quando voltassem, invadiriam o mundo e tanto entrariam nas choupanas quanto nos palácios.”<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; p. 393.

<sup>45</sup> *Ibid.*; p. 449.

<sup>46</sup> *Ibid.*; *passim*.

<sup>47</sup> *Ibid.*; p. 37.

<sup>48</sup> *Ibid.*; p. 56.

Mas foi na imagem dos fenômenos ocorridos em Hydesville, um típico vilarejo do estado de Nova Iorque, a 20 milhas da cidade de Rochester, que espiritualistas e espíritas erigiram o marco inicial de suas doutrinas, a “coisa nova” à qual Kardec se referia na primeira frase de seu Livro dos Espíritos: as batidas no porão da casa da família Fox, depois estimuladas e interpretadas pelas duas irmãs, Margaret e Kate, como uma tentativa de comunicação do espírito do ex-morador da casa, assassinado e enterrado inapropriadamente ali. O evento tornou as Irmãs Fox famosas e iniciaram-nas em um circuito de sessões mediúnicas, o que culminaria em uma posterior confissão de fraude por parte de Margaret em 1888; contudo, no ano seguinte, ela teria se retratado, afirmando ter sido influenciada a confessar a fraude<sup>49</sup>.

Mas o processo já havia sido iniciado. Fraude ou não, as Irmãs Fox e suas batidas foram a prévia do fenômeno das mesas girantes que se alastraram pelos salões europeus da alta sociedade, tornando possível uma interpretação profética da comunicação dos Peles Vermelhas aos *shakers*: “invadiriam o mundo e tanto entrariam nas choupanas quanto nos palácios”<sup>50</sup>.

## 2.2 Uma palavra nova para uma coisa nova

A tradição doutrinária kardecista transmitia a autoria do espiritismo aos Espíritos, que mantiveram as comunicações através das quais Denizard Rivail montou os livros da Codificação. Tal qual a Bíblia, como livro sagrado revelado, Rivail não teria escrito a doutrina espírita, apenas organizado e sistematizado as comunicações recebidas dos Espíritos em um conjunto coeso e coerente.

Mesmo se fosse admitida a autoria da doutrina pela influência dos Espíritos, ainda assim é inegável de se notar que Rivail injetou no discurso sua marca pessoal, o que não o tornava um codificador impessoal, como queriam que os médiuns fossem, veículos de comunicação que não interferissem suas personalidades nas mensagens espirituais.

Rivail teria recebido a doutrina dos Espíritos, mas nem todas as comunicações foram utilizadas por ele. Houve um crivo, uma seleção daquelas que constituíam um mesmo discurso, tendo as vozes espirituais destoantes sido silenciadas. O próprio Rivail relatava esta sua postura, apontando que os objetivos eram o controle e a verificação da veracidade das comunicações. O certo é que Rivail interferiu na constituição da doutrina espírita, imprimindo-lhe um aspecto metódico, um modelo discursivo que almejava o cientificismo e o positivismo.

---

<sup>49</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; pp. 104-110.

<sup>50</sup> DOYLE, Arthur Conan; loc. cit.

### 2.2.1 *Denizard Rivail, homem do século XIX*

Pessoalmente Allan Kardec era de estatura média. Compleição forte, com uma cabeça grande, redonda, maciça, feições bem marcadas, olhos pardos, claros, mais se assemelhando a um alemão do que a um francês. Enérgico e perseverante, mas de temperamento calmo, cauteloso e não imaginoso até a frieza, incrédulo por natureza e por educação, pensador seguro e lógico, e eminentemente prático no pensamento e na ação. Era igualmente emancipado do misticismo e do entusiasmo... Grave, lento no falar, modesto nas maneiras, embora não lhe faltasse uma certa calma dignidade, resultante da seriedade e da segurança mental, que eram traços distintos de seu caráter.<sup>51</sup>

Com estas palavras, Anna Blackwell, tradutora das obras espíritas para o inglês, descrevia Denizard Rivail, ou Allan Kardec. Metódico, racional, incrédulo, estas eram as características do codificador do espiritismo. As biografias sobre Rivail são unânimes em afirmar seu ceticismo diante dos fenômenos mediúnicos, frisando inclusive sua renúncia, a princípio, em estudá-los metodicamente. Renúncia muitas vezes vista como virtude, em alusão a um espírito científico como qualidade de Rivail.

Nascido em 1804, em Lyon, na França, Denizard Hippolyté Léon Rivail recebera uma educação iluminista, pautada pela filosofia de Rousseau, o que se refletiria, mais tarde, em suas escolhas para a doutrina espírita. Sob a tutela de Jean-Henri Pestalozzi, formou-se como pedagogo, tendo estudado em internato no castelo de Yverdon, na Suíça. A ciência da educação recebida na instituição, baseada em valores da moral e da instrução, fundamentaria suas concepções de uma evolução espiritual cimentada nos mesmos parâmetros.

Para Aubrée e Laplantine, o protestantismo liberal de Yverdon teria moldado certas características do espiritismo, como a “desconfiança em relação à improvisação, pontualidade das reuniões, extremo despojamento do cerimonial, silêncio e recolhimento, em suma, um rigor bem calvinista.”<sup>52</sup>

Os valores de uma moral baseada na instrução, influenciaram, especialmente, a ênfase da doutrina espírita no estudo e na leitura como ferramentas de domínio e de aperfeiçoamento da mediunidade. Foi a partir dos ensinamentos de Pestalozzi, também, que Rivail concebeu uma ciência da educação marcada pelo conhecimento do natural, em contraponto a uma fé irracional no sobrenatural, e pelo desenvolvimento moral da civilização humana em uma progressão espiritual harmoniosa. É nesse sentido que o espiritismo negava o caráter sobrenatural dos fenômenos mediúnicos, interpretando-os como consequências de leis naturais.

---

<sup>51</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; p. 394.

<sup>52</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 39

Assim, a formação em Yverdon pronunciou uma doutrina espírita metódica despida do ritual e da simbologia, fundamentada no silêncio e no rigor, em muito influenciadas pelo calvinismo. A ordem, a precisão, a austeridade, a limpeza – tanto estética quanto simbólica – e a ideologia do trabalho enobrecedor, os ideais de tolerância, de fraternidade e de universalidade denunciavam a filiação ideológica a Rousseau e ao iluminismo.

Como burguês liberal, adotava um anticlericalismo típico de uma sociedade que reagia ao conservadorismo da instituição católica. Fruto da geração dos socialistas utópicos, Rivail imprimiu em sua doutrina espiritualista uma preocupação com problemas sociais, o que fundamentou a adoção da concepção reencarnacionista como solução espiritual para as desigualdades sociais; também influenciou sua visão de transformação da sociedade a partir de um projeto educacional, apoiado no progresso científico, no positivismo e no evolucionismo.

### *2.2.2 Sobre as mesas girantes e a codificação*

Foi em 1854 que ouvi falar, pela primeira vez, das mesas girantes. Um dia, encontrei o Sr. Fortier, o magnetizador, que conhecia há muito tempo; ele me disse: Sabeis a singular propriedade que se acaba de descobrir no magnetismo? Parece que não são somente os indivíduos que se magnetizam, mas as mesas que se fazem girar e caminhar à vontade. [...]

Algum tempo depois revi o Sr. Fortier, e ele me disse: “Eis que é muito mais extraordinário; não só se faz a mesa girar magnetizando-a, mas a faz falar, interrogada, ela responde. – Isto, repliquei, é uma outra questão; crerei nisto quando o vir, e quando se me tiver provado que uma mesa tem um cérebro para pensar, nervos para sentir, e que possa se tornar sonâmbula; até lá, permite-me nisso não ver senão uma história de fazer dormir.”<sup>53</sup>

É certa tradição, ao biografar a vida espírita de Denizard Rivail, destacar seu ceticismo diante dos primeiros contatos com os fenômenos mediúnicos das mesas girantes. Talvez para se exaltar sua faceta cientificista, para se demonstrar que a codificação do espiritismo não resultou de um ato de fé cega, mas de uma reflexão racional que, obedecendo as regras do método experimental, partia da dúvida e da observação.

Incrédulo com a relação às mesas girantes que podiam responder a perguntas, com uma inteligência oculta, Rivail creditava o fenômeno ao magnetismo, em voga na época entre cientistas, ao lado da eletricidade. “O fluido magnético, que é uma espécie de eletricidade, pode muito bem agir sobre os corpos inertes e fazê-los mover.”<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993; p. 256.

<sup>54</sup> KARDEC, Allan; loc. cit.

Ao presenciar uma sessão mediúnica na rua Grange-Batelière, Rivail se abriu para buscar uma explicação positiva, que se inscrevesse nos paradigmas da ciência de então, uma intervenção proposta como objetiva, racionalista e metódica. “Seria preciso, pois, agir com circunspeção, e não levianamente; ser positivo e não idealista, para não se deixar iludir”<sup>55</sup>, afirmava em um relato o próprio Rivail.

Assim, iniciou suas observações sobre as comunicações recebidas na casa da família Baudin. As sessões, sob a mediunidade das duas filhas do sr. Baudin, eram numerosas. As médiuns escreviam sobre uma ardósia com a ajuda de uma cesta. De acordo com Rivail, esse modo, que exigia duas pessoas para realizá-lo, “excluía toda possibilidade de participação das ideias do médium. Ali, vi comunicações seguidas, e respostas dadas às perguntas, propostas, algumas vezes mesmo a perguntas mentais que ousavam, de maneira evidente, a intervenção de uma inteligência estranha.”<sup>56</sup>

Rivail destacava sua utilização do método experimental, dando às suas observações um caráter cientificista. As críticas a não haver uma cientificidade objetiva na doutrina espírita são pertinentes, o que não exclui a intenção. Rivail buscava um ar científico para a tarefa que realizava. A revelação religiosa viria em seguida.

Apliquei a essa nova ciência, como o fizera até então, o método da experimentação; jamais ocasionei teorias preconcebidas: observava atentamente, comparava, deduzia as conseqüências; dos efeitos procurava remontar às causas, pela dedução e o encadeamento lógico dos fatos, não admitindo uma explicação como válida senão quando podia resolver todas as dificuldades da questão.<sup>57</sup>

Foi na casa dos Baudin que Rivail entrou em contato com o Espírito que se autodenominava Zéfiro, o qual revelou que, em outra encarnação, o pedagogo francês fora um druida da Gália chamado Allan Kardec. Rivail adotou a identidade de sua encarnação passada como pseudônimo, até mesmo para resguardar sua persona pública.

O uso do pseudônimo remontava a certa tradição em círculos ocultistas: a transformação, a revelação do verdadeiro nome, de uma vida passada que representava o eu real. A voga do druidismo, reforçada pelo nacionalismo romântico de uma busca às origens francesas na Gália, concedia uma aura especial aos nomes celtas. Assim, Rivail renascia Kardec e, a partir de seu trabalho de sistematização, nasceria o espiritismo.

---

<sup>55</sup> KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993; p. 259.

<sup>56</sup> *Ibid.*; p. 258.

<sup>57</sup> *Ibid.*; p. 259.

Rivail seguiu com as comunicações que, segundo ele, tinham por objetivos nada mais que sua própria instrução acerca do mundo espiritual. “Agi, pois, com os Espíritos, como o teria feito com os homens; foram para mim, desde o menor ao maior, meios de me informar, e não *reveladores predestinados*.”<sup>58</sup> De qualquer forma, com o tempo, as comunicações revelaram um conjunto, o que levou Rivail a organizá-las na forma de uma doutrina, já ordenando a base do que seria mais tarde o “Livro dos Espíritos”.

Para organizar as comunicações em um conjunto coerente, Rivail assumiu um método de sistematização daquele conhecimento produzido através das sessões mediúnicas. As comunicações feitas anteriormente estavam coletadas, de maneira fragmentada em, aproximadamente, cinquenta cadernos. Rivail se propôs a sistematicamente organizá-los em um corpo teórico lógico.

Preparou, ainda, uma lista de perguntas para submetê-las aos Espíritos a fim de cobrir todas as possíveis dúvidas, lacunas e contradições que as comunicações pudessem apresentar. Não sendo um objeto de análise palpável, que pudesse fisicamente ser experimentado em laboratório, a exposição ao questionário fazia às vezes de um experimento, expondo os Espíritos à contradição ou à verdade de sua doutrina.

De um Espírito chamado Verdade, autoproclamado guia espiritual do próprio Rivail, o pedagogo francês recebeu uma missão. Os aspectos do processo de apresentação desta missão não deixavam de apresentar algo de sagrado, de revelação divina. A própria natureza da comunicação que a estabeleceu transparecia ares de uma profecia:

“Quando o grande sino soar, vós o deixareis; somente aliviareis o vosso semelhante; individualmente, o magnetizareis, a fim de curá-lo. Depois, cada um preparado no seu posto, porque será necessário de tudo, uma vez que tudo será destruído, sobretudo por um instante. Não haverá mais religião, e dela será necessária uma, mais verdadeira, grande, bela e digna do Criador... Os seus primeiros fundamentos já estão colocados... Tu, Rivail, a tua missão aí está. (Livre, a cesta retornou para o meu lado, como o faria uma pessoa que quisesse me designar com o dedo.) A ti, Sr... a espada que não fere, mas que mata; contra tudo o que é, serás tu que virás primeiro. Ele, Rivail, virá em segundo: é o obreiro que reconstrói o que foi demolido.”<sup>59</sup>

Através de suas observações e questionários às sessões mediúnicas que participou, Rivail reuniu material para escrever sua primeira das cinco obras que comporiam, mais tarde, o conjunto denominado de “Pentateuco Espírita”. O “Livro do Espíritos” recebeu negativas dos primeiros editores procurados por Rivail, que o consideravam um fracasso anunciado. À parte

---

<sup>58</sup> KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993; p. 260.

<sup>59</sup> Ibid.; p. 267. A comunicação transcrita não pertencia ao Espírito Verdade. Rivail cita apenas “Espíritos” de maneira vaga. Depois teria recebido uma comunicação do próprio Verdade confirmando a missão.

a opinião deles, Rivail publicou-o por conta própria. O livro rapidamente se tornou o que, hoje, poderia ser considerado um *best-seller*, tendo sido lido pelas mais diversas esferas sociais, das camadas mais baixas à nobreza, de operários a Napoleão III. Esgotou-se rapidamente e, só em vida do autor, possuiu quinze reedições. Jogou ao obscurantismo diversas outras obras do mesmo gênero e tornou-se referência no quesito espiritualismo.

Publicado em 1857, o “Livro dos Espíritos” era dividido em quatro tomos principais, cada um seccionado em capítulos. O primeiro tomo se encarregava de trabalhar questões sobre Deus, o Universo, a formação da matéria, da matéria espiritual, dos mundos, dos seres vivos, da vida, algumas considerações sobre a gênese bíblica em uma óptica da doutrina espiritualista que propunha, além de menções à astronomia, ciência em alta na época, a existência de outros planetas habitados por espíritos em formas diferentes de encarnação.

O segundo tomo tratava especificamente sobre os Espíritos, o mundo espiritual, pontos acerca da reencarnação, a influência dos Espíritos sobre os encarnados, suicídio, entre outros tópicos. O terceiro expunha as ditas leis morais, que compunham os principais aspectos da doutrina. Sua elaboração enquanto “leis” se referia ao modelo cientificista, que tinha por etapa final desse método encontrar as leis naturais. As leis morais do espiritismo seriam tomadas exatamente como tais: leis naturais, verificadas através de uma pretensa investigação científica.

Por fim, o quarto tomo trabalhava esperanças e expiações, reinterpretando alguns dogmas cristãos, como justiça divina, pecado, inferno, paraíso, purgatório e ressurreição, sob uma leitura espírita. Os outros quatro livros das obras básicas do espiritismo ampliavam as discussões do “Livro dos Espíritos”. O “Livro dos Médiuns”, publicado em 1861, detalhava o método experimental que o espiritismo propunha para avaliar as sessões mediúnicas, ao mesmo tempo analisava as relações dos Espíritos com o mundo material, bem como o papel e a postura mais adequada aos médiuns enquanto meios de comunicação com o mundo espiritual.

O “Evangelho Segundo o Espiritismo”, publicado em 1864, construía uma releitura dos ensinamentos do Cristo nos quatro Evangelhos bíblicos, trabalhando o espiritismo enquanto uma doutrina que se propunha cristã, mas que fazia oposição aos principais dogmas da Igreja Católica, a qual tentava deslegitimar o espiritismo, colocando-o como anticristão. Além disso, reunia a essência religiosa da doutrina espírita, sendo leitura tão importante quanto o “Livro dos Espíritos” entre os grupos mais religiosos, e tentava dar ao espiritismo o caráter de “chave racional” para a compreensão do cristianismo.

“O Céu e o Inferno”, lançado em 1865, expandia as questões do tomo quatro do “Livro dos Espíritos”, trabalhando a noção do que os espíritas denominam de “lei de causa e efeito”.

Reencarnação e reinterpretções dos conceitos cristãos de purgatório, inferno e paraíso compunham a linha guia do conteúdo do livro. Por fim, “A Gênese”, lançado em 1868, fechava o “Pentateuco Espírita”. Nele, Rivail buscava elaborar uma cosmologia para o espiritismo, unindo o criacionismo bíblico à origem evolucionista do Sistema Solar e da Terra, anexando ainda as concepções espíritas sobre a Criação como elo entre as duas visões.

Além destes, Rivail ainda teve sob sua autoria como Kardec “O que é o espiritismo”, livreto explicando as ideias básicas que compõem a doutrina espírita, e “Obras Póstumas”, uma coletânea de textos inéditos lançados após sua morte. Vale citar ainda a criação, sob sua supervisão, da *Revue Spirite*, lançada em 1º de janeiro de 1858, sob a alcunha de “Jornal de Estudos Psicológicos”, publicada até os dias de hoje.

### 2.3 A formatação da palavra: o espiritismo no além-mar

O marechal Ewerton Quadros esperava um bonde para a cidade, quando um bonde passou inteiramente vazio.

– Por que não toma este? – perguntaram-lhe.

O marechal mergulhou mais a face adunca nas barbas matusalêmicas.

– Não é possível. Está cheio de espíritos maus! E, como aparecesse outro inteiramente cheio, agarrou-se ao balaústre e veio de pé até a cidade.

Desde que se deixa a traficância do baixo espiritismo, que se conserva nas rodas intelectuais cultivadas, esse estado alucinante torna-se normal.

Ao subirmos as escadas da Federação, o meu amigo ia dizendo:

*There are more things in heaven and earth, Horatio*

*There are more dreams in your philosophy*

Esses melancólicos versos temerosos do mundo invisível, resumem o nosso estado mental.

Muita coisa há no mundo de que não cuida a nossa vã filosofia, muita coisa há neste mundo invisível...<sup>60</sup>

Em 1904, o jornalista carioca João Barreto, sob o pseudônimo de João do Rio, descreveu, em uma série de artigos jornalísticos, o cotidiano de diversas religiosidades presentes na cidade do Rio de Janeiro. Um trabalho quase etnológico que lhe rendeu uma publicação em volume pela famosa livraria Garnier e a edição de dez mil exemplares. Um *best-seller* da virada do século XX.

Entre judeus e bebedores de sangue, *swendenborgianos* e amantes do Diabo, reveladores do futuro e babalaôs de Lagos, estavam também espíritas, entre kardecistas e aqueles que comungavam do que se chamava de baixo espiritismo. Das várias religiosidades apresentadas, o espiritismo era, pelo autor, tratado ambigualmente. Por um lado, o jornalista mostrava certo respeito, que beirava a reverência, aos espíritas denominados por ele de sinceros, em oposição

---

<sup>60</sup> DO RIO, João. *As religiões no Rio / João do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015; p. 238.

aos “desbriados e velhacos”<sup>61</sup>, que exploravam a credulidade das pessoas. Ainda que descrente, por vezes irônico, João Barreto chegou a deixar uma dúvida sutil quanto a sua crença na realidade ou não do espiritismo: “E como passasse um bonde inteiramente vazio, refleti que esse bonde podia bem ser como o do marechal Quadros e voltei, a pé, devagar, para não dar encontrões nas pessoas que talvez comigo tivessem passado todo aquele dia do outro mundo”.<sup>62</sup> Ou talvez fosse uma outra sutil ironia.

### 2.3.1 O espiritismo no Brasil

O espiritismo chegou no Brasil ainda na década de 1860, trazido na bagagem de imigrantes franceses<sup>63</sup>, poucos anos depois da publicação da obra que lhe deu origem, “O Livro dos Espíritos”, publicada em 1857 na França por Hippolyte Léon Denizard Rivail, sob o pseudônimo de Allan Kardec. Fala-se aqui do espiritismo francês, vulgo kardecista, já que um movimento maior o integrava e havia se iniciado bem antes, por volta de 1848, e tradicionalmente chamado de espiritualismo moderno.

Ainda que os termos se confundissem, era do espiritismo de Rivail que João Barreto descrevia, com espanto, uma volumosa expansão:

A Marinha, o Exército, a advocacia, a medicina, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio têm milhares de espíritos. Há homens que não fazem mistério de sua crença. Os generais Girard e Piragibe, o major Ivo de Prado, o almirante Manhães Barreto, Quintino Bocaiuva, Félix Bocaiuva, Eduardo Salomonde, os drs. Geminiano Brasil, Celso dos Reis, Monte Godinho, Alberto Coelho, Maria Barreto, Oliveira Meneses, Alfredo Alexander proclamam a pureza da sua fé. A Federação tem 800 sócios e ainda o ano passado expediu oito mil receitas.<sup>64</sup>

Mesmo que João Barreto cite em seus artigos que uma provável introdução do espiritismo no Brasil tenha ocorrido pelo Ceará ao mesmo tempo que na França<sup>65</sup>, admite-se que as primeiras referências ao espiritismo francês tenham ocorrido através de Casimir Lietaud, na capital carioca, com a escrita de seu “*Les temps sont arrivés*”, primeiro livro de divulgação espírita publicado no Brasil<sup>66</sup>, em 1860. Lietaud era professor e diretor do Colégio Francês do

---

<sup>61</sup> DO RIO, João. *As religiões no Rio / João do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015; p. 251.

<sup>62</sup> *Ibid.*; p. 250.

<sup>63</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 56.

<sup>64</sup> DO RIO, João; op. cit.; p. 238.

<sup>65</sup> *Ibid.*; p. 241.

<sup>66</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 143.

Rio de Janeiro, uma das escolas mais conceituadas da Corte, o que, de certa forma, explicava a pouca diferença de tempo entre sua obra e “O Livro dos Espíritos”.

Nos anos seguintes, Rivail publicaria mais duas de suas obras consideradas básicas: “O Livro dos Médiuns”, em 1861, e “O Evangelhos Segundo o Espiritismo”, em 1864. Um ano depois, a propagação do espiritismo no Brasil adquiriria um caráter mais efetivo, com a figura de Luís Olímpio Telles de Menezes e a fundação de seu Grupo Familiar do Espiritismo, na Bahia de 1865. Mais um ano se passaria até Telles de Menezes começar a publicar excertos traduzidos de “O Livro dos Espíritos” sob o título de “O espiritismo – introdução ao estudo da doutrina espírita”<sup>67</sup>.

Telles de Menezes, ex-militar, estava cercado de figuras da alta sociedade baiana, apesar de ele mesmo não provir da aristocracia. Seus contatos foram úteis para seu trabalho de propagação da doutrina espírita, dando a ele respaldo e legitimidade. Seu passo adiante se deu em 8 de março de 1869, com o início da publicação do primeiro periódico de propagação espírita no Brasil, “O Eco de Além-Túmulo: Monitor do espiritismo no Brasil”. Com periodicidade bimestral, o jornal circulou não só na Bahia, mas também em outras regiões do país e, até mesmo, em capitais europeias, como Paris, sendo por isso referenciado na *Revue Spirite*<sup>68</sup>.

De modo geral, o espiritismo fez muito sucesso entre a alta sociedade e as classes médias. Gente letrada se interessava pelas comunicações com espíritos e pelas ideias reencarnacionistas francesas. Professores, médicos, advogados, políticos, militares. As ideias espíritas tiveram penetração primeiro nestes círculos sociais para depois se espalharem pelas camadas mais baixas da sociedade, não sem interferências e ruídos. Os próprios adeptos faziam questão de destacar o fato, usando-o como elemento distintivo de sua prática:

A rapidez de sua propagação [do espiritismo] prova, exuberantemente, que se trata de grande verdade, que, necessariamente, há de triunfar de todas as oposições e de todos os sarcasmos humanos; e isso não é difícil de demonstrar-se, se atendermos que o Espiritismo faz seus adeptos, principalmente, na classe esclarecida da sociedade.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Aubréé e Del Pryore se referem a essa obra com o título de “Filosofia espiritualista”. AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 140 e DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014; p. 74.

<sup>68</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; p. 66.

<sup>69</sup> MENEZES, Telles de apud ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; p. 63.

O caráter letrado e elitizado do espiritismo o definiu por muito tempo. Ainda que o discurso fosse, por vezes, filantrópico, baseado na caridade, na assistência social e na inclusão das camadas sociais mais baixas, não deixava de transparecer a auto visão de uma prática superior e intelectualizada. Essa superioridade social e intelectual, pretendida superioridade, marcava a distinção que o espiritismo procurou construir diante de outras práticas que, de diversas maneiras, tentaram se incluir na alcunha do termo “espiritismo”, entre vários motivos, para se utilizar da legitimidade elitizada que apresentava. Não raro é encontrar no mesmo discurso espírita que apregoava a caridade e o assistencialismo, a segregação clara de práticas “inferiores”, menos legítimas, porque “atrasadas” ou “errôneas”.

### 2.3.2 O espiritismo no Maranhão

A história do espiritismo no Maranhão pode ser dividida em três etapas principais. Um primeiro momento de introdução da doutrina, em que suas ideias foram inseridas no meio intelectual e religioso do estado; um segundo momento de institucionalização, em que se deram algumas tentativas de unificação dos grupos espíritas do estado, sob a bandeira de uniões e federações; enfim, um terceiro momento de unificação, concretizada através da criação da Federação Espírita do Maranhão, a FEMAR.

Difícil avaliar com precisão quando se deu a introdução do espiritismo no Maranhão. É possível identificar referências, em jornais maranhenses, sobre grupos e sessões espíritas na capital do estado nos anos de 1880, ainda que esparsos e sem uma organização centralizada. Antes disso, pelos anos de 1850, são encontradas referências aos eventos das mesas girantes nos salões europeus, o que demonstra que o assunto já era, pelo menos, discutido em terras maranhenses. Contudo, nada foi identificado sobre a execução dessas práticas no local nessa mesma época, ainda que não se deva descartar tal hipótese.

Em 1854, o periódico católico “O Christianismo” publicava uma nota em repúdio à prática das mesas girantes na Europa, já apresentando uma preocupação do clero contra o avanço das atividades espiritualistas:

O senhor bispo d’Orleans dirigiu ao clero da sua diocese a seguinte carta, relativa as mesas dançantes:

“Orleans.

“Sr. cura – Não ignorais o quanto se tem tornado frequentes desde algum tempo a esta parte, as experiências chamadas *mesas dançantes e falantes*, e a que ponto as imaginações se têm perturbado.

“Depois de ter maduramente deliberado com os membros do meu conselho, julgo do meu dever proibir a todos os eclesiásticos da minha diocese o tomar parte, debaixo de todo e qualquer, pretexto, em semelhante prática.

“Se é um jogo, compreendeis bem que um jogo d’esta natureza não se pode conciliar com a gravidade de vosso caráter, e se no fundo de tudo isso há alguma coisa que seja necessário qualificar com outro nome os motivos de vos absterdes são ainda mais consideráveis.

“Os confessores desviaram expressamente d’estas temerárias e perigosas curiosidades as pessoas cuja leveza a elas possa arrastar.

“Dignai-vos aceitar, snr. cura, a minha nova dedicação e afeto.

Felix, bispo de Orleans.”<sup>70</sup>

Como em outros lugares, o espiritualismo moderno já se apresentava no Maranhão antes da constituição de sua face espírita por Rivail em 1857. No entanto, foi depois da publicação de “O Livro dos Espíritos”, naquele ano, que as ideias espíritas alcançariam uma propagação maior. Como aponta Giumbelli<sup>71</sup>, uma possível explicação para essa maior aceitação das concepções do espiritismo francês, em detrimento de sua contraparte anglo-saxônica, no Brasil, seria a voga do galicismo, onda de aceitação e apropriação dos valores culturais franceses.

Nessa época, alguns grupos espíritas estavam intimamente ligados a ideais positivistas, denunciando a associação entre a introdução das duas doutrinas no país. Algumas associações de espíritas se autodenominavam “*clubs*”, como o *Club* Espírita Redenção, responsável pela publicação do periódico “A Luz”, no Maranhão em 1886. A denominação “*club*”, na época, era prática constante entre positivistas para nomear suas associações, ainda que o termo seja referente a grupos anteriores ao positivismo. Outros elementos enfatizam essa constante relação entre espiritismo e positivismo, como a presença de militares entre os adeptos espíritas em número considerável, bem como a própria constituição ideológica do espiritismo, em vários pontos intercrucante com o positivismo<sup>72</sup>.

Característica do espiritismo, nesse período, era uma flagrante indefinição entre ser ciência ou ser uma religião. O espiritismo de Rivail se apresentava constantemente como uma proposta científica, no entanto, com consequências conceituais que afetariam as religiões, mas apenas devido ao objeto que tomava para si: a existência de espíritos e de um mundo espiritual.

O Espiritismo é uma doutrina filosófica que tem consequências religiosas, como toda doutrina espiritualista; por isso mesmo toca forçosamente às bases fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma e a vida futura; mas não é, uma religião constituída, tendo em vista que não tem nem culto, nem rito, nem templo, e que, entre os seus adeptos, nenhum tomou ou recebeu o título de sacerdote ou de sumo-sacerdote.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> O CHRISTIANISMO: semanario religioso. São Luís, MA, 1854; p. 8.

<sup>71</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 56.

<sup>72</sup> Uma análise mais pormenorizada sobre a relação entre espiritismo e positivismo pode ser encontrada em COSTA, Celma Laurinda Freitas. *A noção de ciência e educação no espiritismo*. Goiânia, GO: UCG, 2009.

<sup>73</sup> KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993; p. 253.

O espiritismo; explicando a maioria desses fatos [prodigiosos], lhes dá uma razão de ser. Ele vem, pois, em ajuda da religião, demonstrando a possibilidade de certos fatos que, por não terem mais o caráter miraculoso, não são menos extraordinários, e Deus não é menos grande, nem menos poderoso, por não ter derogado suas leis.<sup>74</sup>

No entanto, no Maranhão, a face religiosa se sobressaía juntamente com um discurso cientificista. Leia-se, um discurso. Não necessariamente uma prática cientificista. A separação clara entre um grupo mais afeito à parte místico-religiosa e outro mais ligado a uma proposta científico-experimental só se daria um pouco depois, sendo referenciada, pelos próprios espíritas da época, como um dos motivos para a desunião das associações e um empecilho para a formação de uma federação espírita no Maranhão.

Essa indefinição tornou os discursos espíritas oscilantes. Entretanto, se a faceta religiosa destes discursos espíritas era bem mais marcada que nas obras doutrinárias as quais os influenciavam, o cientificismo aparecia mais como um argumento de validade do que como uma prática evidente. Como cita Foucault, a ciência se constituía como a vontade de verdade do século XIX<sup>75</sup>, e permaneceu assim no início do século XX, daí seu uso pelos espíritas como um artifício de legitimidade de sua doutrina. Não há indícios de grupos, obras ou experimentos científicos voltados para o estudo ou a validação das verdades espíritas, sob um viés científico, no Maranhão. A cientificidade era constantemente usada como argumento de verdade, mas se restringia a citações de experimentos e de pareceres de cientistas europeus que haviam abordado o tema.

As primeiras décadas do século XX foram marcadas por tentativas pioneiras de unificação e institucionalização dos grupos espíritas no Maranhão, seguindo o modelo do que ocorrera no Rio de Janeiro com a Federação Espírita Brasileira, a FEB. Contudo, esse processo de institucionalização só teria êxito efetivo nos anos de 1950, com a criação da FEMAR, a Federação Espírita do Maranhão. Antes dela, três ensaios de federações foram experimentados, cada um com mais ou menos êxito dentro de um curto espaço de tempo: a Federação Espírita Maranhense, a União Espírita Maranhense e a União Espiritualista Maranhense<sup>76</sup>.

Giumbelli e Arribas são autores que abordam os fatores para a criação e a hegemonia da organização que tomaria para si a função de administradora da unificação e da institucionalização do espiritismo no Brasil, a FEB. Para Giumbelli, os fatores externos pesaram

---

<sup>74</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Araras, SP: IDE, 2008; p. 20.

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014; pp. 15-16.

<sup>76</sup> REIS, Waldemiro Emiliano dos. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, 1954; p. 32.

nesse processo, encarnados na figura da perseguição criminal propagada contra os espíritas, devido à interpretação feita pela redação do Código Penal de 1890 acerca do termo espiritismo.

Segundo esta redação, espiritismo, a palavra, abarcaria uma série de práticas consideradas charlatanismos e julgadas, pelo Código Penal, como crimes contra a saúde pública. Para Giumbelli, esta criminalização do espiritismo facilitou a emergência de um grupo que organizasse e institucionalizasse a doutrina, bem como, aproveitando a liberdade religiosa concedida pela Constituição republicana, definisse esse espiritismo sob seu aspecto religioso, em detrimento ao aspecto científico, muito relacionado às práticas terapêuticas e, por isso mesmo, contraposto aos interesses da medicina legal e de seu movimento de higienização contra os curandeirismos extraoficiais.

Em adição, para Arribas foram as disputas internas entre espíritas denominados “místicos” e aqueles chamados “científicos”, e a subsequente hegemonia da visão de um espiritismo mais religioso, que deu à FEB flagrantemente um dos pilares da interpretação mais mística do espiritismo no Brasil, o domínio sob a definição da identidade e a federalização dos grupos espíritas no Brasil.

Para as primeiras tentativas de federações espíritas no Maranhão, uma das principais preocupações em suas criações era a definição de um caráter oficial para o espiritismo no estado, de modo a delimitar as fronteiras entre o que era e o que não era espiritismo de fato. Para os espíritas maranhenses, as perseguições eram presentes e, segundo seu ponto de vista, se originavam do mau uso da identidade espírita por grupos que não comungavam da doutrina da maneira que acreditavam correta. Eram os “espíriteiros”, os “falsos espíritas”, como se tornou corrente chamá-los, mesmo em círculos de fora do âmbito espírita.

Estes “falsos espíritas” eram identificados pela presença de práticas africanas em seus centros espíritas, como denuncia o autor espírita Waldemiro Reis:

Existem em S. Luís, muitos terreiros de Minas, porém, quase todos não têm organização perfeita, estão afastados dos verdadeiros princípios de fraternidade e de amor, servindo, apenas, para implantar dúvidas, perturbações e fanatismo.

Muitos dos Pais e Mães [sic.] de Santos, dos terreiros de Minas, como alguns pagés [sic.], criam, por conveniência ou ignorância, formas de trabalhos que distanciam bastante dos ritos de Nagô, Gêge e outros conhecidos, tornando, assim, os meios em que vivem, ambientes verdadeiramente fáceis para mistificações, campos propícios para expansões de vícios, obsessões e de forças capazes de conduzir tanta gente à prática de atos condenáveis.

Os terreiros de Minas e as casas dos pagés [sic.] estão sempre cheias de pessoas do alto e baixo relevo social que ali comparecem à procura de auxílios para conseguir empregos, empréstimos de dinheiro, realizar casamentos e pomover [sic.] perseguições aos seus desafetos.

É grande o número dos que viem contratando trabalhos de **magia negra**, para fugir ao esforço que a vida exige de cada um de nós. Ninguém quer ser pobre, feio e ganhar a vida com dificuldades...

Com os títulos de mineiros, pagés [sic.] ou curandeiros, umbandistas ou quibandistas, vão os espertalhões vivendo à custa dos fanáticos e obsedados. [...]

Além desses terreiros que se dizem de Nagô, grande número de malandros apresentam-se pela margem do Rio Bacanga a espalhar a desgraça entre todos os meios sociais.<sup>77</sup>

Os “erros” do “falso espiritismo” também eram associados a sincretismos entre a religiosidade de matriz africana e práticas católicas, o que era visto com mais acusação:

E não de desculpar a irreverência: há nestas cousas mais catolicismo do que espiritismo.

Quem escreve estas linhas já teve ocasião de processar um curandeiro e um feiticeiro. Sabem o que foi encontrado nas mãos desses infelizes?

Um deles, para as suas *mandingas*, usava de um Santo Antônio de pau, ridículo e sujo, com uns *bentinhos*, rosários, ossos, cabelos, etc. O outro não era menos amigo da Igreja [sic.] e das cousas do culto; e se lhes fossem falar a ambos – do espiritismo, ficariam boquiabertos na ignorância do que fosse tal.<sup>78</sup>

Os grupos espíritas desviantes eram um problema para a identidade espírita em construção, pois, por suas práticas marginalizadas, acabavam sendo o alvo principal da polícia, e sua relação com o espiritismo de matriz francesa, feita tanto por parte dos próprios agentes quanto por aqueles que se valiam do sentido ampliado da palavra, facilitava os argumentos daqueles que detravam os espíritas, uma vez que sua principal arma era a denúncia das práticas ilícitas dos grupos espíritas. Os próprios grupos espíritas mais europeizados atacavam estes grupos ditos desviantes. A continuidade destes grupos se mostrava um risco ao projeto de oficialização de uma identidade espírita.

Não é esta a primeira vez, que destas colunas protestamos contra a maneira pouco séria por que é feita a prática espírita em alguns *Grupos* existentes nesta cidade. Deixar de combater tais práticas, é compactuar com elas, é desvirtuar a finalidade do Espiritismo, é finalmente, dar ganho de causa a essa crendice interesseira que por aí campela, e que outra coisa não é senão a erva daninha, atrofiado o crescimento da árvore da VIDA.

Não nos calaremos, antes pelo contrário, continuaremos a clamar contra esse falso espiritismo, empregando o máximo das nossas energias nesse trabalho de saneamento moral.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> DOS REIS, Waldemiro Emiliano. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, MA, 1954; pp. 117-118, grifo do autor.

<sup>78</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, p. 13.

<sup>79</sup> O PHAROL: órgão do Grupo Espírita Ismael. São Luís, MA, 1931-1934; a. 2, n. 23, p. 3.

Diante disso, as federações espíritas tentavam criar um controle dos grupos espíritas, de suas práticas e do que professavam sobre a doutrina, através de estatutos que impunham limites e direcionamentos a serem seguidos pelos centros espíritas unificados, em troca da legitimidade oferecida pela federalização. Tanto a União Espírita Maranhense, quanto a Federação Espírita Maranhense<sup>80</sup> e a União Espiritualista Maranhense eram alinhadas ideologicamente à FEB. O Centro Espírita Maranhense, um dos responsáveis pela Federação Espírita Maranhense e, mais tarde, pela Federação Espírita do Maranhão, era afiliado da Federação Espírita Brasileira desde antes de sua tentativa de federalização.

Essa filiação à FEB, tanto ideológica quanto institucional, garantia uma maior legitimidade não só aos grupos que integrassem as citadas uniões, como ao próprio discurso federativo destas. Limites foram criados para exercer certo controle sobre os centros espíritas filiados, a fim de destacar aqueles que não compunham a identidade espírita pretendida, bem como, tentar fugir das implicações legais de um exercício ilícito da medicina; entre estes limites estava a proibição de práticas terapêuticas oferecidas pelos centros, restringido as reuniões a estudos doutrinários. Limitava-se, até mesmo, as sessões de comunicação com espíritos, principal aspecto dos centros espíritas até hoje.

[...] a União Espírita Maranhense, apenas com oito meses incompletos de existência e já com o efetivo de 152 associados e diversos Grupos e Centros filiados; o movimento extraordinário de assistentes às sessões públicas dos *Grupos*, que obedientes a orientação doutrinária, isto é, leitura e explicação das obras fundamentais [...] <sup>81</sup>

Esta proibição contradizia certa postura dos mesmos jornais que a propagavam, uma vez que em diversos artigos defendiam o uso do “espiritismo curador”, como, inclusive, uma forma de responsabilidade social inerente ao espírita. Essa contradição se explica pela necessidade de se resguardar de processos criminais, aos quais os espíritas praticantes de terapias curadoras estavam sujeitos.

A União Espírita Maranhense, compreendendo a urgência de iniciar os serviços de “Assistência aos Necessitados”, desde o dia 15 do passado inaugurou o seu Gabinete Mediúnico Receitista e Curador e distribuição gratuita de medicamentos. [...]

Cresce extraordinariamente o movimento da Assistência e por isso, é urgente que os nossos confrades nos auxiliem, não se esquecendo que a prática do bem e do amor do próximo é dever de todos os espíritas. <sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Não confundir com a atual FEMAR, Federação Espírita **do Maranhão**, criada só posteriormente.

<sup>81</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 1.

<sup>82</sup> Ibid.; a. 1, n. 8, p. 8.

A primeira dessas tentativas de federação espírita no Maranhão foi a União Espírita Maranhense. Criada em 1912, sob a supervisão de Francisco Menezes, teve sua primeira reunião solene realizada na véspera do Natal desse ano, buscando uma simbologia cristã para o início dos trabalhos da União. Francisco Menezes já havia se envolvido na criação de outra instituição espírita, mas dessa vez no Pará, a União Espírita Paraense, criada com o auxílio de seu companheiro de doutrina, Solerno Moreira. Poucos anos depois, os dois seriam transferidos para a capital maranhense, provavelmente por motivos profissionais, onde tentaram unificar o movimento espírita no estado. Solerno Moreira criou, em 1911, o jornal de propaganda espírita Riso D’Alma. Francisco Menezes, o jornal Pegureiro da Fé, que depois foi convertido em órgão de propaganda da União Espírita Maranhense, após a criação desta.

Efetou a União Espírita Maranhense, no dia 24 do passado, sua primeira sessão solene, comemorando o advento do Cristianismo personificado em Jesus o Salvador.

Duplamente solene foi a reunião efetuada; solene era o motivo que nos reunia, solene, porque era a primeira vez, que após longos anos de desconfiança e ressentimentos, os espíritas d’aqui, se reuniam, corações unidos, unificados nas aspirações, para render homenagem ao meigo Rabi, ao amado e doce Nazareno.<sup>83</sup>

O alinhamento com os ideais da FEB denunciava o caráter mais místico, que se tornava hegemônico entre os espíritas maranhenses. A instituição possuía uma explícita política de propaganda e se direcionava a um espiritismo mais cristianizado, mais religioso, o que causaria uma pequena cisão entre seus membros. A princípio, o objetivo de unificação contribuiu para a presença tanto de espíritas mais adeptos dos ideais religiosos da doutrina, quanto daqueles mais a favor da faceta científico-experimental que o espiritismo se propunha.

Porém, com o tempo, as diferenças de interesses cindiram os grupos, levando ao afastamento dos “científicos” da União Espírita Maranhense. Estes não concordavam com o proselitismo religioso, por compreenderem o espiritismo mais sob uma óptica científica e, entendendo que a ciência prescindiria de propaganda ideológica, se opunham à postura da União Espírita Maranhense de concentrar esforços na difusão doutrinária, mantendo mesmo um jornal para esse fim.

Depois da adesão unânime dos Espíritas da Capital, pois que não quebra essa unanimidade, o afastamento de três ou quatro confrades, avessos a criação de uma associação, que como a União, se propõe a propaganda do espiritismo filosófico-religioso, por o considerarem como pura ciência, sem se lembrarem que se o

---

<sup>83</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 8, p. 8.

Espiritismo abrange em seu vasto campo de ação, a ciência, em modalidades ainda não conhecidas do homem, tem também a sua parte filosófica religiosa, começam a nos chegar as adesões dos confrades do interior do Estado [...].<sup>84</sup>

A bem da verdade, o caráter cientificista do espiritismo, no Maranhão, consistia apenas em um elemento argumentativo. Aspectos práticos desse cientificismo eram ínfimos. A ciência no espiritismo maranhense era nada mais que um fator de validação da doutrina, que se resumia a um *argumentum ad verecundiam*, isto é, um argumento de autoridade que apela à palavra ou à reputação de uma figura com capital intelectual, cientistas no caso, a fim de validar o argumento apresentado.

Se as tentativas de um movimento federativo por parte da União Espírita Maranhense e da Federação Espírita Maranhense foram falhas, a União Espiritualista Maranhense teve sucesso melhor em sua empreitada. Apesar de ela ter se desfeito, os grupos que a compunham, logo em seguida, montaram a Federação Espírita do Maranhão, a FEMAR, órgão fundado em 1950, responsável pela institucionalização do espiritismo no Maranhão, de então até os dias atuais.

Um dos fatores para a transmutação da União Espiritualista Maranhense para a atual FEMAR foi a recusa ao uso do termo “Espiritualista”, que acabava por agregar diversas outras denominações religiosas que não exclusivamente o espiritismo, de matriz francesa. Esta postura de purificação doutrinária, restringindo os grupos que podiam ser federalizados, representava a posição que a FEMAR tomaria desde então: marginalizar os espiritismos que não se alinhassem à identidade construída pela FEB e, conseqüentemente, pela própria FEMAR.

## 2.4 A disseminação da palavra: a imprensa espírita no Brasil

O aparecimento de um jornal de propaganda espírita provoca sempre: - admiração e medo.

Admiração, naqueles que desconhecendo as belezas morais e a importância e conseqüências filosóficas do espiritismo, o consideram, por má fé ou ingenuidade, como uma perigosa fábrica de *loucos e degenerados*, dignos de piedade e de serem recolhidos às entranhas mudas de algum sombrio e infecto manicômio; medo, naqueles que, ingidos [sic.] ao formidável carro do fanatismo dogmático das seitas antiquadas, só chegaram, por sua miopia espiritual, a descobrir na Nova Revelação, as artimanhas burlescas do demônio e as infantilidades do arcaico e bobo satanás.<sup>85</sup>

A difusão do espiritismo no Brasil esteve muito atrelada à imprensa. A criação de órgãos de propaganda espíritas responsáveis por periódicos divulgadores da doutrina se entrelaça com

---

<sup>84</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, p. 1.

<sup>85</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 1.

o próprio processo de institucionalização do espiritismo no território brasileiro. Não à toa, a ligação entre o espiritismo religioso e os órgãos de imprensa espírita foi, de modo geral, muito estreita.

Referir-se à imprensa espírita, à sua origem e difusão no Brasil, é referir-se à própria origem e difusão do espiritismo em terras brasileiras. Foi em 17 de setembro de 1865, em Salvador, Bahia, que se fez pública a primeira sessão espírita documentada, presidida por Telles de Menezes, nome que encabeçou não só a introdução do espiritismo no Brasil, mas também o fundação do primeiro periódico espírita noticiado: *O Eco d'Além-Túmulo*. É certo que o marco inicial do espiritismo no Brasil foi determinado pelo próprio Telles de Menezes no primeiro número de seu periódico:

O dia 17 de Setembro de 1865 marcará uma época feliz em nossa vida, e o-deverá também ser 'n-osfastos d'o Espiritismo 'no Brasil. Foi ás 11 1/2 horas d'a noite de 17 de Setembro de 1865 que tivemos a inefável felicidade de receber a primeira comunicação espírita; tendo, depois, muitas outras tido lugar em presença de amigos nossos e de pessoas notáveis por sua circunspecção e seu saber.<sup>86</sup>

*O Eco d'Além-Túmulo* aparece em julho de 1869, um ano após o lançamento de “*A Gênese*”, obra de Rivail sobre a criação do mundo a partir da óptica espírita, e também a última das obras básicas do espiritismo. Sua presença se fez tão marcante que ganhou notoriedade até mesmo nas páginas da *Revue Spirite*, órgão de imprensa espírita francês criado por Rivail, em outubro do mesmo ano de lançamento do jornal baiano<sup>87</sup>.

Se, em termos de teoria doutrinária, o espiritismo tem como base ideológica a noção de reencarnação, como afirmam seus próprios adeptos; em termos de prática, é na comunicação com o além que se estabelece sua essencialidade. A prática espírita está fundamentalmente ancorada na comunicação dos vivos com os espíritos, comunicação estabelecida graças a outro conceito caro ao espiritismo: a mediunidade. Esta seria uma capacidade cognitiva geral do ser humano, mas que pode ser mais expressiva em uns que em outros. Estes mais sensitivos seriam os médiuns, os sujeitos responsáveis pela intermediação – daí o nome médium – entre os encarnados e os espíritos. A mediunidade, no entanto, não seria uma característica carismática aos moldes weberianos. Não há personalismo na mediunidade espírita, ou pelo menos ela não é pressuposta na doutrina. O médium, para Kardec, é uma máquina, uma ferramenta que serve aos desígnios dos espíritos em suas comunicações com o mundo material.

---

<sup>86</sup> O ECO D'ALÉM-TÚMULO: Monitor do espiritismo no Brasil. BA, 1869; n. 1, p. 5.

<sup>87</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; pp. 66-67.

Já dissemos: os médiuns, enquanto médiuns, não têm, senão, uma influência secundária nas comunicações dos Espíritos; sua tarefa é a de uma máquina elétrica, que transmite os despachos telegráficos de um ponto distante a um outro ponto distante da Terra. Assim, quando queremos ditar uma comunicação, agimos sobre o médium como o empregado do telégrafo sobre seu aparelho.<sup>88</sup>

Aubrée e Laplantine<sup>89</sup> levantam a questão da relação entre espiritismo e o desenvolvimento dos meios de comunicação no século XIX, remontando à ideia de que as práticas espíritas estariam intrinsecamente ligadas à revolução nos meios de comunicação. O aparecimento de novos meios possibilitaria novas interações com o mundo espiritual. A fotografia, o telégrafo, mais tarde o rádio, foram tecnologias vistas nascer pelo espiritismo e prontamente utilizadas por seus adeptos nas comunicações com os espíritos. A imprensa, no entanto, auxiliou em outro tipo de comunicação: a propagação das ideias espíritas.

Nos primeiros anos de introdução do espiritismo no Brasil, foram justamente os jornais e periódicos impressos na época os púlpitos em que os adeptos da doutrina nascente defenderam e difundiram suas ideias. A princípio em órgãos de imprensa gerais, para posteriormente fundarem seu próprio órgãos de difusão e propaganda do espiritismo.

É recorrente a leitura que se faz do papel das publicações espíritas, de que estas estariam atreladas aos grupos de caráter mais “religioso”, especialmente por sua função de propaganda, sendo aqueles mais interessados neste objetivo que os ditos “científicos”, para quem a doutrina, enquanto verdade científica, prescindia de divulgação. Mas, em verdade, estes grupos jamais deixaram de referenciar-se à cientificidade, pretendida pelo espiritismo desde as primeiras páginas escritas por Rivail no “Livro dos Espíritos”.

#### *2.4.1 A imprensa espírita no Maranhão*

Tal qual no restante do país, a imprensa espírita maranhense esteve ligada ao desenvolvimento de grupos que visavam à propagação da doutrina, em especial, sob seu aspecto filosófico-religioso.

Dentro da presente pesquisa não foi possível mapear um marco inicial para o espiritismo, tão pouco para a imprensa espírita no Maranhão, como feito na Bahia ou no Rio de Janeiro. No entanto, entre o acervo pesquisado, o jornal espírita mais remoto foi A Luz, de 1886, publicação semanal produzida pelo Club Spirita Redempção. As apostas são de que ele

---

<sup>88</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Araras, SP: IDE, 2008; pp. 196-197

<sup>89</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 63.

não seja o primeiro jornal espírita maranhense, no entanto. Já o periódico que fecha o recorte temporal da pesquisa é homônimo do primeiro, datado de 1948.

O levantamento de fontes feito durante a pesquisa apontou alguns jornais espíritas entre os anos de 1886 a 1948. Ao todo são sete títulos diferentes identificados no acervo da Biblioteca Pública Benedito Leite, em São Luís, MA. Os números avulsos e descontínuos dificultaram uma exatidão na periodicidade dos jornais. Dos sete, dois se destacaram pela maior quantidade de exemplares: O Pharol, órgão do Grupo Espírita “Ismael”, com nove exemplares, entre 1931 a 1933; e Evolução, órgão da União Federativa Espiritualista Maranhense, sediada no Centro Espírita Maranhense, com 11 exemplares, no entanto com edições repetidas, resultando em 5 edições distintas, todas de 1937. Além destes periódicos, foram identificados ainda os jornais Riso D’Alma, de 1911; Pegureiro da Fé, de 1913; e O Semeador, de 1933.

É possível traçar uma estrutura básica para os jornais espíritas maranhenses, repetida em várias edições de diferentes títulos e anos. De modo geral, seus cabeçalhos ou capas abrem com alguma citação de Allan Kardec ou de Jesus Cristo, seguida de falas de cientistas ou de sábios sobre o espiritismo, sobre sua realidade objetiva, sobre como a ciência aceitava ou estava a um passo de aceitar a veracidade dos fenômenos mediúnicos.

Os artigos compunham os mesmos tipos quase sempre. Podiam ser textos doutrinários, os quais apresentavam noções básicas sobre o espiritismo, grande parte extraídos ou traduzidos das obras básicas ou de publicações espíritas consagradas, como a *Revue Spirite* ou o Reformador. Outros traziam discussões sobre a moral espírita, estes em geral assinados por um dos colaboradores do periódico em questão.

Alguns artigos noticiavam acontecimentos específicos, tomados como provas empíricas da existência de espíritos e do mundo espiritual, em geral retirados de jornais estrangeiros. Outros focavam em críticas ao catolicismo e ao que consideravam como “falso espiritismo”, práticas espiritualistas autoproclamadas espíritas, mas que desviavam do direcionamento que as lideranças espíritas brasileiras tomavam. Além destes, textos sobre o Evangelho, poesias de cunho espiritual e notícias sobre o movimento espírita no Maranhão e no Brasil completavam o quadro de artigos dos jornais.

Entre as primeiras duas décadas do século XX, duas figuras tiveram destaque no espiritismo maranhense. De um lado, o então tenente Solerno Moreira e seu Riso D’Alma, jornal que tocou por nove meses à base de sua própria vontade e daqueles que o auxiliavam; de outro, Francisco Menezes, que levava à frente a redação do Pegureiro da Fé, jornal, depois revista, de distribuição gratuita e frequência mensal, que circulou pelo estado entre 1913 e 1914.

O jornal espírita Riso D'Alma fora publicado a partir do ano de 1911, em São Luís, no Maranhão. Definindo-se como “órgão de propaganda espírita”, era uma publicação mensal, de distribuição gratuita, sob direção do então tenente Solerno Moreira, importante personagem na propagação do espiritismo no Norte-Nordeste, especialmente por sua atuação no Pará.

Composto, na maior parte das edições, por seis páginas, apresentava um conteúdo que circulava entre exposições doutrinárias, casos comprobatórios da realidade dos espíritos, críticas aos dogmas e às estruturas ideológicas católicas e notícias sobre o movimento espírita, no Maranhão e no Brasil de modo geral.

Entre seus principais redatores, assinavam Arthur Botêlho, Leslie Tavares e Raymundo Damasceno Ferreira. Como colaboradores, entre outros, o próprio jornal destacava os nomes de Stella Merval e Anna Tavares, além de Casemiro Cunha e Ewerton Quadros, importantes militantes espíritas no Rio de Janeiro, sendo este último co-fundador da FEB e um de seus primeiros diretores. A presença de Ewerton Quadros e Casemiro Cunha entre os colaboradores do jornal era constantemente lembrada nas páginas do Riso D'Alma, como uma forma de dar credibilidade à publicação entre os espíritas.

Fazem parte do número de nossos colaboradores o Exmo. Sr. Marechal Ewerton Quadros e Casemiro Cunha que, acedendo ao convite desta redação, prometeram auxiliá-la com sua ilustrada colaboração.<sup>90</sup>

Os nossos distintos confrades e colaboradores, Senhores Marechal Ewerton Quadros e Casemiro Cunha, enviaram-nos palavras de congratulações e encorajamento, por motivo da auspiciosa publicação de nosso modesto periódico. Opiniões de confrades desta ordem nos desvanecem sobre modo, ao mesmo tempo que nos dão alentos e energias infindáveis, para conduzir-nos na tarefa difícil e espinhosa a que nos abalançamos.<sup>91</sup>

Apesar disso, contribuições dos dois eram relativamente incomuns, especialmente de Ewerton Quadros; o que não impedia de seus nomes figurarem na lista dos colaboradores regulares do jornal, desde sua primeira edição.

Foram convidados por nosso diretor, tenente Solerno Moreira, para colaborarem em nosso periódico, os seguintes confrades: Exm<sup>a</sup>. Snr<sup>a</sup>. D. Edla Cardoso, Marechal Ewerton Quadros, Dr. Affonso Duarte de Barros, Dr. Vianna de Carvalho, Gustavo Macedo e Casemiro Cunha, no nosso país, e Gabriel Delam [sic.] e Leon Deniz na França.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> RISO D'ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 2, p. 6.

<sup>91</sup> Ibid.; a. 1, n. 4, p. 6.

<sup>92</sup> Ibid.; a. 1, n. 1, p. 1.

Interessante notar a citação a Gabriel Delanne e a Léon Denis, dois dos principais intelectuais espíritas franceses que tomaram a frente do movimento após a morte de Rivail, como colaboradores regulares do jornal. Não se sabe até que ponto foi feito o contato entre Solerno Moreira e os intelectuais espíritas franceses, no entanto não se identificou, entre os números analisados, textos de sua autoria para o jornal.

O jornal Riso D'Alma estava ligado ao centro espírita Allan Kardec, situado na capital do estado do Maranhão, pela figura do próprio tenente Solerno Moreira e de outros colaboradores da publicação. Solerno Moreira, oficial do Exército brasileiro, estava servindo no batalhão sediado em São Luís e organizava pequenas reuniões experimentais, junto a Osório Lima, na Rua do Passeio<sup>93</sup>. No Pará, teve grande destaque no processo de institucionalização do espiritismo local através da fundação da União Espírita Paraense, em 1906, ao lado do oficial da Marinha Francisco de Paula Menezes.

Em dezembro de 1905 chegou a Belém, procedente do Rio de Janeiro, o oficial da Marinha Francisco de Paula Menezes. Acercando-se dos espíritas locais, notadamente de Francisco Solerno Moreira, oficial do Exército, com quem estabeleceu rápida e profunda amizade, Paula Menezes ajudou-o a fundar o Centro Espírita Atalaia e logo, sob a influência das decisões tomadas no congresso de 3 de outubro de 1904, comemorativo do centenário de nascimento de Allan Kardec, de que participara, lançou a ideia da fundação de uma instituição mais ampla que abrangesse todas as casas espíritas da capital. Solerno aceitou e abraçou a sugestão e passaram os dois, a que se juntaram outros companheiros, a um trabalho intensivo de visitação aos centros e a pessoas espíritas, procurando conquistá-los para a ideia. Em pouco tempo obtiveram o apoio desejado e após período de diálogos e ajustes, no dia 20 de maio de 1906, foi fundada a União Espírita Paraense.<sup>94</sup>

Notoriamente, Francisco de Paula Menezes se tornaria figura de destaque no espiritismo maranhense também, encabeçando a publicação do jornal *Pegureiro da Fé*, um dos mais bem-sucedidos jornais espíritas maranhenses na época, e a criação da União Espírita Maranhense, em uma tentativa de repetir seu feito no Pará com a União Espírita Paraense, principal agremiação espírita daquele estado, em funcionamento até hoje.

Francisco de Paula Menezes teve seu primeiro grande destaque no espiritismo em Belém, no Pará, onde, com auxílio de Solerno Moreira, ajudou a fundar a União Espírita Paraense. Em São Luís, fora comandante de uma das dragas na obra do Porto de São Luís. Com sua cunhada, Raimunda do Nascimento Dias, organizou um grupo espírita, na Rua dos Afogados, em que Menezes desempenhava o papel de doutrinador, apesar de também possuir

---

<sup>93</sup> DOS REIS, Waldemiro Emiliano. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, MA, 1954; p. 16.

<sup>94</sup> CARRARA, Orson Peter. "Conduzir treinamentos ao interior ou trazê-los à Capital é um enorme desafio". 22 de 09 de 2013. <http://www.oconsolador.com.br/ano7/330/entrevista.html> (acesso em 06 de 08 de 2017).

faculdades mediúnicas, enquanto Raimunda Dias, também conhecida como Dona Doca, era a médium, cujo guia espiritual era Urubatan de Deus.<sup>95</sup>

Apesar de Waldemiro dos Reis não citar, pode-se supor que este centro espírita dirigido por Menezes seria o “Alma e Coração”, homônimo do grupo fundado por ele, em 1908, na capital do Pará, Belém, de onde também rendeu como fruto uma revista intitulada com o mesmo nome, a qual, após a vinda de seu criador para as terras ludovicenses, ficou a cargo de Archimimo Pereira Lima.

A fundação do novo “Alma e Coração”, documentada no jornal *Riso D’Alma*, se deu paralela a outros dois centros espíritas maranhenses: o “Propagandista da Luz”, dirigido por Jovêncio Tavares, e o “Emmanuel”, sob auspícios do farmacêutico Arthur Botêlho. Segundo informações do jornal *Riso D’Alma*, o “Emmanuel” funcionava no fim da Rua de São Pantaleão, aos sábados, com sessões públicas doutrinárias realizadas às 19 horas. De acordo com Waldemiro dos Reis, houve ainda um jornal publicado em São Luís com o nome “Alma e Coração”, no entanto não foram coletadas outras informações sobre ele.

Entre maio e junho de 1913, foi fundado o *Pegureiro da Fé*, jornal de propaganda espírita que logo se tornaria órgão da União Espírita Maranhense, organização criada também sob os auspícios de Francisco Menezes. A União Espírita Maranhense tinha por objetivo federalizar os centros espíritas no estado do Maranhão, para depois se integrar à Federação Espírita Brasileira, aos moldes do que fora feito no Pará, com influência do próprio Menezes, e em conformidade com a nova política de unificação da FEB.

De acordo com informações do próprio jornal, o periódico mantinha uma tiragem mensal de 5000 cópias; para efeitos de comparação, jornais diários no Brasil, durante 1900, não ultrapassavam 6000 cópias<sup>96</sup>, lembrando que o “*Pegureiro da Fé*” era de distribuição gratuita. Jornais espíritas, como o “*Verdade e Luz*” paulista, mantinham tiragens iniciais de 2000 a 3000 exemplares. Mas, de acordo com informações de autores espíritas, como Zeus Wantuil, e dos próprios periódicos, já se registrou cifras de 15000, para o “*Verdade e Luz*”, e 24000, para a *Revista Espírita*<sup>97</sup>.

Logo na oitava edição, o jornal passou por uma reformulação e assumiu o caráter de revista. Impresso em um papel de qualidade superior a outros jornais, com uma capa que trazia,

---

<sup>95</sup> DOS REIS, Waldemiro Emiliano; *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, MA, 1954; p. 17.

<sup>96</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 158.

<sup>97</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE; loc. cit.

sob um fundo verde, o título e um ramo de vinha<sup>98</sup>, símbolo do espiritismo<sup>99</sup>, seu frontispício sempre vinha marcado pelas mesmas citações a intelectuais e cientistas europeus, defendendo a veracidade objetiva, racional e científica do espiritismo. Victor Hugo, Fredrich Myers, William Crookes, Cromwel Varley, Cesare Lombroso, todos davam seu parecer, na capa do Pegureiro da Fé, de como a comunicação com os mortos era um fato “cientificamente demonstrado” através de experiências, evidências e fatos.

Pelas minhas experiências convenci-me de que os pretendidos mortos se podem comunicar conosco e penso que para o futuro, eles poderão fazê-lo de um modo mais completo. Graças a essa nova ciência os nossos amados mortos sairão do túmulo. *Professor Meyers* [sic.]. *Da Sociedade Real de Londres*.<sup>100</sup>

O que se percebe é que a imprensa espírita no Maranhão possuía uma estreita ligação com as tentativas de institucionalização do espiritismo no estado. As empreitadas federativas locais, de modo geral, buscaram implementar uma política de propaganda da doutrina que, segundo relatos dos próprios espíritas, desagradava àqueles que viam o espiritismo menos como religião e mais como ciência. A veiculação constante de artigos e notas do Reformador e da FEB demonstram que estas federações tentavam seguir o modelo da instituição principal do Rio de Janeiro.

As tentativas de institucionalização foram recorrentes também em outras localidades do país. A busca por uma identidade espírita que pudesse agregar as várias facetas da doutrina de modo ordenado se concretizou na figura da FEB, que tomou para si o título de instituição-mor do espiritismo no Brasil. Assim, a sobrevivência de outras federações mais regionalizadas passou a depender de sua ligação ou não com a FEB. Fato que se reproduziu no Maranhão com a criação da Federação Espírita do Maranhão, a FEMAR, existente até hoje como a maior instituição espírita do estado. Seu papel hoje é o mesmo da FEB: organizar e ordenar os centros espíritas, bem como definir os padrões do que é e do que não é espiritismo.

---

<sup>98</sup> O ramo de vinha apareceu na edição 8, quando o jornal se transformou em revista, e permaneceu no cabeçalho até a primeira edição do segundo ano, quando a publicação passou por nova reformulação, ganhando uma capa com uma grande ilustração.

<sup>99</sup> O espiritismo é marcadamente asséptico quanto a simbologias explícitas. Contudo, como instrução dos próprios Espíritos, Rivail estampou um desenho de um ramo de vinha na frente do Livro dos Espíritos, “por ser ele o emblema do trabalho do Criador”. Imitando o ato, o Pegureiro da Fé recebeu a mesma figura.

<sup>100</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 8, capa.

### 3 ENTRE PALAVRAS E CONCEITOS: religião, ciência e reencarnação

Os conceitos, enquanto construções semânticas polissêmicas, indicam mais que apenas os objetos que aparentam definir, permitem uma análise para além do campo linguístico<sup>101</sup>. Os contextos históricos nos quais foram significados guardam uma diversidade de sentido. Conceitos estão ligados a uma temporalidade, e este caráter histórico possibilita uma polissemia que reflete o conflito social. Conceitos precisam ser compreendidos dentro de uma esfera maior que sua esfera semântica interna.

A relação principal entre a dimensão dos conceitos e a dimensão do social está na percepção dos conflitos gerados pela polissemia dos primeiros, bem como as disputas pelo domínio destes. Os usos sociais das palavras referenciam a disputas que adentram o campo semântico/linguístico. A polissemia do termo “espiritismo” no contexto religioso brasileiro esconde uma disputa por legitimidade entre os espíritas kardecistas, que argumentavam ter criado a palavra para sua própria designação, e outras denominações religiosas espiritualistas que foram englobadas ou se englobaram na amplitude semântica do termo.

Para os kardecistas, os usos e ressignificações da palavra representavam uma negatização de sua própria doutrina. Ao associar espiritismo às práticas africanas/indígenas de invocação dos mortos, vistas em geral como primitivas e supersticiosas, a doutrina kardecista recebia o perfil exatamente oposto ao que almejava: uma doutrina religiosa moderna, cientificista, europeia, intelectualizada.

A ressignificação da palavra, ou sua progressiva transformação conceitual, teve reflexos até mesmo jurídicos, como sua utilização no Código Penal de 1890.

Art. 157. 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 1º 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 a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na de 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 responsabilidade deles.

Mas pode-se afirmar que “espiritismo” se transformou em conceito?

---

<sup>101</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006; pp. 97-118.

Para Koselleck, um conceito pode pertencer a três grupos principais<sup>102</sup>: conceitos tradicionais, cujos significados se mantiveram praticamente os mesmos no decorrer do tempo, o que o autor define como processo de permanência; conceitos que tiveram seus conteúdos alterados, passando por um processo de transformação; e conceitos que são criados através do processo de inovação, os neologismos, que guardam em seus conteúdos o ineditismo. A palavra espiritismo se enquadra no terceiro grupo. Sua criação atendeu à necessidade de Denizard Rivail de denominar a doutrina que sistematizara como algo inédito, desvincilhando-a de outras tradições e práticas espiritualistas em voga no século XIX.

Os neologismos remetem a um horizonte de expectativa: a realização futura de uma ideia formulada inicialmente na realidade textual. Assim, “espiritismo” era um nome de uma doutrina que estava a se lançar e não de um conjunto de crenças e práticas já postas. Rivail ambicionava delimitar objetivamente o que pertencia a seu espiritismo e o que permanecia no contexto comum do que ele chamava de espiritualismos. Mas o espaço da experiência acabou por solapar esta meta. Em lugar de separar o espiritualismo específico de Rivail de suas contrapartes mais difusas, este era o horizonte de expectativa dos espíritas; a palavra ganhou o fardo de agregar toda a amplitude de tais práticas espiritualistas.

Denizard Rivail queria um termo que excluísse ambiguidades e polissemias, “para as coisas novas necessitam-se de palavras novas, assim o quer a clareza da linguagem para evitar confusão inseparável do sentido múltiplo dos mesmos vocábulos”<sup>103</sup>.

À época da publicação do espiritismo, segunda metade do século XIX, a Europa fora assaltada por uma onda de práticas de evocações de espíritos – eram as “mesas girantes” responsáveis pelo entretenimento das classes mais altas, – bem como de filosofias espirituais. Um espiritualismo nascente, muitas vezes ligado a doutrinas orientais e sistemas ocultistas; e um culto aos mortos, também uma prática crescente. O espiritismo surgia como mais uma faceta entre outras tantas dessa onda espiritualista. Era necessário se desvincular do homogêneo, adotar uma identidade própria. E o primeiro passo foi sua definição como conceito novo. Primeiramente chamado de “espiritualismo moderno”, o espiritismo precisava ter um nome próprio, e um nome jamais dito.

Desse modo, Denizard Rivail, ao se colocar na tarefa de codificar as mensagens recebidas pelos Espíritos, revestindo-as de suas concepções científicas – como acadêmico do século XIX que era, – concluiu que seu trabalho era de tal maneira distinto que merecia um nome igualmente diferencial. Para tanto, cunhou um termo próprio, singularizando sua doutrina; um termo (cujo sufixo se inseria na moda de nomenclatura da época) capaz de se auto explicar muito bem. Espiritismo é a doutrina sobre espíritos – melhor seria dizer que é a doutrina *dos Espíritos*<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006; p. 106.

<sup>103</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 7.

<sup>104</sup> CARVALHO NETTO, Carlos Alberto de. *Espiritismo, Verdades e Ciência: aspectos históricos da identidade espírita no Maranhão (1881-1937)*. São Luís, MA: UFMA, 2013; p. 43.

Os conceitos carregam características intrínsecas que os definem perante outras palavras. Um conceito se forma a partir de um processo de generalização de seu significado. Essa generalização pode ser vista quando da chegada da doutrina espírita no Brasil: “espiritismo” passou a servir como designação genérica de qualquer crença ou prática que abordasse espíritos ou o mundo espiritual.

Outra característica definidora dos conceitos é sua polissemia. O conceito agrega significados em seu corpo semântico. Ele integra em si diferentes totalidades de sentidos, que não necessariamente se limitam ao conteúdo da palavra, por isso mesmo um conceito só pode ser definido em sua totalidade por ele mesmo: “uma palavra se torna conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, se agrega a ela”<sup>105</sup>.

Lembrando Giumbelli, “pretender falar de ‘espiritismo’ no Brasil implica imediatamente colocar-se sobre um terreno minado de ambiguidades, imprecisões e, sobretudo, de polissemias”<sup>106</sup>. A amplitude de significados de “espiritismo” no Brasil abrange uma classe variada de crenças e práticas: umbanda, candomblé, macumba, kardecismo, mesa branca, espiritismo receitista, curandeirismo, cartomancia, quiromancia, pais e mães de santo, orixás, cabocos, pretos velhos, tendas indígenas, homeopatia, mediunismo, cirurgias espirituais, psicografias, rosa cruz, metempsicose, parapsicologia, entre toda uma variedade de denominações que abordam a figura do duplo<sup>107</sup> e sua influência no mundo material.

“Espiritismo” carrega no âmbito de seu significado linguístico bem mais que a palavra consegue exprimir, ao mesmo tempo é homogeneizante, coloca em um mesmo complexo semântico uma prática intelectualizada, eminentemente europeia, e um conjunto de crenças sincréticas afro-brasileiras de caráter popular.

---

<sup>105</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006; p. 109.

<sup>106</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 32.

<sup>107</sup> O conceito de “duplo” é trabalhado por Edgar Morin em seu livro “O Homem e a Morte”, publicado originalmente em 1970. Nele, Morin, fazendo uma sociologia da morte, investiga as estruturas que compõem as representações da morte nas civilizações humanas pelo tempo. Uma dessas estruturas é exatamente o duplo: a figura do fantasma ou espectro, o morto que sobrevive à morte e acompanha os vivos em seu cotidiano. O duplo, para Morin, é dotado de formas, tem um corpo – ainda que espectral –, necessidades, intenções; mantém comércio com os vivos, enquanto “vive” sua vida pós-morte entre eles. Assumiu, pela história, diversas representações: o Ka egípcio, o Rephaim hebreu, os fantasmas e espectros do folclore ocidental, a alma do cristianismo e, enfim, o corpo espiritual – ou perísprito – dos espíritas.

“Mas este duplo não é tanto a reprodução, a cópia exata *post mortem* do indivíduo morto: ele acompanha o vivo durante sua existência inteira, ele o duplica, e este último o sente, o conhece, o ouve, o vê, conforme uma experiência cotidiana e quotinoturna, em seus sonhos, sua sombra, seu reflexo, seu eco, sua respiração, seu pênis e até seus gases intestinais.” (MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997; p. 134.)

Essa homogeneização ganhou caráter oficializante quando o campo judicial passou a sacramentá-la. O Código Penal de 1890 tratou o espiritismo, em seu texto, não como uma denominação religiosa institucionalizada – ou científica ou ambas, como preferiam seus adeptos – mas como uma categoria genérica de práticas pseudo-terapêuticas, que atentavam contra a saúde pública.

A polissemia e a generalização do termo “espiritismo” fundamentou uma verdadeira cruzada por parte dos adeptos kardecistas pelo monopólio da palavra, campanha que se estende até hoje. Disputa centrada em definir qual espiritismo é o “verdadeiro espiritismo” ou o “espiritismo original”, delimitando os outros como cópias, deturpações ou falsificações. A importância dessa disputa e dessa delimitação passou pela necessidade de argumentar contra a criminalização do espiritismo pelo Código Penal de 1890, bem como, e não menos importante, contra a interligação feita da doutrina kardecista com as práticas populares de invocação de espíritos.

Buscando combater e refrear o processo de generalização e polissemização do termo “espiritismo”, os adeptos kardecistas iniciaram a institucionalização da doutrina no Brasil, consolidada na figura da Federação Espírita Brasileira, que acabou por ditar os rumos doutrinários e identitários que o espiritismo kardecista assumiria no país. Em se falando de Brasil, usar a expressão “espiritismo kardecista” tornou-se uma necessidade acadêmica diante da pluralização do termo, apesar de ser invalidado pelo espiritismo institucionalizado, em um processo de reforço identitário, visando a delimitar o espiritismo em um só termo denominador, excluindo assim a necessidade de uma adjetivação pleonástica. Entretanto, a palavra “kardecista” era de uso comum entre os próprios adeptos durante os períodos de instalação e construção da identidade doutrinária espírita no Brasil.

Estas discussões conceituais de disputa por delimitação de um espaço semântico e identitário afetaram até mesmo a linguagem acadêmica, em que estudos sociológicos sobre o espiritismo brasileiro utilizaram categorizações para suas variedades: baixo e alto espiritismo, numa alusão a hierarquia pretendida pelos adeptos kardecistas ao compreenderem sua doutrina como um passo evolucionário, intelectualizado e refinado em relação às práticas umbandistas configuradas como um espiritismo inferior, ou até mesmo falso.

### **3.1 Espiritismo e religião**

O que é religião? Uma tradição etimológica, por alguns considerada equivocada, mesmo que ainda costumeiramente usada, anexa a palavra a um original latino, o termo *religare*. É

talvez a definição etimológica mais clássica da palavra religião. A tradição surgiu com Lactâncio, cristão romano, e remetia à ideia de religar o homem ao sagrado, a Deus. Posteriormente, S. Agostinho refinaria o significado para a noção de que o religar religioso retornava o homem a um aspecto divino perdido.<sup>108</sup>

Alguns tomam esta significação como uma ideia romântica. Vemos essa exata expressão em um artigo da revista *Veja* de 2012, que tratava justamente sobre as etimologias de religião, *religare e relegere*:

No entanto, já na antiguidade tardia – e entre muitos autores modernos, como o contestado etimologista brasileiro Silveira Bueno – ganhou popularidade a tese, provavelmente romântica, que liga o vocábulo religião ao verbo *religare*, “religar, atar, apertar, ligar bem”. A ideia de que caberia à religião *atar os laços* que unem a humanidade à esfera divina tem lá sua força poética, o que talvez explique o sucesso desta versão. Diga-se que em autores clássicos, porém, o verbo *religare* é estritamente prosaico, empregado com o sentido de prender os cabelos ou enfeixar a lenha.<sup>109</sup>

Poesia romântica ou não, o sentido de *religare* ganhou força e acabou se tornando um academicismo de senso comum para aqueles que queriam dar um ar mais intelectualizado a seus sermões religiosos. Religar o homem à sua natureza divina perdida era um mote, uma metáfora muito poderosa para ser abandonada em nome de uma provável etimologia verdadeira.

Mas anterior ao *religare* de Lactâncio, Cícero defendia, em 45 a. C., que *religio*, a palavra em latim para religião, tinha origem em *relegere*: reler, visitar, retomar – no sentido de figurar a prática religiosa de ler e reler os textos sagrados a fim de interpretá-los, bem como o ato de repetição cotidiana dos rituais de maneira zelosa, escrupulosa. Este significado marcava o caráter ritualístico, repetitivo do religioso, também o aspecto intelectual do sacerdócio na hermenêutica das escrituras. Para Cícero, *religio* era em si um escrúpulo, uma atitude zelosa diante das coisas de culto. A palavra era usada ordinariamente, no cotidiano romano e, diferentemente do sentido que tomaria no período cristão, compunha em si uma totalidade. Tudo era *religio* para o romano e a sua *religio* era superior à de outros povos, uma vez que nenhum outro povo era tão escrupuloso com as coisas de culto como o romano.<sup>110</sup>

O *relegere* de Cícero é um comportamento, uma postura ligada ao cotidiano, uma disposição subjetiva muito mais que uma propriedade objetiva das coisas ou um conjunto de crenças e práticas.

---

<sup>108</sup> AZEVEDO, Cristiane A. de. *A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare*. 2010; pp. 93-94.

<sup>109</sup> RODRIGUES, Sérgio. *Religião vem de 'reler' ou 'religar'?* 01 de março de 2012.

<http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/religiao-vem-de-reler-ou-religar/> (acesso em 25 de março de 2017).

<sup>110</sup> AZEVEDO, Cristiane A. de; op. cit.; p. 91.

[...] o termo *religio*, enquanto observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses, dizia respeito aos atos do próprio cotidiano; cotidiano que, por sua vez, deveria se configurar por esse cuidado constante em relação aos deuses. Talvez essa característica explique porque, inicialmente, *religio* era um termo ordinário do vocabulário romano; pois, parece-nos que todos os atos faziam parte do âmbito de *religio*.<sup>111</sup>

Na passagem do *relegere* de Cícero para o *religare* de Lactâncio há um processo histórico de construção da identidade cristã, processo este que abarca a própria ressignificação do termo *religio*. Se antes a palavra estava impressa em todos os aspectos do cotidiano romano, o mais religioso dos povos, pois o mais zeloso deles – segundo eles mesmos – agora, diante de um *ethos* cristão nascente, a distinção entre um sagrado e um profano, entre um mundo religioso e um cívico, representava a própria separação entre um passado romano pagão e um futuro cristão.

A distinção entre sagrado e profano, entre cristão e pagão, entre religioso e cívico trazia necessariamente à tona a representação de uma religião verdadeira, o cristianismo, diante da falsidade e do equívoco do paganismo. Assim, a separação entre um âmbito do sagrado de um do profano pertencia à construção do próprio cristianismo enquanto identidade religiosa.

### 3.1.1A concepção espírita de religião

Rivail fez uma etnologia das religiões, ao mesmo tempo que construiu as bases de seu conceito de religião. Ele estabeleceu uma espécie de estruturalismo religioso. Percebe-se uma influência das concepções sobre religião do século XIX, em especial o evolucionismo religioso positivista, que categorizava as religiões em tipos mais ou menos desenvolvidos, dependendo de seu distanciamento do modelo monoteísta cristão.

Rivail partia da noção de uma religião universal, isto é, da ideia de que existiria um aspecto religioso comum às culturas de todos os tempos e que as tornava interpretações distintas de um mesmo fenômeno ou realidade. Dois princípios básicos norteavam a concepção de religião que Rivail tentava estabelecer: a existência de Deus e a imortalidade da alma. Este segundo se concentrava na ideia do destino das almas após a morte. Toda crença religiosa, de acordo com o pedagogo francês, se fundaria numa tentativa de responder a essa indagação, ainda que de maneiras distintas. No entanto, concordariam em um aspecto essencial: a alma permanece após a morte.

---

<sup>111</sup> AZEVEDO, Cristiane A. de. *A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare*. 2010; p. 92.

Todas as religiões têm igualmente admitido o princípio da sorte feliz ou infeliz das almas depois da morte, ou, dito de outro modo, das penas e dos gozos futuros que se resumem na doutrina do céu e do inferno, que se encontra em toda parte. Mas, no que elas diferem essencialmente, é sobre a natureza dessas penas e desses gozos, e *sobretudo* sobre as condições que possam merecer umas e outros. Daí os pontos de fé contraditórios que deram nascimento aos diferentes cultos, e os deveres particulares impostos, por estes, para honrar a Deus, e por esse meio ganhar o céu e evitar o inferno.<sup>112</sup>

A concepção de uma religião universal, ou de uma essência do sagrado presente em todas as religiões, vai ao encontro das ideias positivistas de progresso do pensamento religioso. Com seu ápice em Comte, pressupunha um caminho sequencial e evolutivo, de um sentimento religioso ao politeísmo<sup>113</sup>, que gradualmente evoluiria para configurações mais complexas de religião, tendo como modelo os monoteísmos então existentes: judaísmo, islamismo e cristianismo.

Para Rivail, os animismos e politeísmos eram explicáveis pela existência dos Espíritos e pelo fator de atraso cultural dos povos que os praticavam, ao confundirem as ações mediúnicas dos seres espirituais com divindades e potências celestiais múltiplas. Rivail chegava, mesmo, a tentar explicar, a partir de um ponto de vista linguístico-cultural, a sua hipótese de haver uma confusão entre ser os Espíritos os deuses adorados pelos povos antigos:

A palavra *deus*, entre os Antigos, tinha uma acepção muito extensa. Não era, como em nossos dias, uma personificação do senhor da Natureza; era uma qualificação genérica dada a todo ser colocado fora das condições de humanidade. Ora, as manifestações espíritas revelando-lhes a existência de seres incorpóreos agindo como potências da Natureza, eles os chamaram **deuses**, como nós os chamamos **Espíritos**. É uma simples questão de palavras, com a diferença de que na sua ignorância, mantida de propósito por aqueles que nisso tinham interesse, eles lhes elevaram templos e altares muito lucrativos, enquanto que, para nós, eles são simples criaturas, como nós, mais ou menos perfeitas e despojadas do seu envoltório terrestre.<sup>114</sup>

Assim, seriam as experiências animistas e politeístas engendramentos do que viria a ser o espiritismo, provas históricas das ações dos Espíritos sobre o mundo e do conhecimento que os povos antigos tinham dos fenômenos espíritas, ainda que possuíssem um entendimento errôneo deles. Subsequente aos animismos e politeísmos, as estruturas religiosas monoteístas teriam aparecido como aprofundamento e evolução positiva daqueles. O monoteísmo seria uma forma de religião mais complexa e mais desenvolvida, mais próxima do conhecimento verdadeiro sobre o mundo espiritual, o qual era o espiritismo.

---

<sup>112</sup> KARDEC, Allan. *O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2008; p. 9.

<sup>113</sup> Pela concepção positivista, a experiência religiosa mais atrasada culturalmente, exceto pelo animismo.

<sup>114</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 217. Grifo do autor.

*O pensamento de um Deus único não poderia ser, no homem, senão resultado do desenvolvimento de suas ideias. Incapaz, em sua ignorância, de conceber um ser imaterial, sem forma determinada, agindo sobre a matéria, deu-lhe os atributos da natureza corporal, quer dizer, uma forma e uma aparência e, desde então, tudo que lhe parecia ultrapassar as proporções da inteligência vulgar era para ele uma divindade. Tudo o que não compreendia, devia ser obra de uma força sobrenatural, e daí a crença em tantas potências distintas, da qual via os efeitos, não havia senão um passo. Mas, em todos os tempos, houve homens esclarecidos que compreenderam a impossibilidade dessa multidão de poderes para governar o mundo sem uma direção superior, e se elevaram ao pensamento de um Deus único.*<sup>115</sup>

Semelhante ao positivismo de Comte, Rivail hierarquizou as concepções religiosas, colocando o monoteísmo cristão em um patamar superior. Contudo, da mesma forma que o pensamento comtiano delegava ao positivismo o conhecimento da verdade absoluta, para Rivail, era seu espiritismo quem ocupava esse posto. Se Comte fazia do conhecimento religioso uma fase temporária e imperfeita anterior ao conhecimento positivo, Rivail fazia o mesmo em relação ao espiritismo, demonstrando que ele não concebia sua doutrina, a princípio, como uma religião no sentido estrito da palavra.

Enquanto que a religião aí viu fenômenos miraculosos, os incrédulos viram embustes. Hoje, graças a estudos mais sérios, feitos com mais luz, o Espiritismo, liberto de ideias supersticiosas que o obscureceram através dos séculos, nos revela um dos maiores e mais sublimes princípios da Natureza.<sup>116</sup>

Uma das discussões mais marcantes acerca do espiritismo é sobre sua natureza, se ele se inscreve em um conceito de religião ou não. Esta discussão atravessou disputas internas, mobilizou discursos externos e concorrentes no mercado ideológico, chegando mesmo a impactar as construções acadêmicas sobre a doutrina. Afinal, espiritismo é uma religião? No Preâmbulo do opúsculo “O que é o Espiritismo?”, Rivail definiu sua doutrina categoricamente. O que chama a atenção em sua definição, entretanto, é a falta de referência justamente ao aspecto religioso da doutrina espírita:

Para responder, desde já e sumariamente, à pergunta formulada no título deste opúsculo, diremos que:  
*O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações.*

---

<sup>115</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; pp. 216-217. O itálico, na formatação da própria obra citada, diferencia a fala dos Espíritos da fala de Allan Kardec, pseudônimo de Rivail. Assim, esta é uma resposta revelada por um dos Espíritos que respondiam às indagações de Rivail, durante o processo de escrita do Livro dos Espíritos, enquanto que a citação anterior era um comentário do próprio Rivail sobre essa resposta.

<sup>116</sup> Ibid.; p. 217.

Podemos defini-lo assim:

*O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal.*<sup>117</sup>

Observa-se que, pela definição de Rivail, o espiritismo consistia em dois aspectos básicos: uma “ciência de observação” e uma “doutrina filosófica”. Não havia referência, ainda, a algum aspecto religioso do espiritismo. De modo geral, cristalizou-se doutrinariamente que o espiritismo obedeceria à ordem de três vieses, os quais formariam seu caráter sintetizador e conciliador da verdade. Em uma coluna escrita para a página virtual da Federação Espírita Brasileira, órgão principal do espiritismo no Brasil, intitulada “Tríplice aspecto do Espiritismo”, publicada em 22 de julho de 2012, lê-se:

A Doutrina Espírita é de natureza tríplice, pois abrange princípios filosóficos (é uma “filosofia espiritualista”), científicos e religiosos ou morais. [...]

Em linhas gerais, o aspecto filosófico analisa a Criação Divina, explicando porque Deus criou o homem, qual é a sua origem e sua destinação, refletindo sobre as causas da felicidade e infelicidade humanas. O aspecto científico fornece comprovações a respeito da natureza e imortalidade do Espírito; a influência exercida pelos Espíritos e o intercâmbio mediúnico estabelecido entre encarnados e desencarnados. O aspecto religioso trata das consequências morais do comportamento humano, definido pelo uso do livre arbítrio e governado pela lei de causa e efeito.<sup>118</sup>

Há, de maneira não tão explícita, um ruído conceitual entre a definição de espiritismo para Rivail e aquela que se fundamentou como oficial para os espíritas brasileiros. Em suas primeiras obras espíritas, Rivail relutava em associar o espiritismo a um pensamento religioso. Rotineiramente, distinguia-os, colocando sua doutrina como um passo além da religião, por comungar com a ciência:

[O Espiritismo] ele se cobre com o manto da razão e da ciência, e, coisa bizarra, os mais céticos falam mesmo em nome da religião que não conhecem e não compreendem melhor que o Espiritismo. Sua mira, é, sobretudo, o *maravilhoso*, e o *sobrenatural* que não admitem. Ora, segundo eles, estando o Espiritismo fundado sobre o maravilhoso, não pode ser senão uma suposição ridícula. Não refletem que fazendo, sem restrição, o julgamento do maravilhoso e do sobrenatural, fazem o da religião. Com efeito, a religião está fundada sobre a revelação e os milagres. [...] Todos os fenômenos espíritas, *sem exceção*, são a consequência de leis gerais e nos revelam um dos poderes da Natureza, poder desconhecido, ou dizendo melhor, incompreendido até aqui, mas que a observação demonstra estar na ordem das coisas. O Espiritismo repousa, pois, menos sobre o maravilhoso e o sobrenatural que a própria religião.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> KARDEC, Allan. *O que é o Espiritismo?* Brasília: FEB, 2013; p. 40. Grifo do autor.

<sup>118</sup> MOURA, Marta Antunes de. *Tríplice aspecto do Espiritismo*. 22 de 07 de 2012.

<http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/triplice-aspecto-do-espiritismo-2/> (acesso em 28 de 02 de 2017).

<sup>119</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 323. Grifo do autor.

Nesta, e em outras citações, Rivail se remete ao espiritismo e à religião como coisas distintas. A compreensão dele sobre a doutrina espírita era de que esta, como explicação racionalizada dos fenômenos espirituais, teria inevitavelmente consequências sobre a religião e sobre os objetos religiosos, uma vez que os explicaria à luz da racionalidade. No entanto, sua doutrina não estaria inscrita à religião, mas sim esta ao espiritismo.

Retomando o opúsculo “O que é o Espiritismo?”, Rivail é categórico: “uma ciência de observação e uma doutrina filosófica”. Não havia, para Rivail, razão para relacionar, nesse momento, seu espiritismo a uma característica de religião, a não ser como explicação racional de fenômenos e conceitos ditos sobrenaturais. Mas, então em que se fundamenta o tríplice aspecto de ciência, filosofia e religião, tão propagado pelos adeptos do espiritismo?

A construção dessa identificação foi progressiva à estruturação doutrinária do espiritismo. Percebe-se que, a cada nova obra escrita por Rivail, ele vai gradativamente adotando um caráter mais religioso. Contudo, uma primeira referência ao tríplice aspecto já se encontrava na “Conclusão” do “Livro dos Espíritos”, primeira das obras fundamentais do espiritismo:

O Espiritismo se apresenta sob três aspectos diferentes: o fato das manifestações, os princípios de filosofia e de moral que dela decorrem e a aplicação desses princípios. Daí três classes, ou antes três graus entre os adeptos: 1) os que creem nas manifestações e se limitam em constatar-las; é para eles uma ciência experimental; 2) os que lhe compreendem as consequências morais; 3) os que praticam ou se esforçam por praticar essa moral.<sup>120</sup>

Essa indefinição entre religião e ciência, bem como a pendência de Rivail a um caráter mais científico, em suas primeiras obras, em detrimento de uma face religiosa, que aparecia timidamente, influenciou diversos grupos espíritas a verem o espiritismo mais como uma doutrina científica que propriamente uma religião, entendendo-a como possuidora de consequências religiosas, mas não como uma profissão de fé.

No editorial de abertura do primeiro número do jornal espírita *A Luz*, órgão do Club Spirita Redempção, publicado em 21 de setembro de 1888, no qual o editor explicava os objetivos do periódico, ele também frisava:

Seguindo seu itinerário, não se envolverá em negócios políticos, nem tratará de questões particulares sejam de que naturezas forem: a existência da alma, seu papel na criação suas relações com o Criador, como já dissemos acima é o seu tema único.

---

<sup>120</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p 328.

Sendo o espiritismo mais uma ciência do que uma religião propriamente dita, ele não se ocupará também com as religiões militantes.<sup>121</sup>

Muitas pontuações podem ser enumeradas acerca desta postura. Primeiro, que apesar do discurso com intenção cientificista, o próprio programa do jornal demonstrava se ocupar mais de questões ligadas tradicionalmente ao sagrado que especulações científicas sobre o mundo espiritual, como preancia no mesmo editorial citado: “tem por fim derramar por entre as massas os subidos ensinamentos do Mártir do Gólgota, acomodados às ideias adiantadas do século, em que vivemos, e de conformidade, com os dados positivos das ciências modernas”<sup>122</sup>.

Segundo, a pretensão à cientificidade em detrimento a uma religiosidade professada podia estar relacionada a um alinhamento do jornal a ideias positivistas. Percebe-se isto pela nomenclatura da agremiação espírita que o periódico se diz órgão: “Club Spirita Redenção”. De modo geral, a denominação de “club” era própria de grupos positivistas que se instalavam no país por essa época.

Terceiro, é importante notar a época do jornal. 1888 é anterior à promulgação do Código Penal republicano, que se daria em 1890. Como bem observam Giumbelli<sup>123</sup> e Arribas<sup>124</sup>, a mesma legislação que criminalizaria o espiritismo, com base nos artigos 157, com citação direta ao espiritismo, 156 e 158, com referências a práticas não necessariamente espíritas, mas envolvidas em seu campo de atuação, como homeopatia e curandeirismo, facilitou sua constituição enquanto credo religioso, a partir da laicização do Estado e da legalização da liberdade religiosa. Em um momento anterior, a falta de uma pressão externa de ilegalidade e da necessidade de um artifício da legitimação religiosa, tornava menos urgente a identificação com a face religiosa do espiritismo.

Nota-se que apesar de postular algo como um triplo caráter para a doutrina, Rivail a resumia ou a uma ciência ou a uma moral, entendendo essa moral como uma filosofia. Não havia citação direta a um aspecto religioso. Havia o fato, o princípio moral e sua aplicação. Para muitos, a aplicação dos princípios morais era a essência do aspecto religioso, para os quais o filosófico se restringia à simples reflexão metafísica dessa moral e o científico, à elucidação do fato ou fenômeno espiritual como real.

---

<sup>121</sup> A LUZ: órgão do Club Spirita Redenção. São Luís, MA, 1886; a. 1, n. 1, p. 1. Grifo nosso.

<sup>122</sup> A LUZ: órgão do Club Spirita Redenção; loc. cit.

<sup>123</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 79 et. seq.

<sup>124</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. “Uma sociologia histórica do espiritismo.” *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, 2001: 1-15; pp. 5-6.

Mas foi no “Evangelho Segundo o Espiritismo” que, enfim, o aspecto religioso apareceu representado por Rivail sem entrelinhas. O “Evangelho Segundo o Espiritismo” foi o quarto livro publicado por Rivail sobre sua doutrina. Anteriores a ele, em ordem de publicação, havia “Livro dos Espíritos”, “Livro dos Médiuns” e “O que é o Espiritismo?”, sendo este último não considerado uma das obras básicas<sup>125</sup>. Em um tópico intitulado “Aliança da Ciência e da Religião”, Rivail elaborava explicitamente o aspecto conciliador do espiritismo ao aliar Ciência e Religião.

A Ciência e a Religião são as duas alavancas da inteligência humana; [...] se elas são a negação uma da outra, uma necessariamente é errada e a outra certa, porque Deus não pode querer destruir sua própria obra. A incompatibilidade que se acreditava ver entre essas duas ordens de ideias prende-se a um defeito de observação e a muito de exclusivismo de uma parte e da outra; daí um conflito de onde nasceram a incredulidade e a intolerância.<sup>126</sup>

No entanto, não se trataria de uma aliança passiva. Para Rivail, seria essencial, para se superar a contradição conceitual intrínseca às duas ideias, uma reformulação de seus fundamentos. À ciência seria necessário abandonar suas bases materialistas; à religião, aceitar as leis naturais da ciência e abdicar do sobrenatural. Papéis que o espiritismo, em sua própria construção conceitual de ciência e de religião, desenhava.

Os tempos são chegados [...] em que a Ciência, deixando de ser exclusivamente materialista, deve inteirar-se do elemento espiritual, e em que a Religião, cessando de menosprezar as leis orgânicas e imutáveis da matéria, essas duas forças, apoiando-se uma sobre a outra, e andando juntas, se prestarão um mútuo apoio. Então a Religião, não recebendo mais o desmentido da Ciência, adquirirá uma força inabalável, porque estará de acordo com a razão, e não se lhe poderá opor a irresistível lógica dos fatos.<sup>127</sup>

“O Evangelho segundo o Espiritismo” não foi a primeira das obras espíritas traduzidas no Brasil, mas certamente foi uma das mais influentes. Essa influência pode ser verificada ainda hoje, ao se visitar a página virtual da Federação Espírita Brasileira, navegar até a sessão sobre as obras básicas e encontrar, no topo da relação, a descrição, primeiro, do “Evangelho”, apesar de ser “O Livro dos Espíritos” a obra inicial e mais básica do espiritismo. A sequência de ano de publicação é mantida, exceto pelo “Evangelho”, colocado em primeiro, e pelo “O que é o

---

<sup>125</sup> As obras básicas são compostas de cinco livros, considerados basilares para a doutrina espírita: “Livro dos Espíritos”, “Livro dos médiuns”, “O Evangelho segundo o espiritismo”, “O céu e o inferno” e “A gênese”. Este grupo de livros também é chamado de “pentateuco espírita”, numa clara referência ao pentateuco bíblico.

<sup>126</sup> KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; pp. 27-28.

<sup>127</sup> Ibid.; p. 28.

Espiritismo?”, em último, provavelmente por não compor o conjunto do dito “Pentateuco Espírita”.

Essa importância de “O Evangelho Segundo o Espiritismo” se deve, provavelmente, ao seu conteúdo e à sua forma de escrita. Dos livros da Codificação, ele é o mais acessível em termos de leitura – “O que é o Espiritismo?” disputa com ele em nível de linguagem mais fácil, porém, como já citado, este não compõe o conjunto de livros da Codificação. O conteúdo de “O Evangelho Segundo o Espiritismo” abrangia explicações dos Espíritos sobre passagens emblemáticas dos quatro Evangelhos bíblicos, como o Sermão da Montanha ou o encontro de Cristo com Nicodemos. O trabalho intelectual, realizado por Rivail aqui, visava a compatibilizar toda a estrutura moral, apresentada anteriormente no “Livro dos Espíritos”, com os preceitos e os ensinamentos mostrados nos Evangelhos cristãos.

Abandonando, um pouco, a estrutura cientificista, as explicações experimentais dos fenômenos mediúnicos, “O Evangelho Segundo o Espiritismo” apresentava a base do aspecto religioso da doutrina espírita. Era, sobretudo, o elemento de legitimação e de afirmação da religiosidade do espiritismo. Caso questione-se um espírita acerca do caráter religioso do espiritismo, sua provável resposta envolverá este livro. Não porque as consequências religiosas da doutrina não apareçam desde o “Livro dos Espíritos”, mas devido ao “Evangelho segundo o Espiritismo” conceder à doutrina espírita, pelo menos para seus adeptos, o caráter de cristã.

Agnolin defende a ideia de que o conceito de religião, em sua origem um conceito ocidental, foi fabricado a partir de uma noção essencialmente cristianizada, isto é, o modelo conceitual que definia religião era o modelo conceitual do cristianismo, sua forma, sua estrutura<sup>128</sup>. A própria definição de religião de Rivail respondia a uma noção cristianizada, quando assumia que a crença na existência de um deus único (cristão) era a base de uma estrutura religiosa, junto da crença na imortalidade da alma.

Se manter-se em mente que a formatação cristã era a base para uma definição de religião, torna-se mais fácil compreender porque a justificativa de ser cristão era resposta padrão à interrogação da validade religiosa do espiritismo.

Como complemento neste Livro da Vida, (O Evangelho de Jesus) temos o Livro dos Espíritos, o Livro dos Mediums e da Geneses, que constituem o cérebro do Espiritismo, porque o Evangelho é o coração da doutrina. Se as obras fundamentais a base da ciência e da filosofia fornece a luz da sabedoria, o Evangelho é a luz da verdade, a luz do amor.

---

<sup>128</sup> AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013; p. 195.

Costumo a dizer que o Espiritismo sem Jesus Cristo, é como um corpo sem alma, um dia sem sol ou uma primavera sem flores. Em Jesus, busco o bálsamo e alívio para as minhas dores, o conforto e consolo para o meu coração.<sup>129</sup>

Para seus detratores, em especial o catolicismo, o “espiritismo cristão” era uma falsidade, quando não um absurdo. O discurso católico, de modo geral, usava de apologética para desqualificar e deslegitimar o espiritismo em sua tentativa de se apresentar como faceta do cristianismo.

Analisando ponto a ponto as características que acreditava serem fundamentais para a religião cristã e demonstrando como elas entravam em contradição com os preceitos básicos do espiritismo, a apologética católica enfim concluía: o espiritismo não poderia ser cristão. E como ser cristão era o elemento essencial para uma boa religião – aliás, da única religião que poderia ser considerada boa, dentro da óptica católica, o cristianismo – restava ao espiritismo se declarar pagão ou desmentir-se como religião.

Outros tanto chavões são os ditirambos de B. Vasconcellos em louvor do espiritismo cristão. Esta verbiagem metida a sebo não passa de um vulgar exercício de retórica. O nosso tempo não se contenta mais com fraseados grandiloquentes: quer fatos e argumentos, e não vocábulos catitas.

Longe de ser religioso, o espiritismo é: *anti-bíblico*, por desobedecer ao Deuteronômio (XVIII-10) que proíbe evocar mortos; *anti-espiritualista*, porque rebaixa a alma a um requinte de matéria refinada; *anti-cristão*, porquanto tem o descoco de negar a divindade de Cristo, a quem avilta ao ponto de proclamá-lo um médium; *anti-católico*, porque repudia os sacramentos, o Purgatório, o culto da Virgem e dos Santos, os mistérios da Santíssima Trindade e da Encarnação; *anti-clerical*, porque escabreia contra a Igreja e os padres, de que gosta como de maribondo na ponta do nariz; *anti-moral*, porque nega o livre-arbítrio, única fonte de responsabilidade.

O espiritismo pousa sobre a religião como certas aves sobre a cumeeira das igrejas: para desarrumar as telhas, abrir goteiras e emporcalhar tudo.<sup>130</sup>

O trecho da argumentação do padre barnabita Florencio Dubois, publicado no livro “O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo”, escrito pelo padre Dionysio J. Algarvio em 1923, exemplifica muito bem a apologética católica contra o espiritismo. Categorizava contra-argumentos desqualificando o espiritismo enquanto cristão e, mesmo, enquanto religião. Para os espíritas, no entanto, sua doutrina era cristã, porque os ensinamentos de Cristo estavam na base moral do espiritismo codificado por Rivail, cuja referência máxima era o já citado “Evangelho Segundo o Espiritismo”.

<sup>129</sup> O PHAROL: órgão do Grupo Espírita Ismael. São Luís, MA, 1931-1934; a. 2, n. 23, p. 4.

<sup>130</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; pp. 19-20.

### 3.2 Espiritismo e ciência

O que é ciência? Definir este conceito pode ser mais complicado do que parece. Da mesma forma como religião, talvez mesmo porque ambos estejam em algum nível ligados pela origem de suas definições, determinar um significado conceitual para ciência perpassa uma discussão não só em seu sentido cultural, como construto social, mas também em sua formulação teórica, como paradigma de si mesma.

De modo semelhante ao conceito de religião, ciência também se configurou dentro de uma semântica conceitual que tornou a palavra determinante de realidade social. Peter Harrison aponta<sup>131</sup> concepções de diversos filósofos e intelectuais da ciência que demonstram não haver uma noção de ciência, tal qual seria a moderna, antes do século XVIII.

A visão histórica tradicional remonta a origem do conceito de ciência aos gregos, havendo um hiato durante a Idade Média Ocidental que se finda no Renascimento, em especial no século XVII, com o nascimento da “ciência moderna”. Tal qual a fenomenologia da religião, esta visão compreende a ciência enquanto uma objetividade externa que está posta na realidade.

Para Harrison, a história da ciência estaria centrada em “continuidades presumidas”<sup>132</sup>, continuidades que buscam a todo momento relacionar todo estudo sobre a natureza ao conceito “ciência”, usando de “conotações amplas do termo ‘ciência’ anteriores ao século XIX”<sup>133</sup>. Segundo o autor, categorias renascentistas, como “filosofia natural” e “história natural”, receberam a alcunha de “ciência” posteriormente. No entanto, ambas não possuíam o caráter suficientemente exato para caberem no horizonte semântico do termo “ciência”.

A filosofia natural, a princípio, se configurava mais como um conhecimento especulativo, com raízes na filosofia aristotélica da Idade Média, posteriormente, se diferenciando especificamente dessa mesma filosofia. Andrew Cunnigham afirma que a ciência moderna, tal qual a conhecemos, é produto dos séculos XVIII e XIX, existindo antes os conteúdos de filosofia natural e história natural<sup>134</sup>. Sendo assim, falar em ciência, pelo menos em ciência enquanto o conceito moderno, antes do que Cunnigham chama de Revolução Científica, seria incongruente.

Em um campo mais amplo, há um consenso sobre o que vem a ser ciência. Diz respeito a uma forma de conhecimento especializado e indutivo, que utiliza um método de investigação para obtenção da verdade pautado no empirismo e na prova experimental. Investiga, em última

---

<sup>131</sup> HARRISON, Peter. ““Ciência” e “Religião”: construindo os limites.” *Revista de Estudos da Religião*, 2007: 1-33.

<sup>132</sup> *Ibid.*; p. 03.

<sup>133</sup> *Ibid.*; p. 04.

<sup>134</sup> *Ibid.*; pp. 3-5.

instância, fenômenos que possam ser verificados ou que tenham alguma existência no mundo natural – inclui-se aí as sociedades humanas. Esta é a visão tradicional de ciência, para alguns como surgiu no século XVIII na Europa, para outros como se cristalizou no século XIX.

Se buscarmos uma definição de ciência em manuais científicos, encontraremos algo muito próximo da seguinte:

A ciência, como a arte, é uma forma de conhecimento sistemático, mas há diferenças cruciais entre as duas. [...]. Os trabalhos da mente são subjetivos. Eles são amarrados aos seus autores e deles dependem.

Na ciência, a sistematização é diferente. Se a arte é uma questão de gosto, *a ciência é o esforço de produzir uma descrição verdadeira da natureza*. Aqui, sistematizar significa aprofundar, pensar, medir, cronometrar, argumentar, racionalizar e construir logicamente, rejeitando o subjetivismo, deixando de lado as preferências pessoais e mantendo o sujeito fora de questão.<sup>135</sup>

Se, em vez disso, tentarmos uma abordagem da filosofia ou da história da filosofia mais tradicional, do modo como ela é ensinada no ambiente escolar, por exemplo, verificaremos algo parecido a esta:

As leis científicas, porém, são gerais no sentido de valerem para todos os casos que se assemelham aos casos observados, o que é possível porque as explicações da ciência são *sistemáticas e controláveis pela experiência*, o que permite [sic] alcançar conclusões gerais.

[...] o conhecimento científico é *unificador*, por possibilitar conexões, às vezes de modo bastante abrangente, como ocorreu com Isaac Newton.

[...] o mundo construído pela ciência aspira à objetividade. Chama-se *objetivo* o conhecimento imparcial, que independe de preferências individuais e permite confronto com pontos de vista de outros especialistas. Suas conclusões podem ser testadas e confirmadas por qualquer outro membro competente da comunidade científica.

Para ser objetiva, a ciência dispõe de uma *linguagem rigorosa* cujos conceitos são definidos para evitar *ambiguidades*, tornando-se cada vez mais precisa à medida que utiliza a matemática para transformar qualidades em quantidades.

[...] Diferentemente do senso comum, as explicações científicas são formuladas em enunciados *gerais*, alcançados pelo exame de diferenças e semelhanças das propriedades dos fenômenos, de modo que um pequeno número de princípios explicativos possa *unificar* um grande número de fatos. É assim que a ciência se contrói [sic] de maneira mais *objetiva e rigorosa*.<sup>136</sup>

Ambas concordam em definir a ciência enquanto uma forma de conhecimento que preza pela sistematização de suas informações; racionaliza, metrificica, categoriza; usa de rigor e de objetividade; generaliza e produz uma descrição verdadeira da natureza. A ciência, nesse sentido, define-se por sua capacidade de quantificar seu objeto, medi-lo, categorizá-lo. Essa

<sup>135</sup> MBARGA, Gervais, e Jean-Marc FLEURY. “Lição 5: O que é ciência? ” *Curso On line de Jornalismo Científico*. s.d. [http://www.wfsj.org/course/pt/pdf/mod\\_5.pdf](http://www.wfsj.org/course/pt/pdf/mod_5.pdf) (acesso em 02 de abril de 2017); p. 94, grifo nosso.

<sup>136</sup> ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 2015; p. 382.

quantificação acaba por ser o pré-requisito principal para a objetividade e para o rigor do conhecimento científico. É o que permite também a racionalização dos dados obtidos e sua separação do sujeito que pesquisa.

Como dados quantificados e racionalizados, as informações podem ser verificadas por qualquer outro sujeito, desde que equipado com o código utilizado na quantificação. Por isso a ciência é sistemática, pois mede e codifica o objeto de modo a ser passível de abordagem por qualquer um capacitado.

Em uma terceira definição de ciência, desta vez de um dicionário, observa-se: “Conjunto de conhecimentos fundados sobre princípios certos.”<sup>137</sup> Mas esta pareceu muito vaga, ainda que os princípios certos guardem algumas entrelinhas. Em outro dicionário, contudo, o verbete foi mais aprofundado:

ciência

ci·ên·ci·a

sf

1 Conhecimento sistematizado como campo de estudo: “[...] *precisa também aprender a usar bem o lazer que um dia a ciência, ajudada pela técnica, lhe há de proporcionar*” (EV).

2 Observação e classificação dos fatos inerentes a um determinado grupo de fenômenos e formulação das leis gerais que o regem.

3 O saber adquirido pela leitura e meditação.

4 Soma dos conhecimentos práticos que servem a determinado fim.

5 Conjunto de conhecimentos humanos considerados no seu todo, segundo sua natureza.

6 Sistema racional usado pelo ser humano para se relacionar com a natureza a fim de obter resultados favoráveis.

7 Estudo focado em qualquer área do conhecimento.

8 Conjunto de conhecimentos teóricos e práticos canalizados para um determinado ramo de atividade: “*Ó ciência difícil dos temperos! Ó arte sutil da ornamentação dos pratos. Um roast beef, sem o recamo da alface, é como a mulher sem meias*” (CN).

9 FILOS Ramo específico do conhecimento, caracterizado por seu princípio empírico e lógico, com base em provas concretas, que legitima sua validade.<sup>138</sup>

Aqui, novamente, as características de sistematização, classificação e racionalização retornam. Por fim, fecha com a conceituação clássica da filosofia: especialidade do conhecimento que se baseia em lógica e provas empíricas que a validam. Se acrescentar-se a necessidade do método, a definição básica de ciência está pronta. Conhecimento sistemático, fundamentado em validação lógica e empírica, obtida por um método próprio, o método científico.

---

<sup>137</sup> *Significado de Ciência*. 24 de 09 de 2016. <https://dicionariodoaurelio.com/ciencia> (acesso em 01 de 04 de 2017).

<sup>138</sup> *ciência*. s.d. <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=ciencia> (acesso em 01 de 04 de 2017).

O método científico, também chamado de método das ciências experimentais ou simplesmente de método experimental, consiste no modo pelo qual o cientista obtém suas informações, a maneira pela qual ele aborda seu objeto de forma a constituir um conhecimento sobre ele mais preciso e verdadeiro. Define-se como uma estrutura racional de investigação que possibilita formular e verificar hipóteses. Método vem de *meta*, “ao longo de”, e *hodós*, “via, caminho”; isto é, a via de investigação para se chegar ao conhecimento sobre algo ou à verdade. Para conseguir esse objetivo, o método científico se divide em quatro etapas fundamentais, que são: observação, hipótese, experimentação e generalização<sup>139</sup>.

Um outro aspecto amplamente usado no mundo científico, inclusive neste trabalho aqui apresentado, é o argumento de autoridade. Nele o discurso é autorizado através do testemunho de um indivíduo, instituição ou obra que possua legitimidade dentro de sua área de atuação. A lógica por trás do argumento é de que o indivíduo, a instituição ou a obra com a autoridade discursiva assim instituída o é por ter emitido vários juízos validados sobre determinado assunto, o que lhe garante legitimidade e domínio sobre tal, assim presume-se que todos os juízos por eles proferidos terão igual validade. A citação a uma autoridade discursiva funciona como evidência no discurso científico. Garante validade e legitimidade ao que é dito.

A autoridade discursiva possui seu valor argumentativo garantido, dentro do mundo científico, pela autorização dada pelos pares. Entretanto, ela não está livre de incoerências. Em análise filosófica do conhecimento, ela pode incorrer em dois tipos básicos de falácias: a falácia de falsa premissa, em que a autoridade é citada ou interpretada de modo equivocado; e a falácia lógica, em que a autoridade não possui competência para falar sobre determinado assunto, e seu apelo é meramente emocional, pela representação que possui.

A ciência se constitui como a vontade de verdade do mundo ocidental. Fora do ambiente científico, a ciência é usada como elemento legitimador para os mais variados discursos. Na maioria das vezes é o argumento de autoridade a ferramenta utilizada para essa legitimação. Usa-se a autoridade de cientistas, de maneira genérica, por serem cientistas, para comprovar pontos de vista através de pesquisas que corroboram dados relacionados a eles. Algumas vezes as conclusões acabam sendo parciais e incorrem nas falácias acima citadas.

Veremos um exemplo do uso do argumento de autoridade da ciência fora do ambiente científico no discurso de espíritas que tentavam dar validade à sua doutrina pela relação que alguns vultos da ciência da época tinham com o espiritismo.

---

<sup>139</sup> ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Temas de filosofia*. São Paulo: Moderna, 1998; p. 99.

### 3.2.1 Ciência como conceito espírita

A estrutura epistemológica do espiritismo obedecia a três aspectos principais: um, a *cientificidade*, utilizada como elemento legitimador através de, dois, *padrões de prova* e, três, de pressupostos discursivos do *positivismo*. Apesar das pretensões à formação de uma “ciência espírita”, na prática, a cientificidade se constituiu mais como uma armadura ideológica na construção da identidade espírita.

A ciência, no espiritismo, passou a ser entendida enquanto uma instância externa, utilizada no discurso espírita para obter validade para a doutrina. Assim, apesar de tentar conter a ciência dentro de seu escopo de verdade, o discurso espírita, na prática, primeiro formulou uma separação entre uma dimensão espírita da ciência, uma “ciência espírita”, e uma dimensão externa, das “ciências vulgares”, nos termos de Rivail<sup>140</sup>, ou o que poderia se aproximar de uma noção de ciência normal, no conceito de Thomas Khun<sup>141</sup>. Para os espíritas, o espiritismo surgia como uma espécie de novo paradigma da ciência.

Em segundo lugar, apreendeu a ciência não como uma prática própria, mas como um esquema de validação de sua verdade, usando de falas de intelectuais da ciência favoráveis a algumas concepções não necessariamente espíritas, mas que cabiam em seu âmbito doutrinário, e possuidores de capital simbólico para serem validados diante de um discurso cientificista. A prática de comunicação com os mortos era estudada em meados do século XIX como uma possibilidade objetiva, como um fenômeno intrínseco a leis naturais, passível de ser abordado e explicado pela ciência.

Contudo, ao mesmo tempo que se dizia ciência, o espiritismo se distinguia dela. Colocava-se como uma ciência específica, uma ciência espírita. Outras vezes, o espiritismo dizia trazer verdades que só seriam alcançadas pela “ciência vulgar” com um desenvolvimento maior do conhecimento científico. Nesse sentido, o espiritismo funcionava como uma teleologia da ciência, uma verdade última para a qual o conhecimento científico caminhava, inevitavelmente, a cada descoberta, a cada nova teoria.

Assim, o conhecimento espírita sobre a natureza da matéria, concebida em suas partes espiritual e material, estaria um passo além da “ciência vulgar”, uma vez que esta prescindia ainda de um desenvolvimento moral para alcançá-lo. Para o discurso espírita, a ciência era muito materialista, o que a impelia ao desdém das revelações do espiritismo. Contudo, as novas descobertas científicas do início do século XX pareciam comprovar a tese espírita de que o

---

<sup>140</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; pp. 18 e 30.

<sup>141</sup> KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013; pp. 71-72.

progresso irresistível do conhecimento, em direção à verdade, levaria a ciência ao encontro do espiritismo.

Em 1913, o jornal espírita *Pegureiro da Fé*, publicava um artigo transcrito de outro periódico espírita, *O Reformador*, do Rio de Janeiro, intitulado “O sentido psíquico”, em que o autor elaborava diversos aspectos científicos relativos ao espiritismo, entre eles como as novas descobertas da física da época pareciam comprovar os postulados espíritas.

As modernas investigações da física, apreendendo estados da matéria extremamente rarefeitos, que escapam aos nossos sentidos ordinários, vieram demonstrar não somente a possibilidade, mas a racionalidade do que o Espiritismo afirma acerca da composição psíquica do homem.<sup>142</sup>

Os “estados da matéria extremamente rarefeitos”, aos quais o autor do texto fez referência, diz respeito ao rompimento com os antigos modelos atômicos de Dalton e Thomson. No início do século XX, mais especificamente em 1911, as experiências de Rutherford estabeleceram um novo modelo que presumia grandes espaços vazios formando a matéria. A concepção de que a matéria não era tão matéria parecia confirmar que o espírito era a condição principal do ser humano. Como postulava o espiritismo.

Para o discurso espírita, a cientificidade de sua doutrina, em um primeiro estágio, era indubitável pela simples realidade positiva do fato mediúnico: espíritos existiriam e se comunicariam com os vivos. Desse modo, o discurso espírita oscilava entre usar a ciência, ou a pretensa cientificidade do espiritismo, para provar a realidade do fato mediúnico através da fala de diversos cientistas que estavam convencidos de tal fato, além de experiências realizadas com o estatuto de investigações científicas sobre a existência de espíritos; e entre usar a afirmação da positividade dos fenômenos ditos espirituais para defender o caráter científico, por isso verdadeiro, ao qual se pretendia o espiritismo.

Desse modo, as páginas dos periódicos espíritas se enchiam, a cada edição, de notícias sobre experiências realizadas por cientistas estrangeiros que comprovavam, sem sombra de dúvida para os espíritas, que espíritos existiam e se comunicavam ativamente com os encarnados.

A ciência oficial já não pode desinteressar-se do estudo dos fenômenos supranormais sem se desacreditar seriamente. Porque agora não se trata de dar crédito a um testemunho humano – que embora honesto é sempre falível – mas de experiências de

---

<sup>142</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 8, p. 1.

laboratórios impecáveis, realizadas, segundo os próprios cânones da investigação científica.<sup>143</sup>

O importante desses depoimentos não era estimular alguma forma de pesquisa acadêmica acerca dos fenômenos tomados como objeto ou criar algum tipo de nicho científico entre os leitores. Era uma forma de afirmação da doutrina. Uma maneira de demonstrar que, diferente de outras denominações religiosas mais tradicionais, as quais as descobertas científicas contradiziam seus dogmas, o espiritismo oferecia verdades que estavam sendo defendidas por vários cientistas, alguns de renome, como Casare Lombroso e William Crookes.

### 3.2.1.1 Ciência no Livro dos Espíritos

Na Introdução do “Livro dos Espíritos”, Rivail expunha sua visão acerca do papel da ciência e do espiritismo. Genericamente, o espiritismo se portava como uma doutrina conciliadora entre a ciência e a religião. Alguns escritos de Rivail corroboravam essa visão. No entanto, no início de sua primeira obra espírita, o educador francês demonstrava uma postura um tanto quanto distinta dessa visão conciliadora.

Desde que a Ciência sai da observação material dos fatos, e trata de apreciar e de explicar esses fatos, o campo está aberto às conjecturas. Cada um traz seu pequeno sistema, que quer fazer prevalecer, e o sustenta com obstinação. [...] Os fatos, eis o verdadeiro critério dos nossos julgamentos, o argumento sem réplica. Na ausência de fatos, a dúvida é a opinião do sábio.<sup>144</sup>

Vê-se delinear nesse texto uma concepção do que se considerava o método científico básico: a prova através dos fatos. Uma clara alusão ao positivismo de Comte, que colocava o fato como instância primordial da verdade.

Rivail continuava em outro trecho da mesma Introdução:

As ciências vulgares repousam sobre as propriedades da matéria que se pode experimentar e manipular à vontade; os fenômenos espíritas repousam sobre a ação de inteligências que têm a sua própria vontade e nos provam a cada instante que elas não estão à disposição dos nossos caprichos. [...] A Ciência, propriamente dita, como ciência, portanto é incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e seu julgamento, qualquer que seja, favorável ou não, não poderia ter nenhuma importância. [...] mas querer deferir a questão à Ciência, equivaleria a decidir a existência da alma por uma assembleia de físicos ou de astrônomos. [...] Vede, pois, que o Espiritismo não é da alçada da Ciência.<sup>145</sup>

<sup>143</sup> O SEMEADOR: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1933; a. 3, n. 2, p. 3.

<sup>144</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 18.

<sup>145</sup> KARDEC, Allan; loc. cit.

Rivail, no “Livro dos Espíritos”, fazia uma distinção direta entre espiritismo e ciência. Colocava esta última fora da alçada do estudo dos fenômenos aos quais o espiritismo se dispunha a explicar. Mesmo adotando um método de caráter científico, uma formatação textual científicista, incluindo o sistema da prova factual, da experimentação, da erudição, da análise racionalista, o espiritismo não faria parte do conjunto que Rivail denominava de “ciências vulgares”<sup>146</sup>.

O aspecto científico do espiritismo, para Rivail, estaria no espiritismo prático: “[...] é essa uma dificuldade do Espiritismo prático; mas não dissemos jamais que esta Ciência era uma coisa fácil nem que se podia aprendê-la brincando, não mais que nenhuma outra ciência”<sup>147</sup>. Assim, a dita ciência espírita era dividida em dois campos principais: a experimental, sobre as manifestações espirituais em geral, e a filosófica, sobre as manifestações inteligentes.

O objeto de estudo do espiritismo estaria num âmbito muito diferente da ciência, afeita ao estudo do mundo físico, enquanto o espiritismo se remeteria ao mundo espiritual, composto de suas próprias leis, distintas das leis da física, daí a necessidade de um novo campo de estudo específico para tratar do dito mundo espiritual. O espiritismo teria surgido com Rivail para suprir esta necessidade, enquanto um novo paradigma científico.

No “Livro dos Espíritos”, Rivail definia seu espiritismo nem como religião, nem como ciência. A ciência, dita por ele como vulgar, seria diversa do espiritismo, que tinha seu próprio objeto de estudo e método, fora da alçada da ciência. A religião estaria ligada ao sobrenatural e ao maravilhoso, enquanto que o espiritismo entendia o sobrenatural como natural, no entanto se opondo ao materialismo, visto como principal contraponto do espiritismo e relacionado ao que Rivail denominava de “ciência vulgar”.

As teorias científicas de origem do mundo, apesar de contradizerem diversos pontos sobre a gênese bíblica, manteriam certas congruências, como a ordem de aparecimento dos seres ou a existência de cataclismos. No entanto, para Rivail a ciência não diminuía ou excluía a importância divina: “A Ciência, longe de diminuir a obra divina, no-la mostra sob um aspecto mais grandioso e mais conforme às noções que temos do poder e da majestade de Deus, pela razão mesma de se cumprir sem derrogar as leis da Natureza.”<sup>148</sup> A ciência, para Rivail, sequer seria capaz de alcançar alguma verdade definitiva sobre todas as coisas:

19 – Pelas investigações científicas, não pode o homem penetrar alguns dos segredos da Natureza?

---

<sup>146</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 18.

<sup>147</sup> *Ibid.*; p. 25.

<sup>148</sup> *Ibid.*; p. 49.

– *A Ciência lhe foi dada para o seu adiantamento em todos os campos, mas ele não pode ultrapassar os limites fixados por Deus.*<sup>149</sup>

O aspecto de conciliação entre ciência e religião não aparecia ou não estaria claro no “Livro dos Espíritos”, obra tomada como básica para toda a hermenêutica espírita. O espiritismo era visto como algo novo que veio para estudar um aspecto do mundo, o espiritual, o qual a ciência não conseguiria explicar ou sequer abordar, devido a seus limites epistemológicos, e que a religião interpretava equivocadamente.

### 3.2.1.2 Entre “científicos” e “místicos”

É possível traçar duas linhas de leitura sobre a configuração do espiritismo brasileiro. Uma que percebe esse espiritismo como um desvio de um espiritismo original francês, outra que entende o espiritismo brasileiro como uma ressignificação original, caracterizado em sua própria especificidade.

A primeira linha de leitura enfatiza a noção de um espiritismo ideal, original, cujo modelo principal se refletia no espiritismo francês. Dentro desta linha, o caractere espírita de síntese é ressaltado, como definição de um tríplice aspecto que englobaria as noções de religião, filosofia e ciência de maneira equilibrada.

A partir de uma concepção genética, uma vez que busca uma origem genealógica para o espiritismo na França, constrói-se uma percepção do espiritismo brasileiro como uma deturpação, um desvio ou correção do original francês<sup>150</sup>. Esta deturpação se configuraria nas disputas entre interpretações divergentes da doutrina no Brasil, em oposição ao caráter sintético que os parâmetros dessas interpretações – a citar, ciência e religião – possuíam na França.

De um lado, espíritas denominados “científicos” buscavam no espiritismo um arcabouço teórico e prático pautado no cientificismo, enquanto espíritas “místicos” adotavam uma visão mais religiosa, dando preferência às consequências morais que adivinham das comunicações espirituais codificadas por Rivail.

A dicotomia entre espíritas “científicos” e “místicos” servia para demonstrar como o cenário religioso brasileiro transmutou um espiritismo original, baseado em uma visão sintetizadora entre ciência e religião, em uma forma que não conseguia conter as noções divergentes em um mesmo corpo doutrinário.

---

<sup>149</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 39. Grifo do autor.

<sup>150</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 68.

Para esta linha de interpretação, uma essência mais mistificada da cultura brasileira teria dado vasão à hegemonia de um espiritismo mais religioso, que representava fundamentalmente a identidade espírita brasileira. Configuram-se nessa linha de compreensão autores como Ubiratan Machado, Marion Aubrée e François Laplantine, entre outros.

Uma segunda linha de leitura entende o espiritismo brasileiro como “uma reconstrução original do original”<sup>151</sup>. Percebe nos processos históricos de formação do espiritismo no Brasil, nas suas dinâmicas internas e externas, e nas suas reinterpretações da doutrina, fatores determinantes para apreensões, reconstruções e ressignificações que caracterizaram a especificidade do espiritismo brasileiro. Ao tentar instituir um estatuto de originalidade para os adeptos da doutrina no país, parte do princípio que a leitura, enquanto prática social, não se trata de uma via de mão única, mas que a construção dos significados da mensagem responde a bem mais que apenas o emissor: quem lê ou ouve, interpreta, fabrica sentidos.

Desse modo, os autores que partilham dessa segunda linha de interpretação escapam da percepção do espiritismo brasileiro como uma deturpação ou um desvio, mas adotam-no como uma releitura, por assim dizer, particular, percebendo nas diferenças entre ele e o espiritismo francês a singularidade do processo histórico e social que a doutrina espírita sofreu no Brasil, resultado de estratégias e de táticas específicas ao contexto histórico em que se inseriu. Partilham desse entendimento autores como Emerson Giumbelli, Jacqueline Stoll e Célia da Graça Arribas.

As leituras sobre o espiritismo no Brasil apontam, de modo geral, para a existência de uma divergência interna ao movimento espírita, entre aqueles que consideram o aspecto mais científico da doutrina e aqueles que tomam para si uma face mais religiosa. A estes últimos a história teria dado os louros da vitória na disputa ideológica, o que explicaria a caracterização mais mistificada do espiritismo brasileiro se comparado à sua contraparte europeia.

As disputas ideológicas eram tomadas com grande força entre os grupos espíritas cariocas, como demonstram Arribas<sup>152</sup>, Aubrée e Laplantine<sup>153</sup>. Contudo, essa cisão entre os espíritas do Rio de Janeiro não necessariamente se reproduzia com a mesma clareza em outras localidades do país. No Maranhão, apesar de verificada a dissidência de um grupo de espíritas “científicos” do movimento maior, a disputa se demonstrava mais tímida, talvez pela pouca voz

---

<sup>151</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; p. 32.

<sup>152</sup> *Ibid.*; pp. 98-117.

<sup>153</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; pp. 144-148.

que o grupo de “científicos” apresentava, em oposição à alta representatividade que os religiosos demonstravam ter entre os espíritas maranhenses.

De qualquer forma, coube ao grupo religioso a elaboração de um discurso espírita no Maranhão, sem, no entanto, abandonar a cientificidade como elemento legitimador, mas fazendo uso constante dela nos discursos contra o catolicismo. A cientificidade era o termo de distinção do espiritismo. Através dela que a verdade espírita buscava se impor sobre outros discursos.

A partir de uma noção demarcacionista<sup>154</sup>, isto é, de delimitação de domínios específicos, concernente a um âmbito científico-material e a um religioso-espiritual, pode-se compreender as disputas internas ao espiritismo entre o que, tradicionalmente, se formulou como “místicos” contra “científicos”, como uma reestruturação das dimensões abrigadas pelo discurso espírita que se tornou hegemônica.

É histórico que, no Brasil, um espiritismo de caráter mais filosófico-religioso se legitimou socialmente em detrimento daqueles que buscavam um arcabouço cientificista para a doutrina. Pressões externas do aparato policial, da medicina legal, da opinião pública, fomentaram uma desvalorização da dimensão material como forma de defesa contra as perseguições sobre as práticas espíritas.

Esta desvalorização da dimensão material do espiritismo pôde ser sentida na redução, algumas vezes até na exclusão, das sessões mediúnicas práticas entre centros espíritas filiados a federações e uniões; renegação dos fenômenos mediúnicos de tipos físicos, como materializações e movimentação de objetos, que passaram a ser interpretados como manifestações mediúnicas grosseiras e rudimentares; a redução das atividades terapêuticas à dimensão espiritual, limitando gradativamente estas práticas ao oferecimento de passes mediúnicos e desobsessões, demarcando, assim, campos de atuação distintos para a medicina legal e para a medicina espírita.

### 3.3 Espiritismo e reencarnação

166 – A alma que não alcançou a perfeição na vida corpórea, como acaba de depurar-se?

- *Suportando a prova de uma nova existência. [...]*

167 – Qual é o objetivo da reencarnação?

---

<sup>154</sup> LEWGOY, Bernardo. “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: Antiga e novas configurações.” *Civitas*, v. 6, n. 2, jul. - dez. 2006: 151-167; p. 162.

- *Expição, aprimoramento progressivo da humanidade, sem o que, onde estaria a justiça?*<sup>155</sup>

Com estas duas perguntas, Rivail inseria em sua codificação da doutrina espírita o dogma<sup>156</sup> da reencarnação. É consenso, entre espíritas e não-espíritas, que o grande elemento definidor da doutrina espiritualista de cunho kardecista, ou espiritismo francês como alguns preferem, era a crença na reencarnação.

Ela que distinguia espíritas franceses e latinos, utilizadores das obras de Rivail sob pseudônimo de Allan Kardec, dos espiritualistas anglo-saxões, vulgos espiritualistas modernos, como aponta Arthur Conan Doyle<sup>157</sup>. Para o apologeta católico Frei Boaventura Kloppenburg, ela era tão fundamental, tão central para o espiritismo de Rivail, que “se riscarmos de suas obras a reencarnação, sobrarão apenas cacos sem valor”<sup>158</sup>. O próprio Rivail, ainda que não a colocasse em um patamar de definição – para ele, o que definia o espiritismo era a manutenção das relações entre os mundos material e espiritual<sup>159</sup> –, referia-se à reencarnação como a resposta para as perguntas fundamentais do ser humano, a resposta lógica, racional e, segundo ele, demonstrada materialmente.

“Desse princípio decorre a solução de todas as anomalias aparentes da vida humana, de todas as desigualdades intelectuais, morais e sociais; o homem sabe, assim, de onde veio, para onde vai, e porque fim está sobre a Terra, e porque sofre”<sup>160</sup>.

Não é forçoso afirmar que a noção de reencarnação era, não só fundamental ao espiritismo, como era o conceito que lhe dava forma, sobre o qual iria se elaborar todo seu corpo moral e através de que se comporia a interpretação espírita do cristianismo. Por toda essa importância, era a reencarnação também que afastava dogmaticamente os espíritas da aceitação institucional católica, talvez mais até que a própria prática da comunicação com os mortos, mesmo tendo sido esta, de maneira categórica, proibida biblicamente em Deuteronômio 13: 10-11.

Para a dogmática católica, o reencarnacionismo feria seriamente diversos pontos da fé cristã, pontos basilares. A ressurreição dos mortos, o julgamento divino, a inclusão ou a exclusão na vida beatífica, o céu, o inferno. A ideia de reencarnação se opunha a diversas concepções do cristianismo, tal qual entendido pela Igreja Católica, e Rivail afirmava

---

<sup>155</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 82. Grifo do autor.

<sup>156</sup> O próprio Rivail se refere à reencarnação como um dogma na página 97 do “Livro dos Espíritos”.

<sup>157</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960.

<sup>158</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 97.

<sup>159</sup> KARDEC, Allan; op. cit.; p. 7.

<sup>160</sup> Id. *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993; p. 14.

objetivamente isso, no entanto, contra argumentando que os dogmas católicos se tratavam de más interpretações do Evangelho, sendo a reencarnação a compreensão mais racionalmente perfeita dos ensinamentos do Cristo<sup>161</sup>. Assim, como em boa parte do conjunto de sua doutrina, o que Rivail propunha era um revisionismo das interpretações católicas da Bíblia, reformulando dogmas sob roupagens que se postulavam mais adaptadas ao racionalismo moderno e às concepções espiritualistas em voga.

Assim, não era que a reencarnação negava a ressurreição, mas era a interpretação correta, sob seu ponto de vista. “Não é, pois, duvidoso que, sob o nome de *ressurreição*, o princípio da reencarnação era uma das crenças fundamentais dos Judeus; que ele foi confirmado por Jesus e pelos profetas de maneira formal; de onde se segue que negar a reencarnação, é negar as palavras do Cristo”.<sup>162</sup>

Esse revisionismo era uma forma de atrelar o espiritismo a uma identidade de cristianismo primitivo, uma interpretação das Escrituras originais que se propunha mais racional, pautada pela vontade de verdade do século, por isso ligada ao tempo presente em que se encontrava, e mais pura, relacionando-a a um passado primordial do cristianismo, do que os dogmas consolidados do catolicismo.

Por fim, Rivail arrematava, dando à reencarnação o *status* de ferramenta explicativa da Bíblia: “Sem o princípio da preexistência da alma e da pluralidade das existências, a maior parte das máximas do Evangelho são ininteligíveis, por isso, deram lugar a interpretações tão contraditórias; este princípio é a chave que lhe deve restituir seu verdadeiro sentido”.<sup>163</sup>

Mas o que vem a ser reencarnação? Pela etimologia da palavra, reencarnar significa retornar a uma forma corporal. A palavra em si já pressupõe duas coisas: primeira, que há uma dimensão espiritual distinta de uma dimensão material, e que as duas se entrecruzam; segunda, que existe a possibilidade de uma pluralidade de existências ao espírito, que tende a retornar à matéria.

Ideias reencarnacionistas são antigas e remontam às mais variadas culturas e religiosidades. Do hinduísmo às culturas africanas, passando pelo budismo e pela noção de vida após à morte do Egito, até mesmo pelos filósofos gregos da Antiguidade; a presença da *metempsychose* nas mais diversas manifestações culturais distribuídas em tempos e espaços distintos constituía, aos espíritas, uma prova irrefutável da veracidade da reencarnação, de sua

---

<sup>161</sup> KARDEC, Allan; *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 102.

<sup>162</sup> Id. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 48. Grifo do autor.

<sup>163</sup> Ibid.; pp. 48-49.

positividade factual e uma demonstração de como a verdade espírita estava presente nas religiões de modo generalizado, configurando-a como uma espécie de religião primordial.

O dogma da reencarnação, dizem certas pessoas, não é novo, pois foi tomado de Pitágoras. Jamais dissemos que a Doutrina Espírita é invenção moderna; o Espiritismo, decorrendo de uma lei natural, deve existir desde a origem dos tempos e nos esforçamos sempre em provar que se encontram traços dele desde a mais alta antiguidade. [...] A antiguidade dessa doutrina seria, pois, antes uma prova que uma objeção.<sup>164</sup>

A hipótese de filiação da reencarnação espírita à doutrina da metempsicose, seja a pitagórica ou mesmo a hinduísta, se tornou corrente em algumas interpretações. Reginaldo Prandi, por exemplo, cita que

a crença na reencarnação parece ter-se originado na Índia e ter sido introduzida no hinduísmo por volta do século VI a. C. [...]. Essa doutrina, comum ao hinduísmo, ao budismo e ao janaísmo gradualmente se difundiu da Índia para o Ocidente. Rivail retomou tal ideia e a modificou drasticamente [...].<sup>165</sup>

O conceito de *karma* costuma ser utilizado como ponto de comunhão entre as duas doutrinas, como contraparte da lei de evolução espírita, em que o espírito vai se depurando a cada encarnação. Jacqueline Stoll toma o *karma* como uma apropriação do espiritismo da tradição hinduísta<sup>166</sup>, apontando semelhanças no mecanismo de encarnações em função de dívidas na vida passada.

Nesta, o ciclo morte-vida-renascimento encontra-se representado por meio de suas várias encarnações, retratadas a cada volume acima especificado. Cada ‘retorno’ ao mundo representa uma ‘prova moral’, isto é, uma oportunidade de resgate de dívidas do passado. Evidencia-se dessa forma como funciona, no plano da longa duração, a lei do *karma* conjugada com outro elemento do ideário espírita, o exercício do livre-arbítrio.<sup>167</sup>

Como se vê, há uma tendência em interpretar a reencarnação espírita como uma apropriação da metempsicose hinduísta, fundamentada em certa voga orientalista do século XIX, especialmente em meios esotéricos. Algumas leituras acadêmicas visualizam no

---

<sup>164</sup> KARDEC, Allan; *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 97.

<sup>165</sup> PRANDI, Reginaldo. *Os Mortos e os Vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012; p. 36.

<sup>166</sup> STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp/Orion, 2004; p. 98.

<sup>167</sup> STOLL, Sandra Jacqueline; loc. cit. Grifo do autor.

espiritismo um aspecto de “orientalização do Ocidente”, como defendida por Collin Campbell<sup>168</sup>, em especial com relação à reencarnação.

Camurça, em um artigo ensaísta, aponta algumas direções no entendimento sobre a filiação reencarnacionista do espiritismo. Para ele, ainda que operando com fluidez conceitual, a ideia de reencarnação defendida pelas práticas ocultistas, pela teosofia e pelo espiritismo da Europa da segunda metade do século XIX apresentaria sinais de interpenetrações das civilizações oriental e ocidental.<sup>169</sup>

Esboçando uma via histórica das influências e do trânsito de ideias religiosas entre o Oriente e o Ocidente, Camurça propõe a reencarnação como um ponto de convergência entre as duas culturas. Espiritualismo, teosofia, transcendentalismo e toda a voga esotérica que assaltou a Europa, depois as Américas, na segunda metade do século XIX, constituíam-se maneiras de integração da mística hinduísta ao individualismo ocidental<sup>170</sup>.

Camurça procura relativizar sua interpretação. Entende que há pontos fundamentais de divergência entre a reencarnação espiritualista e a metempsicose hinduísta; que sua hipótese sobre a interpenetração oriental-ocidental parte de uma conjuntura entre esses dois universos culturais, “considerando que esse oriente já se apresentou *selecionado e filtrado* por um estilo ocidental”<sup>171</sup>; isto é, as reapropriações, feitas pelo ocidente, das concepções religiosas orientais, tendo a reencarnação como exemplo propulsor, obedeceriam a um viés ocidentalizante.

É nesse sentido que a reencarnação espiritualista, ocidental, seria mais uma preocupação com as vidas passadas que explicam o presente do indivíduo, numa sequência evolucionista de existências, que a importância dada à vida futura como resultado da anterior, numa implicação ética tradicional do hinduísmo.<sup>172</sup>

Essa interpretação do espiritismo como herdeiro e apropriador de uma tradição cultural oriental, dadas todas problemáticas que esta palavra carrega em si, não corresponde a uma leitura hegemônica entre os estudos sobre a religiosidade espírita. Primeiro, por que o discurso doutrinário dos agentes desqualifica explicitamente a metempsicose hinduísta; segundo, a ideia de reencarnação, tal qual se apresentava na doutrina espírita, já constituía parte de uma conformação cultural ligada a um estrato cultural francês.

---

<sup>168</sup> CAMURÇA, Marcelo. “O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sâmsara e o Evolucionismo Positivista.” *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 3, n. 1, 2000: 95-109; p. 95.

<sup>169</sup> Ibid.; p. 97.

<sup>170</sup> Ibid.; pp. 99-100.

<sup>171</sup> Ibid.; p. 101. Grifo do autor.

<sup>172</sup> Ibid.; p. 98.

No comentário das questões 611 a 613 do Livro dos Espíritos, exatamente sobre a semelhança conceitual entre a reencarnação kardecista e a metempsicose hinduísta, Rivail apontava:

A metempsicose seria verdadeira se se entendesse por essa palavra a progressão da alma de um estado inferior para um estado superior, onde ela adquirisse desenvolvimentos que transformassem sua natureza. Ela, porém, é falsa no sentido de transmigração direta do animal no homem e reciprocamente, o que implicaria a ideia de uma retrogradação ou fusão. [...]

A reencarnação ensinada pelos Espíritos está fundada, ao contrário, sobre a marcha ascendente da Natureza e sobre a progressão do homem na sua própria espécie, o que não tira nada da sua dignidade. [...] Qualquer que seja, a antiguidade e a universalidade da doutrina da metempsicose e os homens eminentes que a professaram, provam que o princípio da reencarnação tem suas raízes na própria Natureza. Esses são, pois, antes argumentos a seu favor do que contrários.<sup>173</sup>

Sabe-se que uma negação tão objetiva pode esconder seu oposto no não-dito. Contudo, quando Rivail evoca explicitamente a metempsicose, acaba provando que a influência do reencarnacionismo oriental era um fato conhecido, o que demonstraria, pela base da negação, que, mesmo se opondo, Rivail tomou empréstimos das concepções hinduístas ou afins. Mas há outros pontos a se considerar.

Autores como Aubrée, Laplantine e Arribas defendem uma associação genética entre a reencarnação espírita e as preocupações com igualdade social da geração dos socialistas utópicos. Como pertencente a esta geração<sup>174</sup>, Rivail tentou solucionar a problemática da desigualdade social com a concepção de reencarnação. Justiça divina era o mote, o principal argumento lógico, dentro de um *a priori* deístico, para a necessidade da existência da reencarnação.

Sem ela, como poderia haver uma divindade boa que permitisse uma única existência, em que uns sofrem mais que outros? Sem ela, como entender que Deus, sendo justo e bom, permitiria as desigualdades sociais encontradas no século XIX, no âmbito da sociedade industrial? Sem ela, como entender que homens imperfeitos teriam mais consciência sobre essas desigualdades que um deus que as impunha indiscriminadamente sobre seus filhos?

Raciocinamos desta maneira: Deus, que é soberanamente bom, não pode impor ao homem o recomeço de uma série de misérias e de tribulações. Concluiremos, por acaso, que há mais bondade em condenar o homem a um sofrimento perpétuo por alguns momentos de erro, antes que lhe dar meios de reparar suas faltas?<sup>175</sup>

<sup>173</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; pp. 203-204.

<sup>174</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; p. 38.

<sup>175</sup> KARDEC, Allan; op. cit.; p. 99.

Para fortalecer seu pensamento, Rivail seguia a argumentação com uma parábola sobre dois patrões e dois operários – exemplo bem sugestivo para uma França socialista utópica – que aspiravam a uma promoção por seus respectivos patrões. Realizaram um dia de trabalho com prejuízos. Um dos patrões demitiu seu empregado, sofrendo este com o desemprego até morrer na miséria, enquanto o outro permitiu uma segunda chance ao seu empregado, mantendo-o no emprego, mas cobrando um dia de compensação pelo prejuízo. Ao final da parábola, Rival questiona retoricamente: “Há necessidade de se perguntar qual dos dois fabricantes foi mais humano? Será Deus, a própria clemência, mais impiedoso que um homem?”<sup>176</sup>

A questão da justiça social imbricada à justiça divina se formou como elemento lógico de afirmação do espiritismo. A reencarnação não só amenizava a desigualdade, ela também explicava um deus bondoso diante desta. A reencarnação era a chave para o espiritismo que o permitia unir ação social, Deus e racionalismo em um só manto doutrinário, que ainda aliava a tudo isso magnetismo, astronomia, cientificismo e espiritualismo.

E a reencarnação era o eixo propulsor de uma aspiração à ação social dentro do espiritismo, de um “socialismo espírita”, como evocaria Luiz Dantas, em 1937, nas páginas do jornal espírita *Evolução*, em um artigo homônimo à expressão publicado originalmente no *Reformador*, em que defendia uma atuação mais enfática dos espíritas na questão social:

Para que o Espiritismo avance, para que tome um impulso mais forte, é preciso que os seus profíctos compreendam, antes de tudo, o sentido social da doutrina. Ser espírita não consiste apenas em evocar Espíritos. [...]  
O Espiritismo veio, sobretudo, para amparar, para erguer da lama os seres sem consciência dos seus altos destinos. [...]  
Abramos escolas, ensinemos às crianças a amar aos seus semelhantes, inculquemos-lhes no espírito o horror à guerra, o gosto pelo trabalho honesto, pelos deveres de humanidade. Façamos de cada uma das que surgem para a vida de tribulações, um justo, um bom, um forte. Escolas. Muitas escolas. Que todos os espíritas tomem a si o dever de ensinar a um seu semelhante. Vamos trabalhar. [...]  
É preciso que os espíritas compreendam o profundo sentido social do Espiritismo. Ele é o Consolador que veio para apaziguar os ânimos agitados, a luz rutilante em meio das trevas da ignorância humana, a nos advertir dos perigos do mar encapelado. [...]  
Unamo-nos, pois, sob a bandeira do socialismo espírita, ou, por melhor dizer, do Cristianismo do Cristo.<sup>177</sup>

Esse “sentido social”, no campo doutrinário, apresentava-se indissociável da espiritualidade, ainda que as práticas, algumas vezes, não respondessem nos mesmos termos, como atesta o artigo de Luiz Dantas. A comunicação com os espíritos constituía uma parte

---

<sup>176</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 99.

<sup>177</sup> EVOLUÇÃO: órgão da União Federativa Espiritualista Maranhense. São Luís, MA, 1937; a. I, n. 4, p. 3.

importante, mas o projeto social, de certa forma, definia a identidade espírita diante de outras práticas espiritualistas. Com o lema “fora da caridade não há salvação”, o espiritismo desviou o desejo por igualdade social das revoluções para a assistência social. O fracasso das revoluções de 1848 apontou para outra direção: justiça social, se não terrena, então espiritual.

Para Aubrée e Laplantine, “há uma afinidade e uma convivência entre o socialismo e o espiritismo no século XIX”<sup>178</sup>. Para estes autores, havia uma intrínseca relação entre as barricadas e as mesas girantes<sup>179</sup>, tanto no âmbito daqueles que participaram, ao mesmo tempo, dos dois movimentos, quanto no aspecto ideológico: se foi entre os revolucionários de 1848 que se recrutou os primeiros médiuns principalmente<sup>180</sup>, foram estes mesmos revolucionários, em seus ideais utópicos, e possivelmente influenciados pela decepção com a Primavera dos Povos, que alimentaram a projeção de uma nova humanidade, igualitária e universal, regenerada, espiritualmente e socialmente, pela irresistível lei de progresso e pela doutrina espírita, apresentadora da única solução possível dentro desta ideologia: a reencarnação.

A relação entre espiritismo e socialismo utópico ia além das preocupações sociais de seu tempo, ainda que seja esta a matriz comum. O fato é que a concepção de reencarnação, tal qual se apresentava na doutrina espírita – isto é, como evolução espiritual, vinculada a uma ideia de progresso e justiça social/divina, como ferramenta de regeneração do indivíduo e dos povos, na direção de uma humanidade igualitária já aparecia no meio socialista utópico, especialmente entre os adeptos de Fourier e Saint-Simon<sup>181</sup>. Mas não só eles. Pierre Leroux, Jean Reynaud, Eugéne Sue; os dois últimos, junto a Charles Fourier, são reconhecidos como influências pelo próprio Rivail. Balzac, Vigny, Lamartine, Henri Martin, Camille Pelletan, George Sand<sup>182</sup>. Alphonse Esquiros, Henri Lecouturier, Victor Considérant<sup>183</sup>, entre outros. *Sir Arthur Conan Doyle*, criador das célebres histórias de Sherlock Holmes, contemporâneo de Rivail e espiritualista assumido, relata também a existência de uma aprovação da noção reencarnacionista na França para além dos círculos espíritas, citando Alexander Aksakof<sup>184</sup>.

---

<sup>178</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 93.

<sup>179</sup> O espiritismo: “Permite-nos perceber que não há de um lado a *razão* social e política e, do outro, as *loucuras da razão*: as utopias espiritualistas do século XIX. Os sindicatos e os ectoplasmas participam de um mesmo movimento, e tudo nos leva a pensar, de acordo com Philippe Muray (1984), que seu vínculo se impõe como uma necessidade. (Ibid.; loc. cit.; grifo do autor).

<sup>180</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE; op. cit.; p. 94.

<sup>181</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE; loc. cit.

<sup>182</sup> Ibid.; p. 88.

<sup>183</sup> Ibid.; p. 40.

<sup>184</sup> Diplomata e conselheiro de Alexandre III, czar russo, foi doutor em filosofia e colaborou com William Crookes nas investigações sobre as materializações do espírito de Katie King, através da médium italiana Eusápia Paladino, o que serviu de base para sua obra mais famosa, “Animismo e Espiritismo”.

O autor tenta demonstrar como a reencarnação, principal ponto de discordância entre os espíritas franceses e os espiritualistas modernos anglo-saxões, era trabalhada por Rivail não como um dado objetivo obtido através de experimentação e prova, mas como uma ideia preconcebida, um dogma:

Escreve Aksakof:

“É claro que a propagação desta doutrina por Kardec foi matéria de forte predileção. De início a reencarnação não foi apresentada como objetivo de estudo, mas como um dogma. Para o sustentar, recorreu com frequência a escritos de médiuns, que, como sabemos, facilmente se submetem à influência de ideias preconcebidas. E o Espiritismo as produziu em profusão.”<sup>185</sup>

Para Conan Doyle, através das palavras de Aksakof, a ideia de reencarnação, no espiritismo, é preconcebida, pois pertencia a uma tradição cultural anterior, difundida no meio francês. Aliás, em seu livro *The History of Spiritualism*, traduzido equivocadamente como “História do Espiritismo”, Conan Doyle trata a reencarnação como uma crença dos espíritas franceses, sem qualquer comprovação experimental, distinguindo-os e afastando-os do espiritualismo moderno anglo-saxão, o qual defendia bases experimentais para a investigação do mundo espiritual.

Enquanto que através de médiuns de efeitos físicos não só as comunicações são mais objetivas, mas sempre contrárias à doutrina da reencarnação. Kardec seguiu o rumo de sempre desprezar esse tipo de mediunidade, tomando como pretexto a sua inferioridade moral. Assim, o método experimental é, de modo geral desconhecido no Espiritismo.<sup>186</sup>

Os espiritualistas ingleses davam maior valor aos, assim chamados, médiuns de fenômenos físicos<sup>187</sup>, uma vez que, produzindo fenômenos mediúnicos materializáveis, possuíam maior proximidade à tendência experimental do cientificismo pretendido, sendo, portanto, mais verificáveis, a partir de uma óptica empirista, que médiuns de fenômenos inteligentes<sup>188</sup>, os quais eram menos estimados pelos espiritualistas anglo-saxões do que por suas contrapartes continentais.

---

<sup>185</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; p. 398.

<sup>186</sup> DOYLE, Arthur Conan; loc cit.

<sup>187</sup> Médiuns de fenômenos físicos seriam especialmente mais aptos a produzirem efeitos materiais ou manifestações ostensivas através de sua mediunidade, tais como movimento de corpos inertes, ruídos e outros que têm ação direta sobre o mundo físico.

<sup>188</sup> Médiuns de fenômenos inteligentes, contudo, seriam mais propensos a receberem e transmitirem as comunicações espirituais inteligentes, como a psicografia.

Durante vinte anos ele não fez o menor progresso intrínseco e ficou em completa ignorância do Espiritismo anglo-americano. Os poucos médiuns franceses de fenômenos físicos que desenvolveram seus dons a despeito de Kardec, jamais foram mencionados na “Revue”; ficaram quase que desconhecidos dos Espíritas e apenas porque os seus guias não sustentavam a doutrina da reencarnação.<sup>189</sup>

Apesar da citação de Aksakof negar diretamente a reencarnação, Conan Doyle, contudo, adotava uma postura mais crítica, colocando em dúvida a realidade ou não das ideias reencarnacionistas. A reencarnação era o ponto de dissonância entre as várias tendências espiritualistas do século XIX, que apesar da imagem fabricada de um movimento coeso, era muito mais divergente do que aparentava. O fato é que espiritualistas anglo-saxões e espíritas franceses e latinos discordavam quanto ao reencarnacionismo, enquanto os primeiros não viam objetividade científica, nem prova factual na ideia, por isso a deixavam como uma necessidade lógica e um fato comprovado pelos Espíritos; os segundos a tomavam como uma verdade fundamental, basilar dentro de suas concepções doutrinárias acerca do mundo espiritual.

Os espíritas ingleses não chegaram a uma conclusão no que se refere à reencarnação. Alguns a aceitam, outros não. A atitude geral é que, como a doutrina não pode ser provada, o melhor seria excluí-la da política ativa do Espiritismo. Explanando essa atitude, Miss Anna Blackwell sugere que, sendo a mente continental mais receptiva de teorias, aceitou Allan Kardec, enquanto a mente inglesa, geralmente declina de considerar qualquer teoria enquanto não se tiver certificado dos fatos admitidos por tal teoria.<sup>190</sup>

Por fim, Arthur Conan Doyle concluía que a teoria da reencarnação era um fato, analisando-se as provas, porém que ela estava longe de ser algo universal, como apregoavam os espíritas<sup>191</sup>. Mantinha, assim, a postura do espiritualismo inglês em não dar à reencarnação o posto de base conceitual de sua doutrina, como o fazia Rivail e seus adeptos.

Relacionando à concepção de uma matriz cultural francesa da reencarnação, difundida entre os meios socialistas utópicos, a historiadora Mary Del Priore apresentou a explicação de que, apesar da relação de semelhança conceitual entre a reencarnação espírita e as tradições orientais de metempsicose, a primeira remontava a crenças druídicas arraigadas no meio cultural francês. A autora foi categórica ao afirmar que:

A definição kardecista de reencarnação não teve qualquer ligação com o Oriente, muito na moda na Europa. Nem com o interesse que grupos intelectuais demonstravam, nessa época, pelo budismo ou pelo hinduísmo. Kardec retornou teses

---

<sup>189</sup> DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960; p. 398.

<sup>190</sup> *Ibid.*; pp. 396-397.

<sup>191</sup> *Ibid.*; p. 399.

que a ligavam a crenças druídicas e, portanto, francesas, que nada tinham a ver com o estrangeiro.<sup>192</sup>

Não se trata de negar a influência de uma certa tendência orientalista, ou poderia se dizer certa voga orientalista, no meio intelectual ou ocultista europeu do século XIX. Ela existia, e práticas como a teosofia lhe são devedoras. No entanto, vários indícios apontam que a reencarnação espírita e a metempsicose hinduísta mantinham nada mais que uma semelhança significacional, um paralelismo cultural. É certo que havia uma difusão do reencarnacionismo na França, anterior à codificação da doutrina espírita por Rivail, em um cenário que apontava não só ao socialismo utópico, mas também a uma renascença do druidismo.

Renascença em um sentido de retorno às origens culturais francesas, origens pagãs. A busca por essa origem druídica, dos gauleses, anteriores ao cristianismo romano, atravessava as mesas ocultistas francesas. A presença do druidismo no espiritismo aparece já na transformação de Rivail em Allan Kardec. Reza a tradição espírita que “Allan Kardec” foi o nome assumido pelo pedagogo francês numa vida passada, quando teria sido um druida. Assim, a escolha do pseudônimo intercalava duas referências ao espiritismo: a reencarnação e o passado celta. A reencarnação, como já citado, estava difundida na França; já a referência ao passado celta se construía como uma tradição nos círculos ocultistas franceses.

Não poucas eram as figuras que assumiam nomes do passado celta francês ou de tradições arcanas para seus *alter egos* místicos. Gérard Encausse, médico e fundador do martinismo, virou Papus, que na etimologia significava “médico”. Os abades Constant e Boulan assumiram, respectivamente, Eliphaz Lévi e Johanès. A reencarnação também fora bastante utilizada pelos intelectuais ocultistas como signo de autoridade. Se Rivail adotou a persona de Kardec, alguns defendiam que ele era também a reencarnação de Lutero. Aleister Crowley, famoso ocultista do século XIX, afirmava ser ele John Dee, mago da corte inglesa, reencarnado.

A adoção desse nome permitia unir a cadeia de suas existências sucessivas, mas também revestir sua nascente autoridade de profeta do espiritismo de uma aura celta. A moda gaulesa estava no auge, com seus druidas, velhas árvores, festas de solstícios e sacerdotes em roupas brancas. Como os celtas, Kardec tinha um profundo desprezo pela morte, pois eles também acreditavam que a alma reencarnava em outro corpo.<sup>193</sup>

A renascença do druidismo compunha um movimento bem amplo no século XIX. Teve sua origem ainda no século XVIII juntamente com o romantismo, na Inglaterra, que glorificava

---

<sup>192</sup> DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014; p. 56.

<sup>193</sup> *Ibid.*; p. 45.

os antigos povos celtas da Idade do Ferro, mas se espalhou pela Europa. Na França, ganhou força com o nacionalismo romântico e sua busca pelas origens da nação.

A reencarnação não era um postulado hegemônico entre as correntes espiritualistas e, muito provavelmente, também não era uma apropriação direta da metempsicose oriental. Remonta mais a uma raiz cultural celta, presente na religiosidade druida, que, com o movimento de renascimento do druidismo, nos séculos XVIII e XIX, ganhou força em meio ao romantismo francês, numa busca por uma genética nacionalista característica desse movimento, e ao socialismo utópico, como solução lógica para o conflito entre desigualdade social e justiça divina. Imbuído nesse contexto, Rivail tomou a reencarnação como uma lei natural e necessária à evolução individual e à regeneração da civilização humana.

#### **4 ENTRE A MESA E A CRUZ: polêmicas religiosas e espiritismo**

Entre as décadas de 1910 e 1930, quatro publicações maranhenses, em especial, se ocuparam em discursos sobre aspectos da identidade espírita. Dois periódicos espíritas, o “Riso D’Alma” e o “Pegureiro da Fé”, organizados respectivamente por Solerno Moreira e Francisco Menezes, ambas figuras ligadas à institucionalização do espiritismo no estado do Pará. E dois livros católicos, “O Espiritismo”, de D. Francisco Paula e Silva, bispo do Maranhão, e “O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo”, do padre Dionysio J. Algarvio.

Embora, na maioria das vezes, não houvesse intertextualidade entre eles, os temas abordados conversam entre si, podendo se estabelecer uma relação de discussão entre as ideias. O caráter científico e religioso do espiritismo, sua validade perante os dois aspectos, sua pretensão à ciência e ao cristianismo, o fato ou a farsa do fenômeno mediúnico, a relação com patologias mentais. Soma-se a estes o anticlericalismo da doutrina espírita, seu repúdio por parte do ultramontanismo da Igreja Católica, bem como os conflitos internos ao movimento espírita entre as diversas visões da doutrina e a disputa pela autorização do discurso oficial, que ditaria os passos do movimento espírita no Maranhão e no Brasil.

A seguir, pretendeu-se mapear o conflito entre ideias do espiritismo e do cristianismo, aqui figurado pela Igreja Católica. Além das publicações católicas sobre o espiritismo, que foram tomadas neste trabalho como o discurso religioso de oposição à doutrina espírita, foi encontrada narrativa sobre embates orais entre espíritas e protestantes ocorridos na capital do estado, tornando possível visualizar, ainda que parcialmente, uma outra faceta do discurso cristão diferente do católico.

O espiritismo transitava entre vários temas e conceitos. Mas se academicamente pode-se classificar o espiritismo como religião, é flagrante que se tratava de uma doutrina religiosa científicista, no âmbito do que se convencionou chamar de científicismo do século XIX, o qual não pode ser confundido com algum tipo de ciência, mesmo que a tome como padrão de verdade. Da mesma forma, não se pode, a partir do científicismo espírita, categorizá-lo como ciência, a não ser enquanto pretensão de seus adeptos.

##### **4.1 Riso D’Alma**

De modo geral, o Riso D’Alma rotineiramente obedecia a uma estrutura de artigos. Nas seis edições analisadas, o jornal abria com um editorial crítico sobre a posição e o papel do espiritismo, suas relações com o catolicismo e com a ciência, e o movimento espírita.

Apresentava alguma poesia de cunho espiritualista, geralmente escrita por um dos colaboradores. Seguia com uma sessão corrente intitulada “Noções do espiritismo”, em que expunha textos doutrinários, em sua maioria de obras espíritas, como trechos dos livros da Codificação. Às vezes, outros textos doutrinários eram produzidos por alguém da redação do jornal, como o próprio Solerno Moreira, sem necessariamente fazer parte dessa sessão.

O jornal trazia ainda explicações ou notícias do exterior sobre experimentos de cunho científico acerca de fenômenos espirituais, em geral fazendo referências a algum nome famoso no campo científico, como um texto de William Crookes intitulado “Um telegrafista de além-túmulo”, em que o distinto cientista descrevia como, em uma de suas sessões experimentais<sup>194</sup>, se comunicara através de código Morse com um espírito que utilizava uma régua para, dando pancadas numa mesa, estabelecer contato:

As pancadas eram tão nítidas, tão exatas, e a régua estava tão evidentemente sob a influência de uma potência invisível, que perguntei: A inteligência desta régua poderá, por ventura, mudar o caráter de seus movimentos e dar-me, por meio de pancadas, uma mensagem telegráfica com o alfabeto Morse?  
Tenho toda razão para crer que o alfabeto Morse era completamente desconhecido às pessoas presentes, pois que, mesmo eu somente o conhecia imperfeitamente. [...] As letras foram indicadas com muita rapidez de modo que só se pôde apanhar palavras destacadas; [...] porém, vi o suficiente para convencer-me que na outra extremidade da régua havia um bom operador de Morse, quem quer que ele fosse.<sup>195</sup>

Este tipo de relato era utilizado como prova de verdade do espiritismo muito mais pela presença do nome de autoridade do cientista, que concedia ao relatado o valor de verdade.

Outros textos eram mais voltados para tentar provar a eficácia prática do espiritismo através de fenômenos de curas. Estes iam de relatos ocorridos na Europa a situações vivenciadas pelos próprios espíritas maranhenses, como a narrada em “Obsedação curada pelo Espiritismo”<sup>196</sup>. Nesta época, era muito comum, entre os detratores do espiritismo, sua associação à loucura como fator preponderante para o agravamento de problemas psíquicos, especialmente entre os médiuns, que se acreditava serem, na verdade, doentes mentais, cuja prática de sessões espíritas apenas potencializava sua doença.

Ao longo de meio século, o discurso católico, assumindo conclusões da medicina oficial, era de que o espiritismo, muitas vezes visto como causa primeira da loucura inclusive, levava

---

<sup>194</sup> Espíritas e espiritualistas, quando voltados mais ao caráter científicizado dos fenômenos espíritas, preferiam denominar suas sessões de evocação dos espíritos de “experimentais”, numa tentativa de destacar a pretensão a um caráter laboratorial destas sessões práticas, erguendo um limite de distinção entre elas e as sessões práticas mais “mistificadas”.

<sup>195</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 3.

<sup>196</sup> Ibid.; a. 1, n. 6, p. 5.

peessoas sãs à insanidade: “O suicídio e a loucura são os efeitos mais comuns do Espiritismo, e admira não se levante o espírito contra uma seita que traz consequências tão funestas.”<sup>197</sup> Quarenta e um anos depois, o mesmo discurso ainda se repetia nas páginas de combate da apologética católica contra o espiritismo:

Pois bem; o espiritismo é mais funesto em seus efeitos físicos-psíquicos, e, não obstante, inconsequentemente faz-se livre e intensificada propaganda à sua prática que atira aos manicômios, nos países onde está largamente espalhada, o maior contingente de loucos. Cruzar os braços ante esta nefasta seita que aniquila o homem físico, moral e religioso, é crime de lesa-humanidade.<sup>198</sup>

Diante de discursos como este, o Riso D’Alma se preocupava em demonstrar que, em vez de causar a loucura, o espiritismo era uma solução para ela; dependendo do caso, como aqueles diagnosticados pelos espíritas em obsessões, a única possível. Assim era narrada a ação de Francisco Menezes, o mesmo sr. Menezes mais tarde fundador do Pegureiro da Fé, na cura dos acessos de loucura de Dona Guilhermina, esposa do sr. Aristides Saraiva, sapateiro residente na praia de Santo Antônio, número 32. Dona Guilhermina apresentava inicialmente um olhar “desvairado”, “conversa desconexa”, sintomas de desequilíbrio mental que foram se agravando

a tal ponto que se tornou furiosa, caindo ao chão, onde se estrebuchava com uma impetuosidade difícil de conter-se, rasgando-se toda em dança macabra diante do olhar de dor de seu marido e de seus ternos filhinhos. Foi, então, que o sr. Aristides se lembrou do Espiritismo, procurando o nosso confrade Francisco Menezes [...]. Compreendendo que a loucura de Dona Guilhermina era apenas o resultado de uma terrível perseguição de espíritos profundamente maus, agravada por uma excessiva fraqueza orgânica, invocou a misericórdia do Pai Celestial e falando com firmeza da fé àqueles espíritos maléficos, intimou-os, em nome de Deus, a que a abandonassem.<sup>199</sup>

Para o espiritismo, boa parte dos casos que a medicina oficial legava à loucura, problemas de ordem física e mental, eram, no jargão espírita, casos de obsessão na verdade. Pessoas que sofriam influência negativa de espíritos atrasados em sua evolução, na maioria das vezes, com questões mal resolvidas, em vida, com o enfermo. Para estas situações, os espíritas acreditavam ser a medicina legal, por seu grande materialismo e desdém das coisas espirituais,

---

<sup>197</sup> CIVILIZAÇÃO, 1882 apud RAMOS, Clóvis. *Luz do Alvorecer: os primeiros passos do espiritismo no Maranhão no século XIX*. São Luís, MA, 1954.

<sup>198</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; pp. 128-129.

<sup>199</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita; op. cit.; a. 1, n. 1, p. 3.

incapaz de promover a cura eficaz. Apenas o espiritismo teria elementos eficientes, por seu entendimento da espiritualidade e dos espíritos, de obter uma cura de sucesso.

“E, grande poder de Deus, a digna senhora ficou imediatamente livre de tal loucura, que ela, católica embora, adquiriu sem nunca ter, entretanto, frequentado sessão alguma de Espiritismo.”<sup>200</sup> Aqui, o articulista não perde a chance de alfinetar o catolicismo, contra argumentando as acusações católicas de que as sessões práticas do espiritismo eram riscos de se contrair a loucura. Aliás, essas pequenas críticas ao catolicismo eram inseridas cirurgicamente em, praticamente, todos os textos do Riso D’Alma. Mas não só pequenas críticas; longos artigos eram apresentados pelo jornal, se encarregando de atacar os dogmas católicos na mesma medida em que recebiam os seus ataques.

#### 4.1.1 Anticlericalismo

Se fosse o caso de se resumir em uma palavra a principal característica do Riso D’Alma, com certeza seria *anticlerical*.

Mas o que não podemos deixar de combater são as artimanhas nocivas de que se serve o jesuitismo que, penetrando no nosso lar, vai insidiosamente crestar as flores inocentes das consciências puras de nossas irmãs, de nossas esposas e de nossas mães, por eles propositalmente subjugadas com um fanatismo terrível, cujas consequências dolorosas, só nós, que as amamos, podemos avaliar depois.<sup>201</sup>

O Riso D’Alma se encarregou, em diversos de seus artigos, de combater a visão católica, seus dogmas e sua influência na sociedade maranhense. “O maior erro de nosso tempo é a mentira católica”<sup>202</sup>, afirmava numa pequena nota sobre a publicação de um hebdomadário a ser iniciada, em Belém do Pará, sob o título de “O anticlerical”, demonstrando que nenhuma nota era pequena demais para se atacar o catolicismo.

Somente de artigos exclusivamente voltados a criticar o catolicismo podemos contar dezesseis, distribuídos entre todas as seis edições analisadas, dando uma média de dois a três artigos com teor anticlerical por edição. Essa quantidade e o empenho dos espíritas, por trás do Riso D’Alma, em deslegitimar o catolicismo se explica, entre outras coisas, pela postura ultramontana da Igreja e todo seu embate contra aqueles considerados uma ameaça para a fé católica. Entre estes se encontravam livres-pensadores, maçons e espíritas.

---

<sup>200</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911. a. 1, n. 1, p. 3.

<sup>201</sup> Ibid.; a. 1, n. 2, p. 5.

<sup>202</sup> Ibid.; a. 1, n. 9, p. 4.

Noutras épocas, nesses ominosos tempos medievais, de tristíssima memória, cousas muito mais terríveis nos seriam destinadas: a fogueira, a cruz, a grelha e todo esse rosário iníquo de atrocidades que, **para maior glória de Deus**, eram inventadas pelo cérebro inspirado dos mansos e ajuizados Torquemadas.

Salva-nos, pois, destes grandes tormentos inquisitoriais, o magnífico progresso alcançado pelo pensamento humano, que, já não consentindo o acorrentamento da bela faculdade de pensar, restringiu, também, esplêndido de bondade, a ação perniciosa desses intolerantes corifeus ultramontanos que, por não poderem mais queimar ninguém, se lançam em excomunhões terríveis contra todos aqueles que, de espírito mais esclarecido, se atrevem a desligar-se de seus erros emancipando-se de seus insuportáveis absurdos.<sup>203</sup>

O ultramontanismo se definia enquanto uma política de depuração da fé católica, disseminada, no século XIX, pelo papa Pio IX através da Bula Papal *Ineffabilis Deus*, em 1854, na qual se proclamava o dogma da Imaculada Conceição, que associava a autoridade papal ao movimento de Devoção Mariana. Em 1856, outro dogma fora proclamado, o Sagrado Coração de Jesus, em que se unia a figura divina do Cristo à uma essência humana. Mas o grande choque viria mesmo em 1864, com a promulgação da encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum*, o “Sílabo dos Erros”, em que a Igreja condenava a maioria das transformações do mundo moderno, do protestantismo ao pensamento liberal, incluindo a maçonaria e, também, o espiritismo.

Operação de cunho francamente bélico-espiritual e hierarquicamente verticalizada, onde o concurso do povo não se fez notar senão como elemento coadjuvante a quem cumpria obedecer, o ultramontanismo representou, em essência, a reação de uma Igreja que não mais encontrava em meados do século XIX uma saída para a torrente de acontecimentos políticos, sociais e econômicos que questionavam sua hegemonia desde a Revolução Francesa.<sup>204</sup>

O objetivo principal do ultramontanismo era reforçar o aspecto institucional da Igreja e higienizar as práticas católicas de influências externas a seus dogmas, como a maçonaria e o espiritismo. O ultramontanismo foi um movimento de reação. Reação ao processo de contestação que o catolicismo sofria desde a época dos movimentos reformistas.

O termo “ultramontanismo”, de origem francesa, deriva da combinação de dois radicais latinos, *ultra* e *montes*, assumindo o significado literal de “além dos montes”. Os montes aos quais a palavra faz referência são os Alpes, o que significava, pela óptica francesa, que uma postura ultramontana representava a concordância com as ideias da Santa Sé, de Roma, de “além dos Alpes”.

---

<sup>203</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 1. Grifo do autor.

<sup>204</sup> CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *Um Caso de Sobrevivência: Os Redentoristas e a Festa de São Benedito em Aparecida (1894 – 1922)*. São Paulo: USP, 2000; p. 100.

Com origem no século XIII, quando se referia a papas de ao norte dos Alpes, teria sido no século XIX que o termo foi assumido como designação de ideias e posturas da Igreja reacionárias às novas tendências surgidas no final da Idade Moderna, em especial, o liberalismo e a secularização.

As suas principais características podem ser assim resumidas: esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) [...].<sup>205</sup>

O *Syllabus Errorum*, ou “Sílabo dos Erros”, documento promulgado pelo papa Pio IX em anexo à encíclica *Quanta Cura*, listava todos os “erros” da época, por assim dizer, os pensamentos que feriam a fé católica e, por isso, deveriam ser expurgados. Entre os oitenta erros listados, o espiritismo não aparece explicitamente em nenhum, mas diversas de suas características e concepções sim, o que acabou acirrando o debate entre católicos e espíritas.

Apesar da não referência direta ao espiritismo no *Syllabus*, como feito com o socialismo, o racionalismo e o naturalismo, a doutrina de Rivail seria abordada pelos ultramontanos em outros aspectos. Em 1864, no mesmo ano de publicação do *Syllabus* e do “Evangelho Segundo o Espiritismo”, as obras espíritas de Rivail, consideradas a base da doutrina espírita, foram incluídas no *Index Librorum Prohibitorum*, uma enumeração de obras literárias proibidas à leitura do fiel católico por sua natureza transgressora. Estava formalizado o embate entre espiritismo e catolicismo.

A ascensão do pensamento liberal e racionalista, o socialismo, o comunismo, a infiltração da maçonaria entre fiéis católicos e sua própria existência, tudo isso, entre outros, contribuíram para o fortalecimento das ideias ultramontanas entre o clero. E se, no Brasil, “a corrente ultramontana se afirmou vagarosamente”<sup>206</sup>, ao final do século XIX ela estava consolidada e hegemônica. Os “erros” daquele tempo, elencados no *Syllabus Errorum* anexo à encíclica *Quanta Cura*, precisavam ser combatidos. Entre eles estava o espiritismo.

Era um verdadeiro embate de opostos extremos. De um lado, um catolicismo que condenava toda uma “mentalidade do tempo”<sup>207</sup>, entre panteísmos, racionalismos e naturalismos, erros da sociedade civil e erros acerca da própria moral cristã, de interpretações

---

<sup>205</sup> SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015; p. 161.

<sup>206</sup> *Ibid.*; p. 164.

<sup>207</sup> *Ibid.*; p. 162.

liberais desta moral; e se o espiritismo não era citado, entre algum destes ditos “erros”, era categorizado impositivamente pelo clero.

Debaixo d’esses epítetos rutilantes, que mal escondem a pobreza do pensamento, há, se aí quer se descobrir qualquer coisa, uma afirmação panteísta. Os espíritos, à força de se purificar, acabam por não ser mais eles próprios, por se tornarem *impessoais*, por se perderem no grande tudo. Eis afinal onde vai esbarrar sua pretendida sobrevivência. E para serem lógicos, a conclusão final será: que um dia não haverá mais espíritos!...<sup>208</sup>

De outro, o espiritismo levantava bandeiras do racionalismo, do liberalismo, do socialismo, ao mesmo tempo que propunha conceitos de uma “fé raciocinada”<sup>209</sup>, de uma interpretação alternativa dos Evangelhos e da moral cristã, bem como da objetificação, pela ciência, do sagrado e do sobrenatural, como elementos passíveis de uma abordagem cientificista.

O espiritismo se mostrava como um elo entre o maravilhoso e o natural, um elo que fazia sumir a diferença entre as leis naturais e as leis divinas, um elo entre ciência e religião, o qual a Igreja não só não podia aceitar, como condenava. Entre os erros citados no *Syllabus* estava a ideia de que

Todos os dogmas da religião cristã, indiscriminadamente, são objeto da ciência natural ou filosófica; e a razão humana, com o estudo, unicamente, da história, pode, pelos seus princípios e forças naturais, chegar ao verdadeiro conhecimento de todos os dogmas, mesmo os mais recônditos, contanto que estes dogmas sejam propostos como objeto à mesma razão.<sup>210</sup>

Não havia meio termo. Ciência e religião eram coisas distintas, separadas. Não havia síntese entre as duas. À ciência cabia a natureza. À religião, o maravilhoso. Nesse sentido, não havia necessidade de citar o espiritismo no *Syllabus*. Sua própria razão de ser – uma “aliança da ciência e da religião”<sup>211</sup> – estava condenada. Nesse sentido, ressaltava o padre Dyonisio Algarvio em seu “O Espiritismo nada tem de Espiritismo”:

O cristianismo veio da revelação. A ciência forma-se com os dados da experiência. A religião e o saber positivo nascem, pois, em berços mui diferentes. O espiritismo, esse,

<sup>208</sup> PAULA E SILVA, Francisco. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 56. Grifo do autor.

<sup>209</sup> “A fé raciocinada, a que se apoia sobre os fatos e a lógica, não deixa atrás de si nenhuma obscuridade; crê-se porque se está certo, e não se está certo senão quando se compreendeu; eis porque ela não se dobra; porque *não há fé inabalável senão aquela que pode encarar a razão face a face, em todas as épocas da Humanidade.*” (KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 187; grifo do autor).

<sup>210</sup> MONTFORT, Associação Cultural. *Syllabus*. s.d.

<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/> (acesso em 06 de 08 de 2017).

<sup>211</sup> KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 27.

coitado, não tem pai nem mãe: é filho das ervas, porque nem a Revelação o gerou, nem a Ciência o quer perfilhar.<sup>212</sup>

Nesse meio de embates entre católicos e espíritas, o jornal *Riso D’Alma* manteve firmemente sua postura anticlerical. Logo em seu editorial de estreia, observava:

O aparecimento de um jornal de propaganda espírita provoca sempre: – admiração e medo.

Admiração, naqueles que, desconhecendo as belezas morais e a importância e consequências filosóficas do espiritismo, o consideram, por má fé ou ingenuidade, como uma perigosa fábrica de *loucos e degenerados*, dignos de piedade e de serem recolhidos às entranhas mudas de algum sombrio e infecto manicômio; medo, naqueles que, ingidos [sic.] ao formidável carro do fanatismo dogmático das seitas antiquadas, só chegaram, por sua miopia espiritual, a descobrir na Nova Revelação, as artimanhas e as infantilidades do arcaico e bobo satanás.<sup>213</sup>

Além da referência ao alinhamento mais religioso que o jornal tinha, denunciado na adjetivação dada ao periódico: “jornal de propaganda espírita”, e na citação ao espiritismo como “Nova Revelação”; o editorial do *Riso D’Alma* apresentava dois aspectos das disputas ideológicas entre espíritas e católicos. Um, a (des)construção do espiritismo enquanto origem da insanidade, o que o tornava um objeto da medicina e um problema de saúde pública<sup>214</sup>. Dois, a figura ambígua do diabo, que, para o catolicismo, em um processo de demonização do outro, era a explicação teológica do espiritismo, enquanto que, para este, como metáfora de uma quimera, representava o atraso dogmático da Igreja.

#### 4.1.2 “Uma fábrica de loucos”

Em muitos sentidos, o espiritismo foi desconstruído e reformulado com base em discursos externos e opositores a ele. Basicamente, sofreu dois discursos de desconstrução ideológica por parte daqueles que não o aceitavam; a medicina, incluindo aqui a psiquiatria, tomada como uma metonímia do saber científico acadêmico, e a Igreja Católica, enquanto instituição detentora de um saber religioso.

---

<sup>212</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; p. 16.

<sup>213</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 1.

<sup>214</sup> “Mais especificamente, trata-se de abordar aqui alguns dos discursos formulados a partir do saber médico que tomam por objeto o espiritismo, seja para deslegitima-lo como forma de ‘charlatanismo’ ou ‘curandeirismo’, seja para analisá-lo enquanto conjunto de doutrinas e práticas com certas implicações para seus adeptos e para o conjunto da sociedade. Veremos como, especificamente no período entre 1890 e 1940, o espiritismo torna-se alvo de preocupação para muitos médicos, que a partir de várias instituições e utilizando-se de vários meios vão formular teorias e acusações para explicá-lo e deslegitimá-lo.” (GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais.” *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2, USP, 1997: 31-82; p. 33).

Charlatanismo, histeria ou satanismo; estas eram as explicações dadas sobre o espiritismo por aqueles que não admitiam a doutrina. A acusação de falsidade ideológica em muito foi utilizada para combater os avanços das ideias espíritas entre a população. Duas figuras eram associadas ao charlatanismo no meio espírita: o charlatão como falso médium e o charlatão como curandeiro.

O falso médium consistia em um tipo de charlatanismo assumido não só pelos detratores do espiritismo, como era também combatido pelos próprios adeptos do kardecismo. O que importava era que estes chamados charlatães, usando de truques e de sugestão, eram acusados de ludibriar a população. Era contra eles, especificamente, que o Código Penal de 1890 se voltava, apesar de sua redação ambígua. O falso mediunismo era preocupação constante no meio espírita, principalmente porque oferecia uma propaganda negativa à doutrina e servia como arma para os adversários do espiritismo.

## 4.2 Pegureiro da Fé

Destinado exclusivamente a espalhar as belezas de uma doutrina só desconhecida de *sábios*, que a não procuram estudar por motivos diversos o pastor da fé, indiferente aos gestos expulsivos de meia dúzia de irmãos transviados, percorre, impavidamente, as choupanas e palácios, levando a fé, o consolo e a esperança aos corações que sofrem e os conselhos amigos aos desregrados que vivem no gozo, do gozo e para o gozo, apáticos às misérias do próximo.<sup>215</sup>

Em 1914, entre os meses de maio e junho, o Pegureiro da Fé completou um ano de publicação, fato que veio acompanhado de uma reformulação visual no periódico. A capa recebeu uma ilustração, adquirida graças a esforços de alguns fiéis ligados à revista. Ela ostentava a imagem de um jovem pastor sob uma árvore, guardando um rebanho de ovelhas, olhando para o sol no horizonte, com as mãos unidas em oração, enquanto uma alcateia de lobos percorria o vale à distância. Tudo desenhado em um estilo hachurado, em preto e branco, com o título da revista – “Pegureiro da Fé” – acima, em uma fonte mais simples que anteriormente era utilizada.

Usando uma abordagem com viés semiótico<sup>216</sup>, pode-se ler a imagem em dois níveis; o da língua, que apreende o aspecto mais superficial do signo, elaborando significantes e significados mais próximos do texto por si só, da interpretação da representação a partir do

---

<sup>215</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 3. Grifo do autor.

<sup>216</sup> HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016; p. 66.

próprio código linguístico utilizado na mensagem; e o do mito, tal qual a noção estabelecida por Barthes<sup>217</sup>, em que se analisa um novo signo estabelecido por uma leitura mais profunda, de uma camada mais interna de significados, não explícitos no código, mas que guardam relação com as condições sócio históricas sob as quais a mensagem foi produzida<sup>218</sup>.

Aprofundando apenas o estritamente necessário, cabe apresentar o sistema analítico que Barthes elaborou para o estudo do mito, no sentido em que o autor assume. Barthes propõe dois sistemas semiológicos: a língua e o mito. Ambos são escalonados, um em relação ao outro. A língua ou sistema linguístico, e qualquer outro modo de representação assimilado a ela, é retomado pelo mito, “uma segunda língua, *na qual se fala da primeira*”<sup>219</sup> Barthes chama a língua de *linguagem-objeto* e o mito de *metalinguagem*<sup>220</sup>.

Dialogando com Saussure, a língua se compõe como signo através de duas estruturas: o significante e o significado. O mito como segunda língua, também compõe um signo através de significante e significado, sendo seu significante o signo composto na primeira camada, a língua.

Utilizando este esquema analítico, pode-se avaliar a capa do Pegureiro da Fé de acordo com o esquema discursivo que se propunha. No nível do sistema linguístico utilizado, temos os elementos que constituem a imagem como significantes – o pastor, as ovelhas, os lobos, a árvore, os montes, o sol – e a própria composição da imagem como signo, a partir do significado superficial que ela representa.

O pastor está sob a sombra da árvore, o que remete à proteção. A árvore ocupa boa parte da área da imagem, enquadrando até mesmo o sol sob seus ramos, que parecem abraçá-lo. A árvore oferece sombra ao pastor, que é jovem e ora uma prece em direção ao sol, o qual ilumina o campo e se porta acima dos montes; em sua volta é possível perceber algumas nuvens sombrias.

Há dois grupos de animais: o rebanho de ovelhas, que pasta calmamente, próximo ao jovem pastor e sob sua vista; algumas ovelhas olham em sua direção. O segundo grupo, uma

---

<sup>217</sup> O *mito*, para Rolando Barthes, constitui um segundo nível de significação presente na mensagem. O primeiro nível corresponde à mensagem em seu signo (significantes + significados) em sentido denotativo. O mito retoma o primeiro signo como um significante, na segunda camada de significação, ligando-a a outro conjunto de significados, relacionados a um contexto mais amplo, mais ideológico, formando assim um novo signo, cujo conteúdo conotativo o torna implícito na mensagem original.

<sup>218</sup> HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016; p. 71.

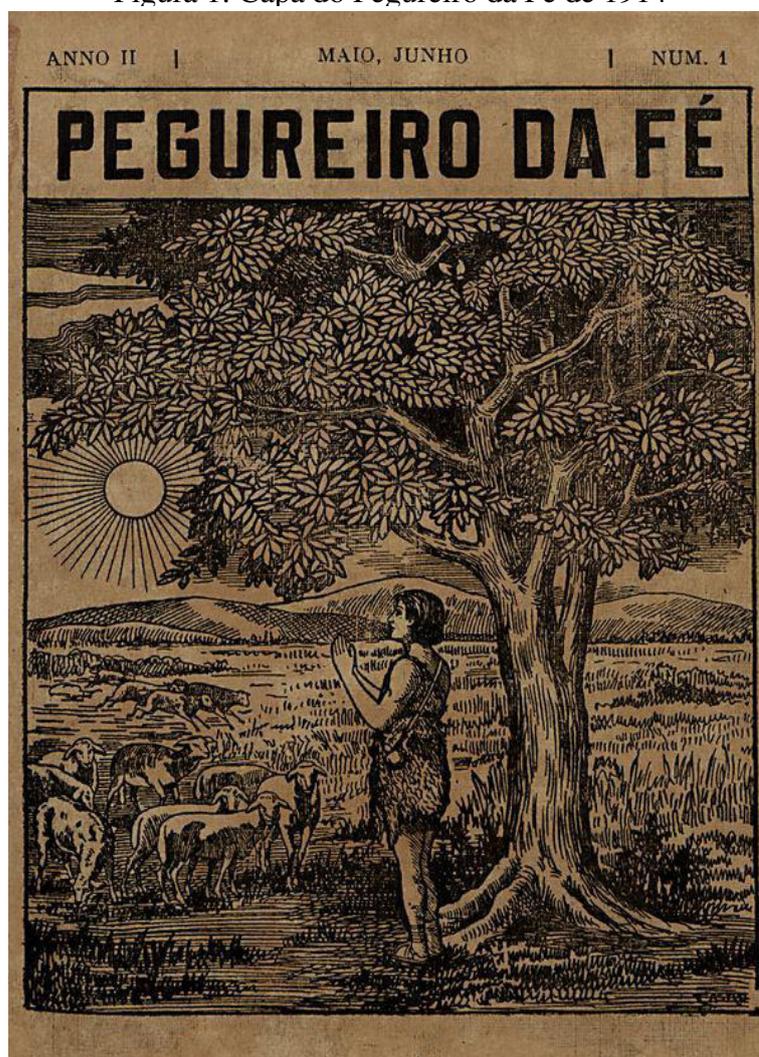
<sup>219</sup> *Ibid.*; p. 123. Grifo do autor.

<sup>220</sup> “No mito encontramos novamente o padrão tridimensional que acabo de descrever: o significante, o significado e o signo. Mas o mito é um sistema peculiar, na medida em que é construído a partir de uma cadeia semiológica preexistente: é um sistema semiológico de segunda ordem. Aquilo que é um signo (ou seja, totalidade associativa de um conceito e uma imagem) no primeiro sistema, torna-se um mero significante no segundo.” (*Ibid.*; p. 122)

alcateia de lobos, corre ao longe, tanto da proteção da árvore, como da guarda do pastor, mas ainda sob a luz dos raios solares; eles parecem vir da direção dos montes à distância.

O quadro composto nessa primeira camada de significantes e significados forma um signo, que toma outros aspectos, analisado em um nível mais profundo, metalinguístico, do mito de Barthes. Este signo construído no nível do sistema linguístico transmuta-se no significante, a nível metalinguístico, compondo um novo significado, baseado nas condições históricas de sua produção.

Figura 1: Capa do Pegureiro da Fé de 1914



PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1.

Toda a construção da capa do Pegureiro da Fé obedece a uma figuração que remonta à constituição do espiritismo e seus enfrentamentos diante do mercado religioso. O Sol está ali se referenciando à clássica metáfora iluminista da luz enquanto representação do pensamento

racional, que ilumina o sombrio e irracional domínio da fé cega, o qual pode ser visualizado nas nuvens sombreadas que envolvem os montes e a árvore. A mesma conotação do sol enquanto símbolo luminoso da razão pode ser encontrado em signos maçônicos, prática esta que guarda histórica relação com a introdução do espiritismo e os posteriores conflitos com a política ultramontana da Igreja Católica.

Apesar de o sol, em termos reais, estar acima de todos, na imagem, ele é envolvido por uma figura maior, que ocupa uma grande porcentagem do quadro, em relação aos outros elementos da imagem. A árvore, que oferece conforto e proteção ao pastor é a ciência. Isto se torna explícito a partir de uma fala no próprio jornal:

Sobre a luminosa sombra da árvore da ciência, o pegureiro audaz e forte, reúne o seu rebanho; corre-lhe aos pés, manso, como a alma dos bens, com a suavidade das consciências puras, o regato da água da vida onde se dessedenta o querido rebanho. Nem todo está aí reunido, mas as poucas ovelhas que faltam, pressurosas correm em busca da árvore que dá luz e da água que dá vida e por isso, o pegureiro audaz, cheio de amor e gratidão, em um assomo de intensa fé, ergue aos céus aos [sic.] mãos súplices, pedindo ao Pai, para o seu rebanho, paz, amor e harmonia; lá, muito ao longe, por detrás das montanhas que a fé transportou, ergue-se no horizonte, luminoso e belo, o sol da verdade, espancando as trevas que ainda há pouco reinavam.<sup>221</sup>

Quanto ao pastor, o pegureiro, e ao rebanho de ovelhas, a figuração é clara: o jornal e seu público, composto de espíritas, as ovelhas que fitam o pastor diretamente, e de simpatizantes, que, apesar de descansarem à sombra da árvore da doutrina, ainda direcionam o olhar aos montes e aos lobos. Os primeiros são uma alusão ao ultramontanismo (“além dos montes”), política de depuração da fé católica promovida pela Igreja e que se voltou, entre outros, contra o espiritismo. Assim, os montes representam a Igreja, ainda circundada pelas sombrias nuvens da fé cega.

Por fim, os lobos, que, como referenciado no próprio periódico, simbolizavam os adversários do espiritismo, fosse o catolicismo ultramontano, fosse o protestantismo, fosse a medicina legal, fosse o próprio meio espírita em dissidência, que buscavam controlar o discurso sobre o espiritismo e sobre o fato mediúnico.

Abstrato às investidas dos lobos audazes, que farejam as crespas ovelhinhas, o tenro pastor, repousando, dirige o seu pensamento ao pai e balbucia uma prece, enquanto o sol dardejante, dominando o universo, ilumina o campo frondejante, onde pastejam os cordeiros mimosos, esquecidos talvez, das incisivas presas das feras que as apeteçam.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 5.

<sup>222</sup> Ibid.; a. 2, n. 1, p. 3.

#### 4.2.1 *Conflitos internos*

No contexto da fundação do jornal *Pegureiro da Fé*, era relatado, pelo próprio jornal, que havia na capital maranhense dois grupos espíritas principais. Sem nomeá-los, nem a seus dirigentes, Francisco Menezes, redator do *Pegureiro da Fé*, caracterizava um como centro ligado à parte doutrinária, o que, segundo o autor, lhe conferia baixa frequência e a consequente desarticulação do grupo; o outro, como um centro destinado às sessões práticas, contudo sem preparo doutrinário, o que o tornava “longe de ser um elemento de propaganda e disseminação da doutrina, era ao contrário, sério obstáculo à sua divulgação”<sup>223</sup>.

Este elemento de dissensão entre os grupos espíritas foi marcante neste período de institucionalização do espiritismo no Maranhão. Percebe-se a articulação entre dois discursos rivais no meio espírita: de um lado aqueles que defendiam a prática doutrinária, para quem a manutenção do espiritismo deveria ser através de sessões de estudo da doutrina, por meio de leitura e explicação das obras básicas, e pela propaganda, feita a partir de periódicos, como o próprio *Pegureiro da Fé*, que funcionava nesse sentido. Foi este mesmo grupo que, comprometido com a expansão do espiritismo no estado, encabeçou os movimentos de unificação dos centros espíritas sob a égide de organizações federativas.

De outro lado, havia aqueles que voltavam suas atenções mais para as sessões práticas, para o mediunismo. Tendo sido silenciados, suas intenções, suas características só podem ser abordadas através dos não ditos. O primeiro ponto é a compreensão de que se tratava de uma generalização feita por agentes em conflito e não necessariamente um modo de auto definição. Segundo ponto a se considerar é que a vilanização destes grupos, por parte daqueles que pretendiam um olhar mais doutrinário que fenomenológico, respondia ao contexto das perseguições policiais feitas àqueles que professavam práticas mediúnicas.

Trata-se, nesse sentido, não só de uma demarcação de identidades, mas também de ação defensiva às determinações do Código Penal de 1890. Como cita Giumbelli, o Código Penal garantia a liberdade culto e, como para parte de seus adeptos, o espiritismo era entendido enquanto prática religiosa, parecia ser incompatível a adoção de uma lei que o criminalizasse. Quando da promulgação do Código Penal de 1890, espíritas reagiram com a publicação de um texto no editorial do *Reformador*, posteriormente reproduzido também no *Jornal do Comércio* e na forma de um folheto que fora enviado ao Chefe do Governo Provisório, a todos os ministros, aos membros do Congresso Constituinte e a toda imprensa.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2. n. 1, p. 1.

<sup>224</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; pp. 83-90.

Entre outras argumentações, o texto discutia “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.”<sup>225</sup>

Quando, então, o código penal foi redigido, já havia o reconhecimento de uma esfera legítima destinada à opção e ao culto religioso. 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.<sup>226</sup>

A preocupação com aqueles que davam “da doutrina tão errônea noção”<sup>227</sup> se fazia recorrente nas páginas do Pegureiro da Fé e, mesmo, de seu antecessor espiritual, o Riso D’Alma. Se o objeto dos discursos de combate do Riso D’Alma era o catolicismo dogmático, uma outra parte, no entanto, era voltada para criticar outro adversário: o “falso espiritismo”. Vários artigos foram escritos apontando erros doutrinários de certos grupos que se intitulavam espíritas, mas que, no entendimento de Solerno Moreira e Francisco Menezes, eram desserviços à propaganda do espiritismo e tornavam errônea sua compreensão correta.

O primeiro desses artigos apareceu logo na terceira edição do jornal Riso D’Alma, intitulado “Vinha do Senhor”. Fazia referência a um grupo espírita carioca de mesmo nome, o qual publicara uma brochura, “Elucidações Evangélicas”. Para Solerno Moreira, que assinava o artigo, apesar da aparente boa vontade da publicação, ressaltando inclusive a qualidade tipográfica do livro, consistia em “um atestado eloquente do pouco ou nenhum estudo feito pelos obreiros da Vinha do Senhor das obras fundamentais do espiritismo”.<sup>228</sup>

Alegando ter sido a obra, uma comunicação mediúnicamente com um espírito autointitulado São Matheus, resultado de uma falha na investigação de sua veracidade e culpando a falta de preparo doutrinário de vários dirigentes de centros espíritas, Solerno Moreira concluía:

[...] aos nossos irmãos da *Vinha do Senhor* que, se por ventura têm assaz lido as obras de Kardec, não aceitem, já que tanto se consagram às sessões práticas, quando deveriam mais dedicar-se às doutrinas, de estudo e explicações, nenhuma comunicação além tumular sem primeiramente sujeitá-la ao estudo e à apreciação de todos os confrades do grupo, com exceção única do médium que a receber, porque é este o único suspeito e o único que não está nos casos de poder dar um parecer criterioso e justo.<sup>229</sup>

<sup>225</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 84. Grifo do autor.

<sup>226</sup> Ibid.; pp. 85-86.

<sup>227</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, p. 1.

<sup>228</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n.3, p. 6.

<sup>229</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita; loc. cit. Grifo do autor.

A resistência à disseminação de sessões mediúnicas indiscriminadamente passou a ser um mote rotineiro entre o grupo que Solerno Moreira e seus partidários passaram a compor em São Luís. Auto definidos como religiosos-filosóficos, sem, claro, abandonar a bandeira cientificista, esse grupo privilegiava as práticas doutrinárias de estudo e apreciação das obras básicas do espiritismo, restringindo as sessões mediúnicas aos membros mais instruídos doutrinariamente. Importante notar que esta atitude se perpetuou nos grupos espíritas da cidade, sendo hoje ainda mantida.

O que impulsionava essa postura de “menos sessão mediúnica, mais estudo da doutrina” era a perseguição criminal empreendida a partir do Código Penal de 1890, que incluía entre os crimes contra a tranquilidade pública e contra a saúde pública a prática do espiritismo; não como profissão de fé, uma vez que o Código Penal defendia a liberdade de culto, mas no sentido de fascinar e de subjugar a credulidade pública.

Aproveitando a instituição da liberdade religiosa pela própria lei que as criminalizava, as reuniões espíritas se voltavam cada vez mais para o estudo doutrinário, em detrimento das práticas mediúnicas indiscriminadas, funcionando como uma espécie de mecanismo de defesa, delimitando estas últimas aos círculos mais privados, ao mesmo tempo que acatava a instruções da própria doutrina, no sentido de educar e de desenvolver a mediunidade de forma mais controlada.

Controle do médium e das agremiações espíritas através de disciplinamento. É nesse sentido que, por exemplo, o estatuto da União Espírita Maranhense prescrevia aos centros e aos grupos aderidos que, em suas sessões públicas, direcionassem-nas à parte doutrinária, com estudo e com leituras das obras espíritas básicas.

[...] a União Espírita Maranhense, apenas com oito meses incompletos de existência e já com o efetivo de 152 associados e diversos Grupos e Centros filiados; o movimento extraordinário de assistentes às sessões públicas dos *Grupos*, que obedientes a orientação doutrinária da União, apenas entregam-se à parte doutrinária, isto é, leitura e explicação das obras fundamentais e mais do que tudo isso, o amor e solidariedade que vão rapidamente se desenvolvendo entre os membros da grande família espírita aqui domiciliados.<sup>230</sup>

A União Espírita Maranhense foi a primeira das tentativas de criação de uma federação entre os espíritas do estado que fora identificada. Além dela, outras duas associações tentaram fazer as vezes do que seria mais tarde papel da Federação Espírita do Maranhão, também

---

<sup>230</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 1.

conhecida como FEMAR: a Federação Espírita Maranhense e a União Espiritualista do Maranhão.

Fundada em 1912, a União Espírita Maranhense teve sua primeira sessão solene realizada na véspera do Natal daquele ano. No mês seguinte, com sua oitava edição, o Pegureiro da Fé não só assumia o caráter de revista, como também passava a ser o principal órgão de propaganda da recém-fundada União. Aquele seria também o último ano de publicação do jornal Riso D'Alma, encabeçado por Solerno Moreira.

Já em seu primeiro mês de atuação, tomando como modelo a FEB carioca, a União Espírita Maranhense inaugurou seu Gabinete Mediúnico Receita e Curador, efetuando um programa de “assistência aos necessitados” através da distribuição gratuita de medicamentos. Dentro de um mês, foram emitidas 790 receitas, 4115 fórmulas e 4 indivíduos diagnosticados como loucos teriam sido restituídos à sanidade, graças à ação do Gabinete, “entre estes, um estava recolhido ao hospital, onde foi metido em camisola de força”<sup>231</sup>.

A assistência social e terapêutica era um mote repetido pelo Pegureiro da Fé, e outros jornais espíritas, como uma ação necessária, como um “dever de todos os espíritas”. A prática da caridade, apesar de embasada doutrinariamente, parecia ser tomada emprestada do modelo da FEB, grande influência para o grupo doutrinário maranhense que passava a tomar as rédeas do movimento espírita no estado. Mas nem todos estavam de acordo com o direcionamento da Federação Espírita Brasileira, e críticos a ela surgiram no meio espírita maranhense.

Diante disso, o Pegureiro da Fé fez um apelo de união. Em sua oitava edição de 1913, em um artigo sob o título de “Movimento Espírita”, o articulista alertava:

É verdade que a desunião parece querer alçar o colo; que a guerra intestina ameaça explodir, empecendo seriamente o progresso brilhante do espiritismo no Brasil; [...] Que Deus os ajude e fortaleça, pois sendo a Federação [Espírita Brasileira] a principal agremiação espírita entre nós, temos para ela as atenções voltadas, parecendo-nos que ela concretiza todo o movimento espírita e que atacá-la, ou procurar destruí-la, é atacar é procurar destruir a própria doutrina.<sup>232</sup>

Pelo texto é possível presumir que o fato o qual estava desencadeando os ataques e censuras à FEB foi o anúncio, pelo Reformador, da criação da primeira sucursal da FEB, em que passou a funcionar um posto de assistência aos necessitados, onde a caridade era praticada

no seu duplo aspecto; moral e material; moral, *pela doutrinação, estudo e explicação das lições que o divino Mestre deu ao homem, com a palavra e o exemplo, e pelo das*

<sup>231</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 8, p. 8.

<sup>232</sup> Ibid.; a. 1, n. 8, pp. 4-5.

*leis que comandam os destinos dos seres e dos mundos, e material pela cura do corpo, fornecendo gratuitamente, como sempre fez, receitas e medicamentos.*<sup>233</sup>

Importante notar que a criação da sucursal da FEB, no Rio de Janeiro, se processou a 7 de novembro de 1912. Em 15 de dezembro do mesmo ano estava sendo inaugurado o Gabinete Mediúnico Receitista e Curador, em São Luís, cuja intenção de caridade e de assistência social e terapêutica era semelhante.

O certo é que havia um conflito de visões dentro do espiritismo maranhense que dificultava sua integração em um movimento uno. Se chocavam entre si espíritas doutrinários contra aqueles que privilegiavam a prática mediúnica, ainda existindo um terceiro grupo que defendia um espiritismo mais científico, mais experimental, e renegavam o proselitismo dos doutrinários em seu movimento de propagação e institucionalização da doutrina espírita, na qual viam, mesmo que respeitando suas pretensões científicas, profundas consequências religiosas.

Depois da adesão unânime dos Espíritas da Capital, pois que não quebra essa unanimidade, o afastamento de três ou quatro confrades, avessos a criação de uma associação, que como a União se propõe a propaganda do espiritismo filosófico-religioso, por o considerarem como pura ciência, sem se lembrarem que se o Espiritismo abrange em seu vasto campo de ação, a ciência, em modalidades ainda não conhecidas do homem, tem também a sua parte filosófica religiosa [...] <sup>234</sup>

Este pequeno trecho iniciava o artigo, introdutório da nona edição do *Pegureiro da Fé*, intitulado “União Espírita Maranhense”, em que se fazia alusão ao crescimento da União, com a afiliação de mais centros espíritas e um apelo para a integração de outros. No trecho em destaque, podem ser apontados três aspectos importantes do espiritismo maranhense desse momento.

Primeiro, a existência do conflito ideológico, que outros autores identificaram no percurso do espiritismo brasileiro, entre espíritas que possuíam uma interpretação mais filosófica-religiosa da doutrina e aqueles que se impunham uma leitura mais cientificada. No entanto, como frisa Emerson Giumbelli, “mesmo entre os adeptos e os grupos brasileiros mais ‘religiosos’ não se deixou de falar em ‘ciência’<sup>235</sup>”. Ao contrário do que certa bibliografia acadêmica dá a entender, não houve uma bipolarização extremista e classificatória entre

---

<sup>233</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 8, p. 5. Grifo do autor.

<sup>234</sup> Ibid.; a. 1, n. 9, p. 1.

<sup>235</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 67.

espíritas “religiosos” contra “científicos”, como polos bem definidos. Os pontos de interferência demonstram como a distinção entre esses grupos, mesmo quando apontados pelos próprios agentes, tornou-se por vezes nebulosa.

É flagrante perceber que o caráter científico era, entre os espíritas, uma constante indiscutível. Não se identifica, entre o espiritismo que assumia a matriz europeia, uma negação de sua pretensão científicista. Era o que o distinguia, para seus adeptos, da antiga necromancia ou das práticas afro-indígenas. Era o que o tornava superior às religiões de modo geral, porque estava acomodado “à ideias adiantadas do século, em que vivemos, e de conformidade, com os dados positivos das ciências modernas.”<sup>236</sup>

O ponto de discussão entre as duas visões era quanto ao espaço que o aspecto religioso deveria ter na doutrina espírita, o proselitismo intrínseco a esse aspecto e o processo de normatização e homogeneização, levado a cabo pelas federações ligadas à FEB. Para alguns, era “o espiritismo mais uma ciência do que uma religião propriamente dita”<sup>237</sup>. Outros o viam como dono de “verdades cientificamente religiosas”<sup>238</sup>, verdades que professavam sobre fenômenos que “estão como todos os mais, na própria natureza e sendo a ciência [...] obrigada pela eterna lei da honra [...] não deve também deixar de parte [...] os fenômenos do espiritismo que, queiram ou não, vem revelar novas leis até bem pouco tempo desconhecidas da humanidade.”<sup>239</sup>

Para estes, as religiões abordavam um fato natural através de um olhar mágico, porque primitivo e ignorante acerca da ciência. O espiritismo, ao contrário, percebia o fato religioso, os fenômenos espirituais, sob uma óptica científicista, assumia-os como novas dimensões da física natural, e não como mistérios, milagres ou como fenômenos sobrenaturais, tal qual realizavam as religiões. Por isso as “verdades cientificamente religiosas”, porque o espiritismo se encarregava de expor as verdades da religião através de um discurso científicista, tentava explicá-los por um viés da ciência, mas não para legitimá-los como embustes ou ilusões, e sim para confirmar sua realidade positiva enquanto fenômenos naturais.

Não sendo, como disse o Dr. Hallock, um fenômeno novo que deva surpreender aos discípulos da ciência, pois que através de todas as idades, bateu à porta de todos os pensadores pedindo uma solução, o espiritismo não pode deixar de reclamar, e com justiça, um lugar bem importante, no vasto catálogo das ciências naturais e positivas.<sup>240</sup>

<sup>236</sup> A LUZ: órgão do Club Spirita Redempção. São Luís, MA, 1886; a.1, n. 1, p. 1.

<sup>237</sup> A LUZ: órgão do Club Spirita Redempção; loc. cit.

<sup>238</sup> RISO D'ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 1.

<sup>239</sup> Ibid.; a. 1, n. 1, p. 2.

<sup>240</sup> RISO D'ALMA: órgão de propaganda espírita; loc. cit.

Havia ainda aqueles que entendiam o espiritismo como “pura ciência”. Para estes, como ciência positiva, o espiritismo prescindia de propaganda e organizações federativas, de tal modo que, diferente dos espíritas que assumiam a parte filosófica-religiosa, seus discursos não se explicitavam em jornais ou publicações na capital maranhense. De modo geral, a imprensa espírita era proselitista e assumia como principal função a propaganda e a representação de entidades espíritas, como eram o Pegureiro da Fé com a União Espírita Maranhense, O Pharol com o grupo espírita Ismael e a Federação Espírita Maranhense, e o Evolução com a União Espiritualista Maranhense.

O grande ponto a atingir da União Espírita Maranhense era sua filiação à Federação Espírita Brasileira, objetivo este traçado em seu estatuto, mas que só poderia ser concretizado com a adesão de todas as associações espíritas do estado, de acordo com determinações do mesmo estatuto.

O segundo aspecto do espiritismo maranhense, em destaque no texto introdutório da nona edição do Pegureiro da Fé, era o alinhamento ideológico do periódico. Como já explicitado anteriormente, a imprensa espírita maranhense era, em sua quase totalidade, voltada para um espiritismo filosófico-religioso, sem, contudo, perder o caráter cientificista como principal discurso legitimador da doutrina.

Esse espiritismo filosófico-religioso se caracterizava por dar valor tanto ao aspecto moral quanto às “consequências religiosas”, provenientes da verdade revelada da doutrina ditada pelos Espíritos a Rivail. Apesar da fala sempre referenciar o cientificismo pretendido, ele estava restrito ao textual. Pouco ou nada, em termos de prática, era realidade para estes espíritas no intuito de desenvolver um possível desdobramento científico do espiritismo.

Assim, passamos ao terceiro aspecto do espiritismo maranhense: a noção de ciência difundida entre os periódicos espíritas da época. Antes de tudo, é preciso se ter a noção de que há, basicamente, dois conceitos espíritas para ciência: a ciência vulgar, usando um termo do próprio Rivail<sup>241</sup>, e a ciência espírita. Aliás, esta é uma concepção semelhante à construída por Rivail em suas obras doutrinárias.

“O espiritismo abrange em seu vasto campo de ação, a ciência, em modalidades ainda não conhecidas do homem”.<sup>242</sup> O discurso espírita vacilava entre incluir o espiritismo dentro das ciências e distingui-lo como um campo à parte, como uma ciência que estava à frente de

---

<sup>241</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 18.

<sup>242</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, p. 9.

seu tempo, que postulava informações que só seriam compreendidas e confirmadas pela ciência normal com seu posterior desenvolvimento. Como um tipo de postulado científico profético.

#### *4.2.2 Conferências polêmicas*

Uma prática comum neste período eram as conferências públicas, nas quais ou se discorria em palestras sobre determinado assunto, como os preceitos do espiritismo, ou se organizava debates entre polemistas.

As conferências públicas tinham um caráter de espetáculo, sendo organizadas em espaços que reuniam, às vezes, inúmeras pessoas, como a realizada no Centro Republicano Portuguez, cedido pela diretoria para a União Espírita Maranhense, onde o dr. Benedicto de Vasconcellos e o coronel Odolpho de Medeiros discorreram sobre o espiritismo. Segundo o testemunho do Pegureiro da Fé, “O salão do centro estava repleto de famílias, vendo-se ainda inúmeras pessoas, que por falta de lugar, ficaram nas salas próximas e em pé pelos corredores.”<sup>243</sup>

Para ratificar o caráter de espetáculo, as conferências eram anunciadas nos jornais com data e lugar de sua realização, mas não em jornais de público específico, como os periódicos espíritas, mas em jornais de grande circulação e público amplo, como era o *A Pacotilha*, importante impresso noticioso maranhense. Assim, entre anúncios, obras cinematográficas a serem exibidas nos cinemas da capital, como o “grande acontecimento cinematográfico” “A Feiticeira ou a Filha de Satanaz”, e outras notas menores, estava o aviso da realização das conferências no Centro Republicano Portuguez.

Duas conferências sobre espiritismo ocorreram no Centro Republicano Portuguez em datas próximas, a primeira, já citada, presidida por Benedicto de Vasconcellos e Odolpho de Medeiros. Ambos eram nomes conhecidos como lideranças no meio espírita maranhense, os quais poderiam ser classificados como espíritas “místicos” ou “religiosos”. No entanto, da mesma forma que argumenta Giumbelli, as fronteiras entre os espíritas “místicos” e os “científicos”, apesar de denunciada por eles próprios, nem sempre estava claramente delimitada.

Assim, a União Espírita Maranhense, mesmo se auto definindo como representante de um espiritismo filosófico-religioso, através de Benedicto de Vasconcellos e Odolpho de Medeiros, montou sua conferência dividida em duas partes, que representavam os argumentos de legitimação da doutrina espírita propagada pela instituição. No primeiro momento,

---

<sup>243</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 11, p.32.

Benedicto de Vasconcellos, “eloquente e erudito, discorreu com proficiência e facilidade, sobre a parte científica da doutrina, surpreendendo o auditório com as provas que lhe trazia, de que a ciência, no que ela tem de mais eminente, não está divorciada do espiritismo”<sup>244</sup>.

Como em outras falas e argumentações espíritas sobre sua parte científica, especialmente entre aqueles que diziam adotar sua parte filosófico-religiosa como mote maior, os pontos de argumentação giravam em torno de afirmações e experimentos de cientistas ou intelectuais estrangeiros, de modo geral, cientistas ligados ao grupo dos espiritualistas modernos ingleses, os quais focavam seus experimentos nas manifestações físicas dos espíritos, mais do que na parte moral.

O ilustre conferencista explanou longamente o seu tema, baseando-se nas observações de Crookes, Lombroso, Wallace, Tolstoi, Richet. Afirmou que o espiritismo se funda na ciência e que as demais religiões, vindas após o Cristo, como as anteriores, não satisfazem os anseios humanos.<sup>245</sup>

Com essas palavras resenhava a atuação do espírita Benedicto de Vasconcellos o texto publicado no jornal *Pacotilha* sobre a conferência no Centro Republicano Portuguez. Crookes, Wallace, Richet, Aksackof, este último não citado nesse momento, eram nomes constantemente evocados pelos espíritas como argumento de autoridade. Apesar de muitos não serem kardecistas declarados – como Aksackof, que até criticava a forma e o conteúdo da doutrina de Rivail –, suas pesquisas eram usadas para provar experimentalmente a possibilidade da comunicação entre os vivos e os mortos, bem como da sobrevivência do espírito após a morte, o que os transformava em lugar-comum nos discursos espíritas sobre cientificidade.

Tanto que o padre Dubois, em seus argumentos em outra conferência envolvendo o mesmo Benedicto de Vasconcellos e Corrêa de Araújo, ironizava o fato:

Recurso pueril é citar sábios a favor do espiritismo. Isto só sarapanta a Braz Bocó. E que nomes!  
Nem aqui, nem na China serão geniais Aksackof, Gibier, Maxwell, de Rochas, Delanne, Sargent, Carl de Prel, Flammarion. [...]  
Restam Lombroso, Crookes, Zoellner e Wallace, celebridades de melhor jaez [...].  
Notamos de relance que estes sábios que estudaram com afinco o kardecismo, e viram que aquilo não vale uma bolha de sabão.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 11, p. 32.

<sup>245</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 79, p. 1.

<sup>246</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; pp. 23-24.

A segunda parte da conferência no Centro Republicano Portuguez fora conduzida por Odolpho de Medeiros, o qual dissertou sobre a doutrina moral do espiritismo, sobre a interpretação espírita do evangelho e sobre casos pessoais que o teriam feito acreditar nos fenômenos mediúnicos. Uma semana depois, Francisco Menezes, redator do Pegureiro da Fé, também seria conferencista no Centro Republicano Portuguez, dessa vez com uma palestra tentando demonstrar vestígios das verdades espíritas no paganismo, no cristianismo e nos tempos modernos; outro postulado kardecista, a ideia do espiritismo como cerne universal das religiões.

Em maio de 1913, entretanto, outra conferência, dessa vez mais polêmica, transcorreu na capital maranhense. O templo Ebenezer, na esquina da rua da Paz com a da Mangueira, se deu a um debate entre um pastor protestante, Alfredo Valle, e um adepto do espiritismo, Francisco Menezes. Os temas os quais se propuseram debater giravam em torno de questões teológicas sobre a natureza divina e a natureza espiritual humana. A criação do homem, a origem das espécies, o livre-arbítrio, a origem do pecado, a soberania de Deus, a hereditariedade do pecado, a unidade de Deus subsistindo em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – a divindade de Cristo, a ressurreição dos mortos, a inabilidade do homem para o bem, o novo nascimento ou a regeneração, a alma depois da morte, o suplício eterno, o juízo final e o sacrifício de Cristo.

De acordo com o relato do Pegureiro da Fé, Francisco Menezes teria sido procurado por um intermediário de Alfredo Valle para o debate, no qual o pastor atacaria algumas verdades espíritas. Verdades que Francisco Menezes deveria defender e provar na tribuna. Ainda segundo o Pegureiro da Fé, as teses, o lugar e a hora foram escolhidos pelo próprio reverendo Alfredo Valle, o que explica a enumeração de temas que resumem pontos de polêmica entre a compatibilidade do espiritismo com o cristianismo, pela leitura alternativa que o primeiro faz do segundo.

Em 16 de maio de 1913, no templo Ebenezer, teve início o encontro entre os dois polemistas, às 19h30. Segundo o relato do Pegureiro da Fé, com uma hora de antecedência, o local já possuía bastante público, novamente demonstrando a espetacularização do evento. O fato também fora noticiado no Pacotilha. Segundo o Pegureiro da Fé:

Às 6 ½ horas da tarde, embora os debates só devessem começar uma hora depois, o templo achava se repleto, não havia um só lugar e por isso o trânsito era difícil no recinto, pois as pessoas que não encontravam lugar iam se colocando em pé nos espaços não ocupados por cadeiras.<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 6.

O público teria sido tão intenso no horário da conferência que o trânsito pelas ruas da Paz e da Mangueira se tornou problemático, “porque os que não tinham encontrado lugar no recinto, procuravam da rua ouvir os oradores.”<sup>248</sup>

Alfredo Valle teria iniciado o debate, com seu discurso ouvido pela plateia sob o “mais absoluto silêncio”. Versou, de início, sob a “criação do homem”, levando Francisco Menezes à desconstrução pretensamente racionalística que o espiritismo propunha sob o tema; o que, nas palavras do reverendo Alfredo Valle, o conferencista espírita fez foi “se enveredar pelo caminho escorregadio dos sofismas e espriar-se no labirinto de suas infundadas doutrinas”<sup>249</sup>.

Francisco Menezes, por sua vez, apresentou-se com um ataque implícito ao pastor Valle, dizendo-se não ser um “*dr. da Lei*”, mas, como defensor da verdade, sua falta de oratória não seria um empecilho. Em seguida, evocou suas faculdades de médium, entregando-se “completamente aos Espíritos do Senhor e esses como de tantas outras vezes, iriam por seu intermédio, confundir o erro e fazer brilhar a verdade”.<sup>250</sup> Tal atitude foi posteriormente rechaçada por Alfredo Valle nas páginas do jornal Pacotilha, em uma publicação sua em resposta a Francisco Menezes:

O campeão espírita, possuído de um entusiasmo febril, revolveu todo o sistema estapafúrdio do kardecismo, e não contente com isto, ainda chamou em seu auxílio o *anjo da guarda* e toda corte de *espíritos de verdade*. Contudo não apareceu ninguém!... Onde estavam: Kardec, Leão Diniz, Camillo Flamarion e Gabriel Delane? Que amigos infiéis! No momento mais oportuno de defesa estão fora da arena de combate? Bem diz o rifão: “Antes só do que mal acompanhado”.<sup>251</sup>

Importante notar que, dos nomes citados pelo pastor, Dennis, Flamarion e Delane ainda estavam vivos à época. Para formatar um contraste entre os dois polemistas, o Pegureiro da Fé, em sua resenha do evento, fazia questão de destacar algumas diferenças. Se Alfredo Valle, segundo o periódico espírita foi ouvido sob “absoluto silêncio”, Francisco Menezes “falou aproximadamente durante uma hora debaixo dos mais calorosos aplausos, que o público não regateou tanto no decorrer, como ao terminar sua inspirada oração.”<sup>252</sup>

O texto destacava também a atitude do pastor Alfredo Valle ao protestar contra os aplausos e contra a tréplica de Francisco Menezes, “dizendo que só a ele pastor, cabia falar duas

---

<sup>248</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense; loc. cit.

<sup>249</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 119, p. 3.

<sup>250</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense; op. cit.; loc. cit.

<sup>251</sup> PACOTILHA; op. cit.; loc. cit. Grifo do autor.

<sup>252</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 6.

vezes; o público protestou contra tão injusta pretensão, ouvindo-se então os gritos: *fala o espírita, fala o sr. Menezes!*”<sup>253</sup>

Diante dos aplausos à fala de Francisco Menezes, teria Alfredo Valle, segundo o próprio espírita, declarado que as pessoas que estavam então reunidas no templo Ebenezer a assistir ao debate não o entenderam, eram um “povo” “ignorante e grosseiro, pois naquela imensa multidão não tinha 6 pessoas que o entendessem”.<sup>254</sup> A atitude acusada gerou reações e, alguns dias depois do debate, versos de ironia foram publicados no Pacotilha, endereçados ao reverendo Alfredo Valle, assinados por certo Simão Pedro. Com o título de “Bilhetes a um protestante”, os versos destilavam ironias e insultos ao pastor protestante por suas palavras ao público. O autor, confessando nos versos estar “disposto para crer no Espiritismo”, rimava em algumas estrofes:

Há muito, Alfredo Amarello,  
Que aguardo, aqui, na estacada,  
Que te vibre vergastada,  
Com uma vara de marmelo,  
Algum dos patrícios meus  
Que por ti foram chamados  
De cretinos refinados,  
De refinados sandeus. [...]

Pois então, meu capadócio,  
Tu, fugindo à discussão,  
Não chamaste o Maranhão  
Quase todo de beócio?!...  
Chamaste-o sim, petulante!  
Quando qualquer maranhense  
Sem grande custo te vence,  
Vence a qualquer protestante!<sup>255</sup>

Após o debate do 16 de maio, a polêmica entre os dois apologistas se estendeu às páginas do jornal Pacotilha. Primeiro com uma “Carta aberta ao reverendo pastor sr. Alfredo Valle”, escrita por Francisco Menezes, em que o mesmo incitava o pastor a continuar a discussão através da sessão de correspondências do jornal. Em resposta, Alfredo Valle enviou um longo texto, intitulado “Pelo Protestantismo”, em que apontava os “erros” cometidos por Francisco Menezes na conferência. A relação entre água e batismo na Bíblia, o próprio conhecimento sobre as Escrituras, a qualificação de uma versão *protestante* da Bíblia, o postulado espírita

---

<sup>253</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense; loc. cit.; grifo do autor.

<sup>254</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 122, p. 5.

<sup>255</sup> PACOTILHA; loc. cit.

sobre João Batista ser a reencarnação de Elias, a ideia de que a aparição de Jesus a Paulo em Damasco foi uma manifestação espírita; todos os erros apontados por Valle na fala de Menezes.

“Errou finalmente, quando versou o assunto para o Espiritismo prático em lugar do filosófico.

Errou em tudo, na lógica, na dialética e na doutrina.”<sup>256</sup>

Para entender os erros denunciados pelo reverendo Valle é preciso compreender as ideias espíritas por trás da fala de Menezes. A maior parte delas, se não todas, provém do “Evangelho Segundo o Espiritismo”, a obra do dito “Pentateuco Espírita” que agrega as máximas morais da doutrina, em uma releitura dos Evangelhos a partir da interpretação espírita. Não à toa, este era um dos livros mais lidos entre os espíritas que tinham predileção pela parte moral-filosófica do espiritismo, até mesmo por sua relação direta com a Bíblia, fazendo as vezes dela nas sessões.

Para o espiritismo, a Bíblia cristã era escrita de forma alegórica, mantinha um “misticismo intencional da linguagem”<sup>257</sup>. O espiritismo retirava o aspecto sagrado da Bíblia enquanto receptáculo de uma verdade religiosa absoluta, assumindo-a como histórica, com uma linguagem presa a seu tempo. “A moral ensinada por Moisés era apropriada ao estado de adiantamento no qual se encontravam os povos que ela foi chamada a regenerar”<sup>258</sup>.

Com seu texto metafórico, figurado e adequado ao povo que a escreveu, a Bíblia não podia ser inteiramente inteligível pelos homens modernos, senão através de um meio que a traduzisse à moral e à intelectualidade apropriadas ao racionalismo da época. Esse meio, essa chave, esse código de tradução cultural era o espiritismo, daí sua importância para a religião, para o cristianismo. Sem a doutrina espírita a visão cristã da Bíblia estava destinada a uma permanente conotação.

Muitos pontos do Evangelho, da Bíblia e dos autores sagrados em geral, não são inteligíveis, muitos mesmo não parecem irracionais senão pela falta de uma chave para compreender-lhes o verdadeiro sentido; essa chave está inteiramente no Espiritismo, como já se convenceram aqueles que o estudaram seriamente, e como ainda o reconhecerão melhor mais tarde. O espiritismo encontra-se por toda parte na Antiguidade e em todas as épocas da Humanidade; por toda parte, se encontram seus vestígios nos escritos, nas crenças e sobre os monumentos; é por isso que, se ele abre horizontes novos para o futuro, derrama luz não menos viva sobre os mistérios do passado.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 119, p. 3.

<sup>257</sup> KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 6.

<sup>258</sup> Ibid.; p. 29.

<sup>259</sup> Ibid.; p. 7.

Com essa premissa, o “Evangelho Segundo o Espiritismo” tentava explicar, por exemplo, a figuração do termo “água” na Bíblia, em especial o sentido que adquire na passagem sobre o encontro de Cristo com Nicodemos. Buscando uma explicação histórico-cultural, Rivail afirma que a palavra “água”, entre os “antigos”, estava ligado ao elemento gerador absoluto, como no livro de Gênesis que cita o Espírito de Deus pairando sobre as águas, sendo assim um símbolo da natureza material. Logo, o sentido da metáfora nas palavras de Cristo, “renascer da água e do Espírito”, revelava o ensino da doutrina da reencarnação: “renascer do corpo (matéria) e do Espírito”.<sup>260</sup>

Em outro trecho, o “Evangelho Segundo o Espiritismo” cita a relação entre João Batista e Elias como prova de que Jesus já falava a seus discípulos positivamente sobre reencarnação:

“[...] ‘É ele mesmo que é Elias que deve vir’. – Que ouça o que tiver ouvidos para ouvir.”

Quando Jesus assim falou, João Batista ainda estava vivo, portanto se ele diz: desde o tempo de João Batista até o presente, é porque ele se referia ao tempo em que João era Elias; mas Jesus sabendo que no futuro os protestantes procurariam deturpar seu pensamento e não querendo que isso conseguissem, afirma preempatoriamente *É ele mesmo que é Elias que deve vir.*<sup>261</sup>

O espiritismo buscava reinterpretar passagens bíblicas tentando demonstrar que a ideia de reencarnação já estava presente no cristianismo, não tendo sido compreendida corretamente até então, o que fornecia ao espiritismo dois aspectos: um, que possibilitava correta interpretação da moral cristã, sendo, por isso, sua doutrina compatível com o cristianismo, em especial a ideia de reencarnação, bastante refutada por católicos e protestantes como contraditória aos ensinamentos da Bíblia; dois, por essa mesma razão, o espiritismo era virtualmente superior às outras doutrinas religiosas, uma vez que possibilitava a real compreensão do Evangelho.

Em réplica ao pastor Alfredo Valle, alguns dias depois, Francisco Menezes publicou um artigo no jornal Pacotilha, nomeado “Pela Verdade”, onde tentava refutar, ponto a ponto, a partir de sua óptica espírita, os “erros” apontados pelo reverendo Alfredo Valle. Ao fim de sua contra argumentação, Menezes declarava querer novamente encontrar-se com Alfredo Valle, em tribuna pública, tendo como palco, dessa vez, o teatro de São Luís, onde a entrada deveria ser franca e o evento anunciado com antecedência, “para que o povo possa, avisado,

---

<sup>260</sup> KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 46. Grifo do autor.

<sup>261</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 122, p. 5.

comparecer”<sup>262</sup>. Novamente, a espetacularização da conferência, inclusive com a necessidade de um público mais abrangente.

Alfredo Valle, em um artigo subsequente chamado “Pelo Protestantismo II”, ainda no Pacotilha, relatou ter sido procurado por Francisco Menezes e por uma comissão da União Espírita Maranhense, em sua residência, para saber quando e onde efetuariam novo debate. Ainda segundo relato de Alfredo Valle, ele mesmo teria conseguido com o então governador do estado Domingues da Silva a permissão para o uso do salão de honra do teatro. No entanto, Francisco Menezes insistia que o debate deveria ser realizado não no salão, mas na plateia. A falta de consenso entre os dois fez com que o novo debate não se realizasse.

O pastor Alfredo Valle ainda publicaria mais um texto no Pacotilha, “Pelo Protestantismo III”, no qual denunciava o silêncio de seu adversário espírita, além de relacionar a doutrina do espiritismo ao antigo pitonismo do Velho Testamento. Fazendo referência à condenação expressa na Bíblia sobre necromancia e adivinhação, utilizando o fato como argumento para demonstrar a incompatibilidade bíblica do espiritismo e, por conseguinte, sua contradição com os preceitos cristãos. Mesmo argumento católico.

A polêmica entre os dois apologistas seria retomada no ano seguinte, com a publicação pelo Pegureiro da Fé de um artigo, intitulado “Polêmica religiosa”, no qual se resumia toda a contenda entre os dois intelectuais religiosos, com um parecer favorável a Francisco Menezes, claro, tendo por fim proposto a continuação do debate sob as condições anteriormente colocadas por Menezes. Contudo, não se obteve outras informações sobre a polêmica entre os dois.

#### *4.2.3 Baixo Espiritismo*

Se nas páginas do Riso D’Alma e do Pegureiro da Fé, os artigos contra o “falso espiritismo” apareciam esporadicamente entre um número muito maior de textos anticlericais, com o passar dos anos, outros jornais experimentaram um crescimento maior da preocupação com as práticas que não se adequavam ao modelo doutrinário que presumiam.

O crescimento dessa preocupação avançava junto com o interesse, cada vez maior, entre os espíritas, na formação de uma federação. O objetivo parece claro hoje: criar uma instituição não só de agremiação dos centros e dos grupos espíritas, mas também que institucionalizasse uma identidade espírita oficial, marginalizando aqueles que não se adequassem ou forçando-os a se adaptarem.

---

<sup>262</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915; n. 122, p. 5.

Em 1933, O Semeador, órgão de propaganda espírita de distribuição gratuita, já em seu terceiro ano de existência, publicou dois artigos referentes ao que se tornava jargão, entre espíritas e não-espíritas, chamar de “falso espiritismo”. No primeiro, nomeado “Puros e impuros”, criticava a postura de alguns espíritas do meio que teriam se afastado dos preceitos morais da doutrina, ao mesmo tempo que tocava no fato do crescimento do, então, chamado “baixo espiritismo”:

É bem difícil de compreender a interpretação e prática do Espiritismo exercidos por alguns elementos em nosso meio.  
Seus atos são o contrário da Doutrina que pregam daqui parte o grande mal que leva o homem ao indiferentismo dos belos e novos princípios espirituais. [...] Será que tenhamos de registrar em nosso meio um fenômeno cheio de surpresas? O progresso do baixo espiritismo e o estacionamento do espiritismo puro, traz-nos sérias preocupações.<sup>263</sup>

Se no primeiro texto a crítica ao “baixo espiritismo” era sutil e velada, o segundo, na mesma edição do jornal, apesar de menor era mais direto, exigindo inclusive controle policial sobre tais práticas:

#### FALSO ESPIRITISMO

O desenvolvimento que ultimamente se vem de observar na prática de feitiçarias, pagelança, candoblê, etc. merece as atenções das autoridades, afim de que o mal não se alastre cada vez mais.  
Também se observa por todos os recantos, a prática de “Sessões Espíritas” que se vão tornando perniciosas aos ensinamentos dos mais puros princípios espirituais como ainda à segurança pública.<sup>264</sup>

A mudança que se percebe operada entre os anos de 1910, de quando foram publicados os artigos do Riso D’Alma e do Pegureiro da Fé, aos anos de 1930, dos textos de O Semeador, é tanto o aparecimento da expressão “baixo espiritismo” quanto a sua correlação às práticas que antes, e ainda eram, denominadas de “falso espiritismo”.

“Baixo espiritismo” é uma expressão que surgiu em um contexto de apropriações das práticas espíritas e outros espiritualismos e ocultismos contemplados no Código Penal de 1890 e que, por isso mesmo, sofriam perseguições policiais. Giumbelli<sup>265</sup> postula que o uso da expressão “baixo espiritismo” passou a ser feito dentro deste contexto de criminalização das práticas espíritas pelo Código Penal de 1890.

---

<sup>263</sup> O SEMEADOR: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1933; a. 3, n. 3, p. 2.

<sup>264</sup> Ibid.; a. 3, n. 3, p. 4.

<sup>265</sup> GIUMBELLI, Emerson. “O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos.” *Horizontes Antropológicos*, a. 9, n. 19, 2003: 247-281; p. 255.

A genealogia da expressão “baixo espiritismo” se alinha às delimitações de fronteiras entre “falso espiritismo” e aquele que seria sua expressão correta. A expressão começa a ser construída entre os anos de 1900 a 1930<sup>266</sup>, mesmo momento em que se deu as tentativas de institucionalização do espiritismo no Maranhão, com crescimento do processo de federalização dos grupos espíritas do estado. O ponto de convergência entre os dois eventos, a construção da expressão “baixo espiritismo” e o desenvolvimento das instituições federativas, era o esforço de definição da identidade espírita, no sentido de coibir as práticas consideradas desviantes.

Para Giumbelli<sup>267</sup>, muito desse controle visava a focalizar a repressão policial sobre essas práticas desviantes, consideradas em um primeiro instante como “falsos espiritismos”, logo em seguida construídos enquanto “baixo espiritismo”. Assim, o processo de definição do que seria o “baixo espiritismo” aparece como um movimento externo aos agentes passivos da significação.

“Baixo espiritismo” remonta à formulação de “falso espiritismo”. No começo do século XX, estas expressões foram compostas e intercambiadas, pelo menos até os anos de 1930, quando a segunda foi cedendo espaço a primeira, até ser substituída. É certo que a designação de “falso espiritismo” responde a uma dinâmica de conflitos internos, a uma delimitação de fronteiras entre as várias práticas e denominações espíritas, e a uma resposta a ambiguidades, generalizações e ampliações que o termo espiritismo recebeu em seu transcurso no cenário cultural brasileiro.

A gradual construção da noção de “baixo espiritismo” responde a um sentido relacional: não há “baixo espiritismo” sem “alto espiritismo”, da mesma forma que um “falso espiritismo” denota a existência de um “verdadeiro”. Enquanto o segundo par se opunha por questões mais formais, no sentido de uma prática correta contra uma forma equivocada, condenável e deturpada, o primeiro par se estabelece através de associações a aspectos bem definidos.

Primeiro porque, o “baixo espiritismo” não era falso, não no sentido de um charlatanismo, mas entendido enquanto uma visão ignorante, “grosseira”, equivocada. Segundo, pois tendia-se a associar a “macumba”, o “candomblé”, a “pajelança” a ele. As sessões práticas feitas de maneira indiscriminada, e aquelas que envolviam algum valor pecuniário, passaram a ser relacionadas também ao “baixo espiritismo”.

As sessões práticas de espiritismo incomodavam os espíritas mais doutrinários, e mais ligados à matriz europeia, pelo elemento africano muito presente na religiosidade maranhense.

---

<sup>266</sup> GIUMBELLI, Emerson. “O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos.” *Horizontes Antropológicos*, a. 9, n. 19, 2003: 247-281; p. 253.

<sup>267</sup> Ibid.

Os terreiros de macumba e as casas das Minas apresentavam um forte fator de mediunidade, por isso o sincretismo não tardou a se formular.

Waldemiro E. dos Reis descreve assim o cenário espírita do final do século XIX para o começo do século XX:

Poucos eram os Centros Espíritas verdadeiramente organizados em São Luís. Os trabalhos realizavam-se mais pela tiptologia e raramente se encontravam médiuns desenvolvidos, a não ser nos terreiros de macumba ou nas casas das Minas, onde o elemento africano imperava.<sup>268</sup>

A religiosidade africana era vista pelos espíritas de matriz europeia como um tipo de espiritismo primitivo, ignorante, ainda não desenvolvido, que, sem o preparo e o estudo moralizante da doutrina kardecista, se entregava a excessos e equívocos acerca da mediunidade e do mundo espiritual.

A organização do ambiente e das próprias manifestações mediúnicas, muito mais corporal, musical e cinética que as contidas e assépticas sessões espíritas kardecistas, era um fator que desagradava a estes, e que para muitos espíritas apenas demonstrava o atraso e a ignorância daquelas práticas.

Grupo “Fé em Deus”

Guiados por um anúncio do “Diário do Maranhão”, fomos assistir à sessão de inauguração desse grupo, que funciona no largo da Fonte das Pedras, n. 6.

Tudo nos impressionou desagradavelmente, desde as imagens oleografadas pendentes da parede, até a ignorância absoluta da pessoa que dirigia a sessão, de quem se salva apenas a boa – fé.<sup>269</sup>

Outro ponto de conflito era o uso de elementos católicos entre as práticas mediúnicas africanas, o que era visto, pelas espíritas, tanto como demonstração da ignorância daqueles, quanto como representação do atraso que sincronizava com a Igreja Católica.

E não de desculpar a irreverência: há nestas cousas mais catolicismo do que espiritismo.

Quem escreve estas linhas já teve ocasião de processar um curandeiro e um feiticeiro. Sabem o que foi encontrado nas mãos desses infelizes.

Um deles, para as suas *mandigas*, usava de um Santo Antônio de pau ridículo e sujo, com uns *bentinhos*, rosários, ossos, cabelos, etc. o outro não era menos amigo da Igreja [sic.] e das cousas do culto: e se lhes fossem falar a ambos – do espiritismo, ficariam boquiabertos na ignorância do que fosse tal.<sup>270</sup>

---

<sup>268</sup> DOS REIS, Waldemiro Emiliano. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, MA, 1954; p. 15.

<sup>269</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 6, p. 5.

<sup>270</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, pp. 12-13. Grifo do autor.

A recomendação dada pelo Pegureiro da Fé não era outra se não o afastamento dessas práticas que, por suas deturpações, pela ignorância de seus praticantes quanto à doutrina espírita francesa, quanto a própria ignorância dos espíritos que delas participavam, atraídos pela sintonia que estabeleciam com espíritos de igual ignorância que as lideravam, forneciam ao espiritismo, ao verdadeiro espiritismo, uma contra-propaganda.

“Evitemos, sobretudo essas sessões práticas, barulhentas, em que médiuns, pretensos médiuns, uns atuados por maus, outros pelo próprio espírito, dão da doutrina tão errônea noção, levando-a ao ridículo, que não deve macular as cousas santas.”<sup>271</sup>

Daí que as recomendações da União Espírita Maranhense, que acatavam determinações da própria FEB, podem ser entendidas como esquemas de delimitação de uma identidade espírita verdadeira: a rejeição das sessões práticas, limitadas a círculos privados; a primazia a encontros doutrinários, como palestras, estudos e leituras; a criação de órgãos de propaganda espírita; o desenvolvimento das atividades de assistência social, baseadas no conceito de caridade como caminho para a salvação.

### **4.3 Um maravilhoso que não é divino**

As conferências realizadas por Francisco Menezes, em especial a que teve como palco o Teatro Arthur Azevedo, influenciaram o então bispo do Maranhão D. Francisco de Paula e Silva a escrever o livro “O Espiritismo, um maravilhoso que não é divino”. Lançado em 1913 pela Typographia de São Francisco, na Bahia, o livro tinha o objetivo de explicar os fenômenos mediúnicos sob a óptica da teologia católica, reforçando o porquê da proibição da Igreja acerca das práticas espíritas.

O texto se direcionava tanto a católicos quanto a espíritas. Para os católicos, era uma fonte de explicações sobre uma questão que se fazia presente naqueles dias. Para os espíritas, a intenção era despertar a dúvida, fazer refletir e, quem sabe, ganhar almas. Era uma obra que se posicionava numa disputa pelo mercado religioso, e o fazia veementemente.

Se és espírita, vendo que não é o desejo de fazer triunfar uma opinião, ou impor uma crença, o motivo que guia nossa pena, e sim o desejo de esclarecer as inteligências e ganhar almas, talvez que reflitas um pouco sobre esses fenômenos estranhos, de que foste testemunha, e uma dúvida salutar se apodere de ti, a respeito do misterioso agente que se manifesta, e que a teoria espírita te fez crer que era a alma dos *desencarnados*. Se assim acontecer, reflete ainda, estuda mais, e te libertarás das malhas dessa rede sedutora que o espírito das trevas, disfarçado em almas dos mortos,

---

<sup>271</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, p. 9.

traz estendida nas práticas espíritas, para pescar as almas incautas, seduzi-las e, com o prestígio enganador de um maravilhoso falso, arrebatá-los a Deus, de quem elas são e a quem pertencem.<sup>272</sup>

Com estas palavras, Paula e Silva expunha o teor e o conteúdo de seu livro de combate ideológico. Em seus textos, ficava claro não tratar os fenômenos mediúnicos como fraudes, pelo contrário, o bispo fazia questão de frisar que eram muito reais: “nos nossos dias, não se pode ignorar ou desprezar, como superstição ou credice, a questão do *maravilhoso*”<sup>273</sup>.

O “*maravilhoso*” era um conceito importante dentro da argumentação de Paula e Silva. Maravilhoso era “todo fenômeno que surpreende por estranho, que sai de modo insólito do curso regular da natureza, como estamos acostumados a observá-la, no seu curso normal”<sup>274</sup>. Maravilhoso era a designação daquilo que se mostrava fora do âmbito natural, daquilo que estava para além da natureza. Maravilhoso era o sobrenatural.

E aqui estava o primeiro ponto de discordância com o espiritismo. Conceitualmente a doutrina espírita negava a existência de algo sobrenatural. Os fenômenos mediúnicos eram enquadrados como fenômenos naturais, uma vez que, de acordo com a doutrina, decorriam de regularidades positivas observadas; a ordem e a regularidade inseriam os fenômenos mediúnicos no contexto dos fatos naturais. “Todos os fenômenos espíritas, *sem exceção*, são conseqüências de leis gerais e nos revelam um dos poderes da Natureza”<sup>275</sup>.

A supressão do conceito de sobrenatural no espiritismo respondia a sua intenção de aliar e de sintetizar religião e ciência. Em outra leitura, pode-se entender que o espiritismo visava a apreender o maravilhoso sob uma óptica cientificista. O mérito desta ação, no entanto, é discutível mesmo entre os adeptos.

Se o espiritismo pretendia uma reunião, ou pelo menos um resumo, entre ciência e religião, o catolicismo defendido nas páginas de Paula e Silva preconizava uma separação das dimensões científico-naturais das sagrado-religiosas. A distinção entre os dois campos era essencial para o catolicismo, que buscava defender sua zona de atuação de uma assimilação por parte da ciência.

Paula e Silva defendia estritamente que o maravilhoso possuía uma existência positiva, que suas manifestações se davam para além das leis naturais: “Finalmente os sábios católicos

---

<sup>272</sup> PAULA E SILVA, Francisco. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; pp. 16-17. Grifo do autor.

<sup>273</sup> *Ibid.*; p. 16. Grifo do autor.

<sup>274</sup> *Ibid.*; p. 4.

<sup>275</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 323. Grifo do autor.

não subscrevem a tese racionalista, que todos os fatos extraordinários, agrupados sob o título de maravilhosos, sejam susceptíveis de entrar na ordem das coisas naturais.”<sup>276</sup>

Ora, esta era a mesma postura defendida no *Syllabus Errorum*, o “Sílabo dos Erros”, documento basilar da política ultramontana da Igreja Católica. A ascensão do racionalismo e do cientificismo promoveu, durante os séculos XIX e XX uma revelação dos mistérios do maravilhoso e sua profanação (no sentido de “torna-se profano”): o sobrenatural era uma incompreensão de um natural ainda não revelado. Esse processo de secularização de um conhecimento, antes em mãos de intelectuais da religião, era um risco para a igreja, uma vez que tornava o maravilhoso objeto passivo de apreensão pela ciência.

O espiritismo, em vez de se restringir a esta postura, tomava-a para si. Grande exemplo é a obra “A Gênese, milagres e predições do espiritismo”, uma das bases do dito “Pentateuco Espírita”, cujo objetivo principal era a explicação, através dos princípios espíritas fundamentados em pressupostos cientificizados, de milagres encontrados na história cristã.

Se o espiritismo kardecista buscava essa assimilação do sobrenatural por um pensamento cientificizante, o catolicismo de Paula e Silva distinguia claramente o maravilhoso das coisas naturais, e mais: subordinava o natural às manifestações sobrenaturais, ou *praeter-naturais* como o bispo prefere. “Não se esqueça também que há uma ação divina promotora, reguladora e conservadora da ordem natural, e que há também, conforme o ensino da teologia católica, uma ação ministerial do Anjos, subordinada à ação divina e que entra na mesma ordem.”<sup>277</sup>

Mas não se tratava de diminuir a ciência, apenas de delimitar seu papel, tornando possível a manutenção da função da Igreja como ainda necessária. Para tanto, os objetos de cada campo do conhecimento precisavam ser bem delimitados, afim de que não se incorresse no equívoco de cruzarem as fronteiras um do outro.

Quando a ciência parte de princípios que lhes são próprios, quando fica no seu terreno, quando apresenta resultados, e não hipóteses gratuitas e aventureiras muito longe de fornecer objeções contra a possibilidade dos fatos sobrenaturais, ele confirma-lhes a existência por um processo de demonstração indireta, que não deixa por isso de ser peremptório.<sup>278</sup>

Ao delimitar o campo de estudo da ciência, por uma demonstração indireta, confirmar-se-ia não só a existência do maravilhoso, uma vez que não seria dado à ciência conhecer todos

---

<sup>276</sup> PAULA E SILVA, Francisco. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 7.

<sup>277</sup> *Ibid.*; p. 5.

<sup>278</sup> *Ibid.*; p. 7.

os fatos e fenômenos, mas também os limites do natural a partir dos quais o maravilhoso seria definido. Noção semelhante era encontrada nos escritos de Rivail, em um momento inicial de sua doutrina quando, aparentemente, ainda não havia constituído com exatidão o papel do espiritismo, da ciência e da religião em sua codificação das comunicações com os Espíritos. Assim, lia-se no “Livro dos Espíritos”:

As ciências vulgares repousam sobre as propriedades da matéria que se pode experimentar e manipular à vontade; os fenômenos espíritas repousam sobre a ação de inteligências que têm a sua própria vontade [...]. As observações, portanto, não podem ser feitas da mesma maneira [...] A Ciência, propriamente dita, como ciência, portanto, é incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e seu julgamento, qualquer que seja, favorável ou não, não poderia ter nenhuma importância. [...] mas querer deferir a questão à Ciência, equivaleria a decidir a existência da alma por uma assembleia de físicos ou de astrônomos. [...] Vede, pois, que o Espiritismo não é da alçada da Ciência.<sup>279</sup>

Ambos os textos eram reações à proposta da ciência de assimilar os mistérios, mesmo os sagrados, desvendá-los, chegar à fundo das verdades. A ciência se portava como a nova vontade de verdade do mundo moderno<sup>280</sup>, ela se propunha a conhecer tudo, a aglomerar em seu escopo as outras áreas do conhecimento como dependentes: o direito penal passou a depender dos laudos da psiquiatria, da medicina legal, da psicologia, “como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”<sup>281</sup> da ciência, diga-se de passagem.

Se o espiritismo de Rivail buscava seu lugar ao sol, o catolicismo tentava manter-se nele, e diante da ciência, ambos só o conseguiriam se os limites de atuação fossem bem definidos:

A ciência tem um honroso papel a representar no estudo e classificação dos fatos maravilhosos. Ela é quem fixa o quadro, dentro do qual se desdobra a causalidade dos agentes dinâmicos, físicos, fisiológicos, e assim nos leva a reconhecer o caráter *praeter-natural* de muitos fatos, que manifestamente excedem a esfera da atividade desses agentes.<sup>282</sup>

A partir dessa afirmativa, D. Francisco de Paula e Silva destacava o propósito da ciência para a teologia católica: construir as fronteiras de seu objeto, o maravilhoso. Era apenas com a

---

<sup>279</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 18.

<sup>280</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014; pp. 15-18

<sup>281</sup> *Ibid.*; p. 18.

<sup>282</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; pp. 7-8. Grifo do autor.

noção definida do que seriam os fenômenos de ordem natural que aqueles que extrapolassem o ordinário, as regularidades da natureza, poderiam ser identificados, observados e avaliados pela “filosofia tradicional da Igreja, elaborada por Santo Agostinho, e levada ao *summum* da clareza e da evidência por S. Thomaz”<sup>283</sup>. Só a esta cabia o estudo e a solução para as questões acerca do maravilhoso, em especial do seu agente causador.

Mas esses fatos, que ficam assim fora dos efeitos puramente físicos, que excedem o quadro, a quem os atribuir?  
À ação dos espíritos?  
Mas, quais espíritos?  
Nossa alma não é também um espírito?  
Deus também é espírito? <sup>284</sup>

Com essas questões levantadas, o bispo D. Francisco de Paula e Silva se lançava à proposta de destrinchar brevemente noções da “Mística”<sup>285</sup> católica a fim de buscar o fator gerador das manifestações mediúnicas, bem como investigar a validade das acepções espíritas sobre os fenômenos. Observa-se que o argumento católico não se baseava em negar o espiritismo em sua fenomenologia, mas antes desautorizá-lo, desconstruí-lo enquanto detentor de um discurso explicativo verdadeiro do fato mediúnico.

Não se pode tão pouco acoimar de velhacaria e tratantagem de *médiuns* espertos, os fenômenos todos estranhos e extraordinários, que se produzem durante as sessões. Duvidar da realidade dos fenômenos espíritas, é dar prova de ignorância ou de má fé. Para nós católicos, nunca foi questão da realidade, e sim da autenticidade e da identidade do agente que produz os fenômenos.<sup>286</sup>

“O Espiritismo, um maravilhoso que não é divino” era todo escrito visando desautorizar a doutrina espírita. O primeiro passo nesse sentido foi colocar a proibição formal da Santa Sé quanto às práticas mediúnicas. Novamente a postura da proibição admitia como real a possibilidade das sessões espíritas, da evocação dos mortos, mas a via como ilícita ao fiel católico. Primeiro porque, como já dito anteriormente, o Antigo Testamento condenava a comunicação com os mortos em Deuteronômio 12:10-11, em que, transcrevendo do próprio texto de Paula e Silva, proclamava:

“Não haja entre vós pessoa alguma, diz no Deuteronômio, que purifique seu filho ou sua filha, fazendo-os passar pelas chamas, que interrogue os magos, que observe os

---

<sup>283</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 8. Grifo do autor.

<sup>284</sup> PAULA E SILVA, Francisco de; loc. cit.

<sup>285</sup> Ramo do conhecimento teológico que estuda os mistérios sagrados e o maravilhoso.

<sup>286</sup> PAULA E SILVA, Francisco de; op. cit.; p. 64. Grifo do autor.

sonhos e os augúrios, que deite malefícios. Não haja entre vós pessoa alguma que faça encantos, feitiços, nem que consulte adivinhos, pitonisas, e nem que procure a verdade, *invocando os mortos*.”<sup>287</sup>

A repetida proibição do Deuteronômio era controvertida pelos espíritas sob o argumento de ser o texto bíblico, em especial do Antigo Testamento, parcial, histórico, necessário de ser compreendido dentro do contexto histórico-social em que fora produzido, por isso não sendo possível de ser universalizado e atemporalizado. Assim, a comunicação com os mortos teria sido proibida no Deuteronômio, principalmente, pela falta de compreensão dos fenômenos mediúnicos e pelo atraso moral da humanidade da época, pontos que estariam a ser superados pelo espiritismo.

Segundo, e este era o ponto que D. Francisco de Paula e Silva se dispunha a demonstrar em seu livro, a proibição se dava pelo agente causador dos fenômenos mediúnicos: “Não é Deus, não são os anjos bons, não são as almas, como já demonstramos. – Só fica como agente do espiritismo ‘a Velha Serpente’, o homicida desde o princípio, ‘Satanás’ [...]”<sup>288</sup>.

Uma prática que, mesmo de maneira insuspeita, levasse seus adeptos a entrar em contato com diabo não poderia ser admitida pela Igreja. Para a teologia católica, os mortos não tinham permissão para entrar em comunicação com o mundo material, “estando isolados dos vivos por uma disposição formal da Providência”, e só o faziam em casos excepcionais, a partir da própria vontade divina. Sendo que Deus não se submeteria à vontade de evocadores e os anjos respondiam à vontade divina, os únicos agentes que poderiam assumir a forma de um ente querido e ludibriar as inteligências daqueles que se arriscavam em sessões espíritas eram os demônios. “Desde que há aparições frequentes à vontade dos evocadores ou *médiuns*, o fenômeno é incontestavelmente diabólico.”<sup>289</sup>

Todo esse primeiro olhar sobre o livro de D. Francisco de Paula e Silva revela grandes semelhanças na estrutura dos argumentos com outro texto católico de combate ao espiritismo. Em 1882, o jornal católico *Civilização* publicava uma série de artigos sobre a doutrina espírita, cujo o objetivo era “mostrar o erro, a contradição e os efeitos perniciosos do espiritismo.”<sup>290</sup> O intuito dos artigos do hebdomadário da Igreja era delimitar as fronteiras entre o lícito e o pernicioso ao fiel católico no que concernia às práticas espíritas.

---

<sup>287</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 38. Grifo do autor.

<sup>288</sup> *Ibid.*; p. 71.

<sup>289</sup> *Ibid.*; p. 41.

<sup>290</sup> CARVALHO NETTO, Carlos Alberto de. *Espiritismo, Verdades e Ciência: aspectos históricos da identidade espírita no Maranhão (1881-1937)*. São Luís, MA: UFMA, 2013; p. 55.

A série de artigos iniciava com uma explicação sobre o que era o espiritismo, os pontos fundamentais da doutrina sobre os fenômenos espirituais, a reencarnação e a mediunidade. A aceitação da realidade do fenômeno espírita também se fazia presente, como no texto de Paula e Silva.

“O Espiritismo por conseguinte é uma realidade de que hoje não se pode duvidar” (A CIVILIZAÇÃO, 1882 apud RAMOS, 1954); afirmava o número 84. No entanto, isto era antes de tudo a aceitação do fato, não da doutrina. Para o clérigo, o espiritismo era uma interpretação errada de um fato real, pois “se escutarmos o ensino da Igreja, é certo que essa hipótese de almas errantes e que se manifestam aos médiuns é um erro contrário à nossa fé (A CIVILIZAÇÃO, 1882 apud RAMOS, 1954)<sup>291</sup>.

E era um erro, pois, para o catolicismo, não eram os mortos a se comunicarem com os vivos nas sessões espíritas, mas o próprio diabo, assumindo a aparência dos falecidos para ditar uma doutrina contrária ao cristianismo, que atacava a Igreja e desmentia seus dogmas, como o inferno e a figura do próprio diabo. Um perigo à fé católica.

Os artigos do Civilização passavam da aceitação do fenômeno mediúnico para a condenação da doutrina espírita em três níveis: como obra do diabo, como um perigo à saúde mental dos praticantes e como um possível crime, apelando às autoridades a proibição das sessões espíritas alguns anos antes de ser formalizada a condenação do espiritismo no Código Penal de 1890<sup>292</sup>.

#### 4.3.1 Páginas de combate

“A cruz de Cristo tinha feito desaparecer os fantasmas, e eis que elas reaparecem e invadem-nos com o nome de *espiritismo*.”<sup>293</sup>

O espiritismo tomava formas específicas para D. Francisco de Paula e Silva, de modo que se pode entrever algumas singularidades características que ele percebia para o modelo que normalmente se tem da doutrina e de seus praticantes da época.

Para D. Francisco de Paula e Silva, o espiritismo era um fenômeno popular, que penetrava na multidão, parafraseando-o. Assim o era, uma vez que pretendia “satisfazer a sede de mistério, que é tormento de toda alma humana”<sup>294</sup>. A leitura comum sobre o espiritismo, de

---

<sup>291</sup> CARVALHO NETTO, Carlos Alberto de. *Espiritismo, Verdades e Ciência: aspectos históricos da identidade espírita no Maranhão (1881-1937)*. São Luís, MA: UFMA, 2013; pp. 55-56.

<sup>292</sup> Ibid.; pp. 56-57.

<sup>293</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 42.

<sup>294</sup> Ibid.; p. 50.

matriz kardecista, é de que constituía um movimento que afetou, a princípio, em especial as elites, tendo depois se popularizado.

Pelos artigos dos jornais espíritas direcionados a grupos espíritas acusados de praticarem baixo espiritismo, e pelo testemunho de Waldemiro Reis, em que atesta a existência de diversos grupos espíritas que eram marcados pelo “elemento africano”<sup>295</sup>, pode-se supor que o espiritismo da multidão a que o bispo maranhense se referia era não só de grupos mais kardecistas, como também de outras práticas que se identificavam e eram identificadas como espiritismo, no processo de ampliação e generalização que o termo sofreu no Brasil.

Esse processo de generalização da palavra “espiritismo” pode ser visto também no texto de Paula e Silva quando o clérigo se propunha a explicar o que seria: “o espiritismo não é mais que a evocação das almas dos mortos.”<sup>296</sup> Com essa redução da semântica, Paula e Silva tanto englobava diversas práticas mediúnicas sob a mesma identidade, quanto postulava uma das bases do seu argumento teológico: sendo evocação dos mortos, o espiritismo era proibido pela Bíblia.

A construção do espiritismo pelo bispo D. Francisco de Paula e Silva seguia com sua formatação enquanto religião. Diferente do padre Dyonisio J. Algarvio, cuja obra está analisada à frente, Paula e Silva sequer considerava os argumentos espíritas que defendiam a cientificidade de sua doutrina. Exceto por um breve trecho em que desarticulava superficialmente a pretensão à ciência do espiritismo, a batalha discursiva do bispo contra a doutrina se dava no campo da religião.

Para tanto, ia gradativamente construindo uma estrutura religiosa para o espiritismo, identificando seus sacerdotes (*os médiuns*), seus dogmas e sua noção de Deus, que para o bispo, tinha uma acepção panteísta, a qual excluía a pessoalidade tanto dos espíritos quanto da divindade. Apesar disso, Francisco de Paula, em seguida, negava toda a suposta forma de religião do espiritismo.

Não é uma religião.

Uma religião supõe um Deus, que é o objeto; uma fé numa revelação que determina certas revelações entre Deus e o homem; um conjunto de ritos definidos e comumente aceitos. Ora, esses elementos faltam no espiritismo. Não é aí questão de Deus, pois a criatura vai finalmente perder-se na imensidade dos espaços sem limites; não se vê nem d’onde sai, nem para onde vai. Esta supressão de Deus, de um Deus pessoal, autor de nosso ser e remunerador de nossos atos, noções que se encontram em todas as religiões, embora mais ou menos desfiguradas, indica bem claro que o espiritismo

---

<sup>295</sup> REIS, Waldemiro Emiliano dos. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, 1954; p. 15.

<sup>296</sup> PAULA E SILVA, Francisco de; op. cit.; p. 50.

é, antes de tudo, um sistema de negação; não pode, pois, de modo algum pretender ser uma religião.<sup>297</sup>

Um conjunto de ritos, uma revelação e um Deus, com inicial maiúscula, afinal só haveria de existir a divindade cristã, estes eram os elementos necessários para definir uma religião como tal. Como esclarece Agnolin<sup>298</sup>, o modelo de religião obedecia à estrutura do cristianismo e aqui falava-se do cristianismo católico, o único para o bispo que poderia ser considerado uma religião verdadeira, com seu conjunto de ritos, com sua revelação e com seu Deus.

O espiritismo, em teoria, prescindia de ritos, numa postura de higienização de símbolos e rituais<sup>299</sup>. Contudo, defendia-se, dentro do campo da religião, como sendo a Terceira Revelação e assumia sua cristandade aceitando a divindade do Evangelho. Porém, tudo isso era uma farsa para D. Francisco de Paula e Silva, uma mentira herética inventada para aprisionar as mentes dispostas ao erro pelo grande agente do espiritismo: o diabo.

E se o espiritismo não era religião, também não cabia no manto da ciência, para o bispo:

Toda ciência parte de princípios certos, para chegar, pelo raciocínio, a conclusões certas. Ora, aqui não há princípio algum, nem lógica tão pouco. Do montão incoerente dos fatos confusos não brota nenhuma lei, que possa aclarar a marcha das ideias. O espiritismo nada tem que se pareça com a ciência.<sup>300</sup>

Não era ciência, a despeito das alegações de seus adeptos em contrário, pois não era racional, não era positivo, tão pouco trazia conclusões factuais para o conhecimento humano. E se não podia ser o espiritismo nem religião nem ciência, a afirmação de que era uma “ciência religiosa” por parte de seus adeptos era completamente infundada para Paula e Silva:

Chamamos ciência religiosa aquela que, partindo de dogmas de uma revelação certa, desenvolve as conclusões lógicas que deles dimanam.  
Ora, se o espiritismo não tem revelação certa, nada pode afirmar, nada deduzir que se imponha por uma evidência intrínseca ou extrínseca.  
É tão certo que nada tem a oferecer a seus adeptos de religiosamente ou cientificamente certo, que se contenta em propor-lhes uma... federação.<sup>301</sup>

Ao contrário dos artigos do jornal *Civilização*, os textos do bispo D. Francisco de Paula e Silva – e isto se repetiria mais tarde no livro do padre Dyonisio Algarvio – propunham menos

---

<sup>297</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 62.

<sup>298</sup> AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013; p. 194 et seq.

<sup>299</sup> AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009; p. 71.

<sup>300</sup> PAULA E SILVA, Francisco de; op. cit.; p. 62.

<sup>301</sup> Ibid.; p. 63.

uma explanação pormenorizada e satisfatória da doutrina espírita que um apontamento de elementos que convergissem na contra argumentação e na desconstrução do espiritismo.

Assim, os dogmas da doutrina, na concepção do bispo, parafraseando um congressista espírita que dialogava sobre um evento na cidade de Liège, na Bélgica, eram resumidos a dois pontos básicos: um, a reencarnação; dois, as comunicações mediúnicas. E se, por um lado, a primeira era prontamente apontada como fator de divergência interna, a segunda era, como definição do espiritismo, o que a tornava prática ilícita ao católico, pela proibição explícita nas Escrituras Sagradas.

A reencarnação era, assim, definida por D. Francisco de Paula e Silva: “A sobrevivência da alma depois da morte, e sua evolução progressiva para a perfeição infinita.”<sup>302</sup>. Ainda que a doutrina católica admitisse, e ensinasse, a purificação das almas após a morte, através do purgatório, bem como a própria sobrevivência da alma; o erro do reencarnacionismo, e, por conseguinte do espiritismo, diante da óptica católica, estava em sua oposição lógica à concepção do inferno.

“Mas que dizem estes espíritas? Dizem que são almas dos mortos, espíritos que cumprem o ciclo de suas purificações progressivas. Preconizam uma doutrina, cujo dogma fundamental é que não há inferno.”<sup>303</sup>

A negação do inferno, pela aceitação da doutrina da reencarnação, parecia ao bispo católico uma prova da identidade do agente nas sessões mediúnicas do espiritismo. Enganar os espíritas sobre a existência do inferno, e dele mesmo, como um bom “pai da mentira”, só poderia ser uma ação do diabo. O espiritismo e sua doutrina de reencarnação eram nada mais que mentiras diabólicas para enfraquecer a fé cristã e roubar as almas dos incautos que se arriscavam a essas práticas.

A agitação e efervescência da curiosidade produzida por estes fenômenos, contados e experimentados aqui e acolá, deram origem a grupos espíritas, que da América passaram para todo mundo. Não é preciso profunda análise d’esses fenômenos, para reconhecer sua procedência infernal. Note-se a tática e os processos de insinuação do espírito da mentira. [...]

Por essas roscas de serpe que coleia, se conhece o diabo: conhece-se ainda melhor pelas suas mentiras e pela raiva com que procura destruir o dogma do inferno.<sup>304</sup>

Como visto anteriormente entre os textos do jornal espírita *Riso D’Alma*, a ideia de inferno era veemente combatida no meio intelectual espírita maranhense, no começo do século

---

<sup>302</sup> PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913; p. 52.

<sup>303</sup> *Ibid.*; p. 66.

<sup>304</sup> *Ibid.*; pp. 66-67.

XX, como um absurdo contraditório em relação à justiça divina e como uma ideia ingênua de uma fé atrasada. A reencarnação aparecia, aos espíritas, como uma solução mais racional, mais justa, para o pagamento de dívidas espirituais.

Inda há ingênuos que acreditam na existência do inferno.

E o que é o inferno? Pergunto-lhes, ao que me respondem: um lugar tremendo, de fogo ardente e horrível, com imensas caldeiras a ferver, transbordando enxofre e chumbo derretidos, onde, por Deus, são lançadas, por toda a eternidade, as almas daqueles que, tendo feito o mal na terra, nele se queimam dolorosamente sem ter um coração piedoso que a libertem de situação e de suplícios tão infínitos.

Ninguém, nos céus, se interessa por elas: nem Deus, nem os santos [...].<sup>305</sup>

Olindina Cruz, autora deste artigo, publicado no *Riso D’Alma* em 1911, intitulado simplesmente “O inferno”, seguia conclamando a conformidade das “religiões” em colocar Deus e os santos em uma posição, quanto à bondade e à justiça, inferior aos homens da época “que, embora maus e imperfeitos, vão procurando suavizar a sorte ingrata e amargurada dos sentenciados da terra”<sup>306</sup>.

As disputas entre catolicismo e espiritismo recaíram, no plano doutrinário, a um duelo entre inferno e reencarnação, ideias auto anulatórias, como eram, em termos ideais, suas doutrinas geradoras. Na prática, contudo, catolicismo e espiritismo se mesclavam na figura do fiel, uma como religião proclamada, outra como prática, como recurso para resolução de problemas espirituais.

Esta mescla entre os dois incomodava tanto a espíritas, que clamavam aos simpatizantes a manifesta confissão de sua doutrina, quanto a católicos, que, influenciados pela política ultramontana, buscavam uma purificação doutrinária, restringindo as práticas espíritas entre os fiéis.

#### **4.4 O espiritismo nada tem de espiritismo**

Publicado em 1923, em São Luís, “O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo”, pelo padre Dionysio J. Algarvio, era formado de críticas ao espiritismo e sua doutrina, além de uma primeira parte em que transcrevia polêmicas religiosas entre um outro padre e um grupo de três espíritas, os quais teriam se confrontado em conferências e em artigos de jornal, no estado do Maranhão, por volta do ano de 1922.

---

<sup>305</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 2, p. 2.

<sup>306</sup> RISO D’ALMA: órgão de propaganda espírita; loc. cit.

O livro fazia referência, e teria sido escrito influenciado a princípio por ela, à visita de certo padre barnabita, Florencio Dubois, vindo de Belém do Pará a convite de sacerdotes da mesma ordem da cidade de Caxias, à capital São Luís do Maranhão em março de 1922, onde esteve envolvido em polêmicos debates com grupos de protestantes e, o que convém à análise, de espíritas.

O debate com os espíritas se deu por conta de artigos publicados pelos mesmos em um jornal espírita, nos quais apresentavam críticas à Igreja Católica. O padre Dubois, em três artigos também publicados na imprensa local, respondeu às críticas iniciando um debate ferrenho contra os articulistas espíritas acerca da apologética católica, desconstruindo os estatutos tanto de ciência quanto de religião pretendidos pelo espiritismo.

Os textos do padre Dubois acessados para a presente análise se encontram no livro “O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo”, de autoria do padre Dionysio J. Algarvio, publicado no ano de 1923 pela Tipografia Teixeira, com aprovação da autoridade eclesiástica. A publicação se encontra disponível no acervo virtual da Biblioteca Pública Benedito Leite.

De modo geral, o livro se estrutura em duas partes. Uma primeira em que são expostos os três artigos publicados pelo padre Dubois em resposta aos artigos publicados pelos espíritas. Segundo o autor do livro, os textos estão conservados em sua ordem de publicação. A segunda parte é de autoria do próprio padre Dionysio, em que faz uma longa argumentação sobre os fundamentos lógicos e teológicos da doutrina espírita, numa tentativa de desconstruir seus estatutos de cientificismo, de religião e, por conseguinte, de cristianismo.

Apesar de frutífera, a segunda parte do livro não será utilizada para efeitos desta análise. Focar-se-á nas argumentações do padre Dubois contra o jornal espírita, que são apresentadas na primeira parte do livro, esboçando-se um cenário religioso de debates e analisando a estrutura do discurso presente nos textos dos três artigos do clérigo barnabita “polemista”.

O padre Florencio Dubois, segundo informações de Dionysio J. Algarvio, era ex-soldado, capelão-padioleiro na I Guerra Mundial, conhecido por sua capacidade de discutir a apologética católica. Não à toa, fora convidado pela Igreja Católica do Maranhão para confrontar os pastores protestantes da capital. Mas foram os ataques à Igreja proferidos no jornal espírita que o motivou a publicar três artigos em resposta às investidas espíritas. Em “Os Três Compadres”, desconstruía as pretensões ao cientificismo e à religião do espiritismo; em “Com Uma Cajadada...”, respondia às acusações contra a Igreja feita pelos espíritas e novamente tocava no assunto do cientificismo kardecista; e em “Ponto Final”, utilizou-se de textos de terceiros para fundamentar seus outrora expostos argumentos contra o espiritismo.

#### 4.5 *Os três compadres*

“Três compadres surgiram ultimamente em defesa do espiritismo: o primeiro veio com pedidos à polícia, o segundo com descompolinas e o terceiro com homilias.”<sup>307</sup>

O texto do padre Dubois começava expondo a figura dos três espíritas, a quem ele chamava coletivamente de “três compadres”. De início, não citava os nomes do primeiro nem do segundo, apontando apenas suas profissões, sendo um militar e outro juiz. Contudo, adiante, em outros capítulos do livro, a identidade do “juiz imparcial”, como apelidava o padre Dubois, seria revelada: Corrêa de Araújo, juiz, com atividades sediadas na cidade de Pedreiras, que, segundo o padre Algarvio, respaldado por um artigo do próprio Corrêa de Araújo, nomeado “A Aliança Espírita Teosófica Cristã”, poderia ser um teosofista também.

Do terceiro, citava diretamente sua assinatura nos artigos do jornal espírita: *Benedicto de Vasconcellos*. O mesmo publicaria artigos em um jornal espírita de 1937, intitulado *Evolução*, e anteriormente no jornal *Riso D’Alma*, de 1911, e no periódico *Pegureiro da Fé*, de 1913.

Sim, o primeiro bradou aqui d’El-Rei contra os médiuns vulgares, pajés e curandeiros sem preparo, que incomodam defuntos numa concorrência desleal aos médiuns de beca e borla, de anel e pergaminho. Contra os evocadores, baratos, os espíritos de alto coturno reclamam o chanfalho da milícia e os percevejos do xadrez, ao passo que se julgam com direitos aos beijos do governo e afagos da sociedade. A conclusão é que em vez de ir ao Chalet do Espaço, o público deve demandar certo gabinete mediúnico doutoral, onde será escorchado por gente mais limpa.<sup>308</sup>

Aqui a citação ao alto coturno era uma referência direta aos trajes dos militares, muito ligados a inserção do espiritismo tanto no Maranhão, quanto no Brasil. O mesmo marechal Ewerton Quadros, de origem maranhense, anteriormente citado, foi um dos membros fundadores da Federação Espírita Brasileira e seu primeiro presidente. Sarcástico, o padre Dubois não perdia a chance de alfinetar os espíritas kardecistas, utilizando-se de diversos discursos em um único parágrafo. Primeiro, apontava exatamente a influência que a doutrina francesa possuía nos meios militares e do governo, de onde certa parte de seus adeptos provinham.

Segundo, referia-se à aproximação do espiritismo às práticas de curandeirismo e de outros espiritualismos, vistas pelos espíritas kardecistas como mais baixas, mais atrasadas, por

---

<sup>307</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; p. 15.

<sup>308</sup> ALGARVIO, Dyonisio J; loc. cit.

vezes charlatães, e por isso carentes de uma maior fiscalização do governo. Ora, isso se dava devido ao Código Penal de 1890, que, em seu artigo 157, explicitava a criminalização do espiritismo, curandeirismo, cartomancia e outras práticas entendidas como problemas de saúde pública, e passíveis de prisão.

Art. 157. 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 1º 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 a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na de 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 responsabilidade deles.

Esse mesmo Código Penal de 1890 fora responsável por categorizar, de maneira mais oficial, uma vez que correspondia à fala da Lei, “espiritismo” como um termo genérico para práticas espiritualistas no Brasil, e não somente para a doutrina kardecista de onde se originara. De tal modo, sua criminalização forçou os espíritas a adotarem cada vez mais as facetas de religião e cada vez menos as práticas terapêuticas, que foram responsáveis em grande parte por sua popularização, especialmente entre os setores menos letrados da sociedade.

A referência à “gente mais limpa” refletia o discurso de uma sociedade que considerava como espiritismos tanto as práticas afro-espiritualistas quanto o kardecismo francês, mas compreendia este como um entendimento evoluído e civilizado e aquelas como costumes de gente ignorante, inculta, sem o devido preparo intelectual para lidar com as verdades racionalizadas sobre o mundo espiritual. Citação a isso podia ser lida em outro artigo, no Pegureiro da Fé de 15 de fevereiro de 1913, em que o já citado Benedicto de Vasconcellos se referia às práticas espiritualistas, por ele, consideradas menores:

Para S. S. tudo é levado à conta do espiritismo, crença espiritualista por excelência: feitiçarias, quiromancia, explorações de toda espécie, mesinheiros, curandeiros, amarradores, etc.

Longe de mim duvidar da boa-fé de quem quer seja!

Permita-se-me, porém dizer, que o espiritismo não é nada disto e é cousa bem diversa desta.

E não de desculpar a irreverência: há nestas cousas mais catolicismo do que espiritismo.

Quem escreve estas linhas já teve ocasião de processar um curandeiro e um feiticeiro. Sabem o que foi encontrado nas mãos desses infelizes?

Um deles, para suas *mandingas*, usava de um Santo Antônio de pau, ridículo e sujo, com uns *bentinhos*, rosários, ossos, cabelos, etc. O outro não era menos amigo da

Egreja [sic] e das cousas do culto: e se lhes fossem falar a ambos – do espiritismo, ficariam boquiabertos na ignorância do que fosse tal.<sup>309</sup>

Continuando sua argumentação, o padre Dubois respondia às críticas do segundo espírita, Corrêa de Araújo, a quem ele se referia como “juiz imparcial” – numa redundância irônica talvez – acerca de acusações contra a Igreja, de perseguir intelectuais, e sua tentativa de demonstrar o melhor alinhamento do espiritismo aos avanços da ciência. O padre Dubois aproveitava para desconstruir esse pretensão científicismo da doutrina espírita, bem como deslegitimá-lo enquanto uma religião cristã.

O segundo compadre parece ter sangue de jararaca. Veio todo assanhado. Dos padres só sabe que são hipócritas e intolerantes e que assaram Giordano Bruno. Porque tanta ira do *juiz imparcial*? Acaso não vieram do Além os carrascos do herói itálico? Se, como doutrina Kardec, não temos Eu, se somos títeres movidos por quem se reencarnou em nós, é claro que Giordano Bruno alojava no arcabouço um espírito merecedor da fogueira, e que os algozes eram atuados por defuntos queimadores. Se o mediunismo não é ciência, prossegue o *juiz imparcial*, tampouco é ciência o catolicismo. Até aqui morreu o Neves! O cristianismo veio da revelação. A ciência forma-se com os dados da experiência. A religião e o saber positivo nascem, pois, em berços mui diferentes. O espiritismo, esse, coitado, não tem pai nem mãe: é filho das ervas, porque nem a Revelação o gerou, nem a Ciência o que perfiar.<sup>310</sup>

O argumento final remetia a um discurso do fim do século XIX que buscava criar campos de ação distintos para os conceitos de ciência e religião, com o objetivo de manter a legitimidade de um diante do outro<sup>311</sup>. Assim, se reproduzia constantemente que ciência e religião diziam respeito a coisas diferentes, e que não podiam ou não deviam ou não tinham legitimidade de infringir o campo de estudo um do outro. Harrison aponta que o conflito, ou o mito do conflito contínuo entre ciência e religião, surgiu de um esforço de promover politicamente a ciência<sup>312</sup>.

Herbert Spencer, o evolucionista que cunhou a frase “a sobrevivência do mais apto” considerou artificial a classificação vitoriana das ciências, especialmente a separação de ciência e arte e de ciência e senso comum (SPENCER, 1854: 152-59; YEO, 1993: 49 e ss). Mas tais dúvidas não subsistiram. Antes do fim do século, havia um entendimento quase universal, talvez tácito, de que o termo “ciência” excluía a estética, a ética e a Teologia.<sup>313</sup>

<sup>309</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 1, n. 9, pp. 12-13.

<sup>310</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; pp. 15-16.

<sup>311</sup> HARRISON, Peter. ““Ciência” e “Religião”: construindo os limites.” *Revista de Estudos da Religião*, 2007: 1-33; pp. 7-8

<sup>312</sup> *Ibid.*; p. 7

<sup>313</sup> *Ibid.*; p. 8.

Apesar das resistências de alguns intelectuais – e podemos incluir mesmo os espíritas, ou no mínimo Rivail – em considerar substancial uma separação entre ciência e religião, sobreviveu o discurso reproduzido fielmente pelo padre Dubois de que enquanto aquela se concretizava a partir dos dados da experiência, esta nascia da revelação divina. “A religião e o saber positivo nascem, pois, em berços mui diferentes.”<sup>314</sup>

Mas o Padre Dubois guardava seus argumentos mais incisivos para o terceiro espírita, vulgo Benedicto de Vasconcellos, cujo nome o clérigo fazia questão de citar diretamente, diferente dos outros dois. De certo modo, usava o discurso de Benedicto de Vasconcellos para repetir e ampliar seus já citados argumentos: de que o espiritismo é uma falsa ciência e uma falsa religião.

Todo sermoneador, com uma literaturazinha de ver a Deus, veio o terceiro compadre, talento que descobre mediunistas até na lua, mas só quando esta anda porque no quarto minguante faltariam acomodações para tantos sequazes de Rivail.

Diz B. Vasconcellos que nos Estados Unidos florescem milhões de espíritas, que na Alemanha as crianças chupam mamadeiras cheias de água fluida, que na Itália o papa é kardecista, e que na França até os gatos miam pela terceira Revelação.

[...].

A realidade é outra. Em 1920, a Faculdade da Bahia propunha como tese aos doutorandos a identidade do médium e do histero-epiléptico. Há bem pouco, em *l'Illustration* o doutor Geley reconhecia que os fenômenos ocultos carecem ainda de demonstração. Dias depois, Carlos Richet escrevia no *Excelsior* que o resultado da metapsíquica era nulo. Eça de Queiroz notou que as obras espíritas “versam sobre nada... sobre uma possibilidade, sob uma nuvem que talvez esconda Juno, ou antes Psyché”. (Notas contemporâneas – p. 281).<sup>315</sup>

O padre Dubois, então, fazia uso de um discurso típico da sociedade racionalista/cientificista que se configurava no início do século XX: o uso da fala de cientistas como prova da veracidade de argumentação. O mesmo discurso era – ainda é – repetido exaustivamente pelos espíritas para, um: comprovar a legitimidade da doutrina espírita através do discurso de verdade recorrente, o da ciência; dois: demonstrar o alinhamento das concepções espíritas com as “ideias avançadas do século”, coisa que o catolicismo, baluarte do conservadorismo e da oposição ao cientificismo não era.

O jornal espírita *Pegureiro da Fé* trazia, no frontispício de sua página de abertura, sempre os testemunhos de alguns sábios da ciência adeptos do espiritismo como comprovação de sua verdade. Grupos de intelectuais, provocados pelos fenômenos mediúnicos propagados pelo espiritismo e outras práticas espiritualistas, colocavam à prova da experimentação as ditas

---

<sup>314</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; p. 16.

<sup>315</sup> *Ibid.*; pp. 16-18.

manifestações dos espíritos. Teorias para explicá-las não faltavam. De fraude ao magnetismo animal, que presumia-se ser alterações no campo magnético provocadas pelas próprias pessoas envolvidas, muitos não corroboravam a verdade do espiritismo.

Contudo, havia aqueles que, convencidos dos fenômenos como produtos dos espíritos, davam crédito à doutrina kardecista, ou pelo menos ao fato da ação dos espíritos no mundo material. Alguns destes eram figuras de renome na comunidade científica – outros inclusive perderam este renome por se associarem a tais práticas – e seu aval foi cotidianamente utilizado como elemento legitimador da doutrina, como arma contra os detratores do espiritismo; pois, se o kardecismo recebia o parecer do discurso de certos nomes da ciência, o mesmo não podia alegar o catolicismo, duramente criticado pela postura anticlerical e antirreligiosa do pensamento das Luzes.

Foucault<sup>316</sup> explica que o uso do nome de um autor, durante a Idade Média, era um indicador de verdade, como se o texto recebesse de seu autor a validade que merecesse não pelo conteúdo em si, mas pela referência intelectual que o nome do autor que assinava produzia. Uma forma de estabelecer uma autenticação de verdade através do capital intelectual do nome utilizado.

Este tipo de argumentação recebe até mesmo um nome específico, *argumentum ad verencundiam* ou *argumentum magister dixit*, expressões em latim que significam apelo à autoridade ou argumento de autoridade. Trata-se de uma falácia lógica baseada na palavra ou na reputação de alguma autoridade com capital simbólico a fim de validar um argumento.

O frontispício do jornal Pegureiro da Fé trazia citações de Victor Hugo, Frederic Myers, William Crookes, Cromwell Warley e Cesare Lombroso. Quase todos identificados, com exceção de Hugo e Lombroso, como pertencentes à Sociedade Real de Londres, associação científica de renome. Com a referência de nomes com tal cabedal intelectual, esperava-se demonstrar a veracidade da cientificidade e da racionalidade espírita.

Desviar a atenção a que tem direito o Espiritismo é desviar a atenção da verdade.  
*Victor Hugo.*

Pelas minhas experiências convenci-me de que os pretendidos mortos se podem comunicar conosco e penso que para o futuro, eles poderão fazê-lo de um modo mais completo. Graças a essa nova ciência os nossos amados mortos sairão do túmulo.

*Professor Meyers. Da Sociedade Real de Londres.*

O Espiritismo está cientificamente demonstrado.

*W. Crookes. Da Sociedade Real de Londres.*

No antigo e novo mundo não conheço exemplo de um homem, que tendo estudado com cuidado os fenômenos espíritas, não se tenha rendido a evidência.

---

<sup>316</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014; p. 27-28

*Eng. ° C. Warley. Da Sociedade Real de Londres.*

Sinto-me envergonhado e pesaroso de ter combatido com tanta insistência a possibilidade dos fatos espíritas.

*Cezar Lombroso.*<sup>317</sup>

Na edição 191 de Pacotilha de 1886, o pseudônimo Raul escreveu numa publicação a pedido:

Toda Londres hoje quase que é espírita, o espiritismo tem causado a admiração dos sábios ingleses! Spencer é hoje um grande espírita!

W. Cruicks [sic] um espírita!

Toda a sociedade dileta de Londres é hoje espírita!

Em Londres, Boston & [sic] já o viajante admira lindos templos espíritas e uma deles, dádiva do grande Sr. Dr. Ayer à enorme sociedade espírita de Paris!

Camillo Flamarion! com a sua eloquência divina, com o seu talento superior, grita do centro da cidade mais civilizada do mundo, da formosa Paris: – *O espiritismo é uma verdade incontestável! Pasmem diante da grande ciência, da qual só ainda conheceis o b... abá!* Que sabedoria encerram estas palavras!

New-York, a metrópole da civilização da América, acaba de ser enriquecida com mais um templo espírita, mandado construir por um dos herdeiros do milionário Wanderbilt, falecido acerca de 8 meses!

De seu centro saem inúmeros jornais espíritas!

A Alemanha está passando por uma transformação! O espiritismo está causando pasmo a seus sábios! E assim em todos os países civilizados está se operando a mesma causa acerca do espiritismo! As manifestações são gerais!<sup>318</sup>

Negar o espiritismo seria equivalente a negar a palavra destes homens de capital intelectual inquestionável. Ter o testemunho e a aceitação de nomes da ciência era ter um aval que religiões, como o catolicismo, não tinham. Era também uma forma de resposta às acusações da própria ciência acerca da falsidade do espiritismo.

Em seu livro “O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo”, o padre Dyonisio J. Algarvio verificava que um dos principais argumentos utilizados pelos espíritas era justamente essa prática de citação a nomes de expoentes intelectuais que atestavam a validade e a veracidade do espiritismo. O padre negava tal artifício citando cientistas e pensadores que desmentiam e desacreditavam as ideias espíritas.

O uso da validação de intelectuais da ciência talvez não fosse nenhum diferencial grande para uma teoria científica, ainda que essencial; ela poderia se validar por uma argumentação consistente com o método científico. Contudo, para uma ideia religiosa, em uma época em que o saber científico desacreditava o saber da religião, esses testemunhos constituíam um

---

<sup>317</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914. Grifo do autor.

<sup>318</sup> PACOTILHA. São Luís, MA, 1886; a. 4, n. 191, p. 3.

argumento de legitimação forte; exatamente o tipo de ferramenta discursiva que o espiritismo, em sua tentativa de mediação entre ciência e religião, precisava.

“Depois, as manifestações dos espíritos são comprovados [sic] pelo testemunho de sábios da estatura de *Cezar Lombroso*, *William Crochês* [sic], *Warle*, *Wallace*, *Aksac*[kof], *Gabriel Delanne*, ect. [sic].”<sup>319</sup>

A ciência espírita buscava trazer para o campo religioso a formatação do rigor científico, trabalhando o campo espiritual a partir de noções calcadas nas ciências naturais da época: matéria protoplásmica, magnetismo, sintonias energéticas, entre outros conceitos que pretendiam manter esse diálogo entre religião e ciência.

“O Espiritismo está cientificamente demonstrado.”<sup>320</sup> A afirmação de William Crookes, impressa nas capas do *Pegureiro da Fé*, era a premissa básica para o espírita definir sua doutrina como superior às outras, pois o espiritismo se concebia racional. Para os adeptos do espiritismo kardequiano, o cientificismo pretendido de sua doutrina seria o grande diferencial, a maior característica que o distinguiria e defini-lo-ia diante de outras crenças religiosas e concepções. Codificado numa época em que os valores da ciência positivista eram determinantes para a legitimidade de um saber, e a fé puramente religiosa, malvista como uma concepção atrasada; o espiritismo tentava se legitimar através de sua mediação entre religião e ciência, fé e racionalismo. O estudo espírita pretendia explicar sob a óptica cientificista do experimentalismo e da razão todos os ditos mistérios da fé, desmistificando-os, desencantando-os, tornando o sobrenatural natural.

“Assim como *conhecemos* a matéria inorgânica e matéria orgânica podemos, igualmente, *conceber* a matéria espiritual (perispírito ou corpo astral) e o espírito, como *conhecemos* a matéria sólida, líquida, gasosa e radiante, como *concebemos* o éter etc.”<sup>321</sup>

Diante da repetição constante desse discurso de afirmação com base no aval de intelectuais, padre Dubois usava do mesmo artifício de retórica para contrapor o discurso de Benedicto de Vasconcellos, citando cientistas e intelectuais com capital simbólico, intencionado invalidar os argumentos do jornalista espírita. Neste primeiro capítulo, suas referências eram econômicas, vagas até, se comparadas aos outros segmentos do livro<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914; a. 2, n. 1, p. 4. Grifo do autor.

<sup>320</sup> Ibid.; passim.

<sup>321</sup> Ibid.; a. 2, n. 1, p. 4. Grifo do autor.

<sup>322</sup> Em seu segundo artigo, “Como uma cajadada...”, o Padre Dubois rebate o status de gênios e sábios citados por Benedicto de Vasconcellos, citando fatos de charlatanismo e equívocos envolvendo-os, bem como outros intelectuais que replicaram suas afirmações, fazendo bem mais citações que neste seu primeiro artigo.

Ladinamente o mediunismo inclui entre os seus patrocinadores mais de um doutor que admitindo embora uma ou outra materialização, está a mil léguas de atribuí-la a um desencarnado. Mesmo para as notabilidades que acreditam em fenômenos ocultos, a explicação espírita é uma caraminhola, boa nos mais papalvos.

O terceiro compadre vale-se, por exemplo, de Gustavo Le Bom e de Maxwell. Ora, nas páginas que precedem a citação feita por B. Vasconcellos, Le Bom reduz a nada as patranhas espiriteiras e narra o seu repto aos médiuns levitadores que se acovardaram, apesar da isca de dois mil francos. Quanto a Maxwell, se é certo que este estudioso crê na mór parte dos fatos mediúnicos, não menos certo é que se recusa ver neles a interferência dos mortos.<sup>323</sup>

E alertava aos espíritas a seguir:

“Antes de se orgulhar dos seus padrinhos, conviria que o kardecismo lhes perguntasse se o querem como afilhado.”<sup>324</sup>

Padre Dubois continuava sua ácida crítica à bandeira kardecista levantada por Benedicto de Vasconcellos, deixando para o final de sua argumentação o campo de sua própria doutrina: a religião. O espiritismo buscou construir, em seus primórdios, uma identidade de conciliação entre os conceitos de ciência e de religião. Sendo um pouco mais específico, entre as concepções de cientificismo e cristianismo. Após o já referido Código Penal de 1890, alguns grupos espíritas, comumente chamados de “místico”, se utilizaram do direito à liberdade de culto presente na Constituição republicana para descriminalizar suas práticas, atreladas pelo Código Penal a terapias medicinais ilícitas.

Assim, percebe-se um esforço por parte desses grupos, em especial daqueles afiliados à FEB, em caracterizar o espiritismo kardecista como uma religião alicerçada em preceitos científicos, mas ainda uma religião, escudando-se, desta maneira, na liberdade de culto garantida pela Constituição.

Utilizando, em especial, o “Evangelho Segundo o Espiritismo” e as obras de Roustaing<sup>325</sup>, os espíritas reivindicaram um discurso cristianizador, evocando os ensinamentos do “Mártir do Gólgota” como preceitos em sintonia com os ensinamentos preconizados pelos Espíritos a Denizard Rivail.

Percebe-se que este discurso cristianizador perpassava os mais diversos grupos maranhenses, mesmo em períodos espaçados. Lê-se no jornal *Riso D’Alma* de 1911:

---

<sup>323</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; p. 18.

<sup>324</sup> ALGARVIO, Dyonisio J; loc. cit.

<sup>325</sup> ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010; pp. 219-229.

“Porque o espiritismo, que outra cousa não é senão o cristianismo de Jesus, hoje deturpado pelos homens, não teme confronto nem tão pouco se arreceia do estudo ou exame que se lhe pretenda fazer [...]”.<sup>326</sup>

Mesmo numa edição de 1886 do jornal A Luz, seu editorial de abertura já afirmava:

“A Luz, penetrando no santuário augusto da imprensa livre tem por fim derramar por entre as massas os subidos ensinamentos do Mártir do Gólgota, acomodados as ideias adiantadas do século, em que vivemos, e de conformidade com os dados positivos das ciências modernas.”<sup>327</sup>

Assim, diante de uma reivindicação tão difundida no meio espírita de um estatuto não só de religioso, mas também de cristão para o espiritismo, padre Dubois argumentaria ao final de seu artigo “Os Três Compadres”:

Outra cantiga tocada no realejo do terceiro compadre: os espíritas são os primeiros cristãos da atualidade; [...].

Outros tantos chavões são os ditirambos de B. Vasconcellos em louvor do espiritismo cristão. Esta verbiagem metida a sebo não passa de um vulgar exercício de retórica. O nosso tempo não se contenta mais de fraseados grandiloquentes: quer fatos e argumentos, e não vocábulos catitas.

Longe de ser religioso, o espiritismo é: *antibíblico*, por desobedecer ao Deuteronômio (XVIII-10) que proíbe evocar os mortos; *antiespiritualista*, porque rebaixa a alma a um requinte de matéria refinada; *anticristão*, porquanto tem o descoco de negar a divindade de Cristo, a quem avilta ao ponto de proclamá-lo um médium; *anticatólico*, porque repudia os sacramentos, o Purgatório, o culto da Virgem e dos Santos, os mistérios da Santíssima Trindade e da Encarnação [sic]; *anticlerical*, porque escabria contra a Igreja e os padres, de que gosta como de maribondo na ponta do nariz; *antimoral*, porque nega o livre-arbítrio, única fonte de responsabilidade.<sup>328</sup>

Esta desconstrução do espiritismo enquanto ciência, como fraude, enquanto religião, como satânico e antirreligioso, e enquanto ambos, como prática psicopatológica, é diametralmente oposta ao processo de construção e afirmação identitária do espiritismo. Representa, em seu âmago discursivo, uma disputa por legitimidade do sagrado entre identidades religiosas que, ao construírem a si mesmas, o faziam através da invalidação dos pontos fundamentais de identificação do outro.

Um processo de construção de identidade relacional, fundamentado na afirmação de si para e através da negação do outro, enquanto sombras arquetípicas, modelos em auto exclusão.

<sup>326</sup> RISO D'ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911; a. 1, n. 1, p. 1.

<sup>327</sup> A LUZ: órgão do Club Spirita Redempção. São Luís, MA, 1886; a. 1, n. 1, p. 1.

<sup>328</sup> ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923; pp. 18-20.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espiritismo é uma doutrina espiritualista sintetizada por Allan Kardec em meados do século XIX. Desde sua introdução no Brasil, trazida por imigrantes franceses, tem apresentado aspectos curiosos no cenário religioso brasileiro. Apesar de seu processo de institucionalização enquanto doutrina religiosa, grande parte de seus adeptos não o adota como religião professada, preferindo ainda se assumir como “católicos”, por vezes “não-praticantes”, e apontar o espiritismo como um conjunto de conceitos que norteiam sua religiosidade. Concepções como “reencarnação”, “mediunidade” e “espíritos obsessores” passaram a compor um vocabulário do sagrado pertencente não só a espíritas autoproclamados como também aos ditos católicos simpatizantes, ainda que a apologética católica se opusesse a elas.

A constituição do espiritismo, e sua relação com o catolicismo e outras instituições, tem sido abordada através de pesquisas como os trabalhos de Emerson Giumbelli, Jacqueline Stoll, Célia da Graça Arribas, Mary Del Pryore, Marion Aubrée, François Laplantine, entre outros. As leituras acerca do espiritismo são distintas, mas de modo geral podem ser englobadas basicamente em duas grandes vertentes: uma que entende o espiritismo brasileiro enquanto uma deturpação da corrente original francesa e outra que busca nas diferenças entre os dois um processo histórico de construção social.

“Espiritismo” é criado, enquanto palavra, para designar o conjunto de doutrinas sistematizadas por Allan Kardec. Segundo as próprias palavras deste, “para as coisas novas necessitam-se de palavras novas, assim o quer a clareza da linguagem para evitar confusão inseparável do sentido múltiplo dos mesmos vocábulos.”<sup>329</sup> No entanto, seu uso social o tornou polissêmico. Como bem cita Emerson Giumbelli, “pretender falar de ‘espiritismo’ no Brasil implica imediatamente colocar-se sobre um terreno minado de ambiguidades, imprecisões e, sobretudo, de polissemias.”<sup>330</sup>

Ao analisar-se a formação da palavra “espiritismo” em sua especificação semântica diante do dito “espiritualismo moderno”, movimento maior e anterior que englobava todo um conjunto de práticas de evocações dos mortos constituído no âmbito do ocidente oitocentista, percebe-se sua constituição como uma intenção de especialidade dentro do espiritualismo moderno, por parte de seu criador Hippolyte Léon Denizard Rivail, também conhecido por Allan Kardec. Contudo, chegou-se a um movimento contrário, de ampliação e generalização da

---

<sup>329</sup> KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009; p. 7.

<sup>330</sup> GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais.” *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2 (USP), 1997: 31-82; p. 32.

significação do termo, que tomou a proporção de referenciar toda e qualquer prática de evocação e comunicação com espíritos.

A amplitude de significados da palavra ‘espiritismo’ no Brasil abrangeu uma classe variada de crenças e práticas: umbanda, candomblé, macumba, kardecismo, mesa branca, espiritismo receitista, curandeirismo, cartomancia, quiromancia, pais e mães de santo, orixás, cabocos, pretos velhos, tendas indígenas, homeopatia, mediunismo, cirurgias espirituais, psicografias, rosa cruz, metempsicose, parapsicologia, entre toda uma variedade de denominações que abordam a figura do duplo e sua influência no mundo material.

Desta maneira, o termo tendeu a alcançar o status de conceito ao agregar em seu corpo semântico uma ampla variedade de práticas e crenças que atribuíam à entidade do duplo uma autonomia pós-morte sobrenatural no mundo material. Como conceito, sua polissemia carregava em si um contexto de conflito social gerado pela apropriação da palavra por diferentes segmentos religiosos, bem como sua ressignificação que atendia a uma deslegitimação das práticas ditas kardecistas.

Sua introdução no Código Penal de 1890, não como uma designação específica de uma doutrina, mas como termo genérico para representar uma amplitude de práticas ligadas a espiritualidade, espíritos, comunicação com mortos e adivinhação, bem como práticas terapêuticas alternativas à medicina oficial, apresentava-se enquanto uma perspectiva de construção do termo como conceito.

Em paralelo, o kardecismo, a faceta espírita herdeira da doutrina de Denizard Rivail, buscava sua delimitação diante de tantas práticas englobadas na mesma palavra, em um processo de purificação da fé que visava a construir uma identidade oficial, pura e definitiva do espiritismo, estabelecendo fronteiras claras entre o verdadeiro e o falso espírita. Processo que foi acompanhado da criação de instituições federativas, cujo objetivo era unificar os vários grupos espíritas, estabelecendo uma linha de identificação que pudesse ser seguida e limites que devessem ser respeitados.

O espiritismo se fundamentava como uma síntese entre os conceitos de ciência e de religião, entendidos, tal qual se formulou suas significações no século XIX, enquanto antíteses e reciprocamente excludentes. A partir da compreensão de que ciência e religião se constituíram como produtos do oitocentos, por isso mesmo históricos, e que sua oposição semântica fora construída no âmbito de sua fabricação conceitual – ciência e religião eram imbricadas no contexto da filosofia natural e não se formatavam enquanto conceitos opostos – foi possível decorrer daí que o espiritismo compunha não só uma síntese entre ciência e religião, mas uma

síntese dos próprios anseios do século XIX, enquanto cristalização de uma noção cristianizada de religião e positivista de ciência.

O espiritismo buscou construir, em seus primórdios, uma identidade de conciliação entre os conceitos de ciência e religião. Sendo um pouco mais específico, entre as concepções de cientificismo e cristianismo. Após o já referido Código Penal de 1890, observou-se a tentativa de alguns grupos espíritas, comumente chamados de “místico”, de se utilizarem da liberdade de culto presente na Constituição republicana para descriminalizar suas práticas, atreladas pelo Código Penal a terapias medicinais ilícitas.

Assim, percebeu-se um esforço por parte desses grupos, em especial daqueles afiliados à FEB, em caracterizar o espiritismo kardecista como uma religião alicerçada em preceitos científicos, mas ainda uma religião, escudando-se, desta maneira, na liberdade de culto garantida pela Constituição.

Partindo destes pressupostos, foi possível perceber que a identidade espírita oscilava entre um caráter mais cientificizado e um mais religioso. Esta indefinição era percebida desde os escritos de Rivail, tomados como obras básicas do espiritismo, até sua formatação no cenário religioso brasileiro, onde adquiriu caráter de conflito ideológico. A grande maioria das análises acadêmicas, sobre a construção da identidade espírita no Brasil, concordam em perceber uma disputa discursiva entre um grupo alinhado a uma visão mais mística, religiosa, da doutrina em contraponto a aqueles que defendiam o viés científico, ou pretensamente científico, do espiritismo.

Contudo, fugindo de uma análise genética, que buscasse uma forma ideal original do espiritismo em oposição a uma forma desviante, o que se propôs nesta análise foi entender que, apesar da hegemonia ideológica de um espiritismo religioso entre os adeptos da doutrina no Brasil, não se deixou de falar em ciência, ou melhor, de ciência espírita. A cientificidade se constituiu como um elemento legitimador no discurso espírita, mesmo entre aqueles defendiam uma óptica mais religiosa. Uma ferramenta discursiva nas disputas pelo controle do mercado ideológico do sagrado, seja para se impor diante de outras práticas categorizadas como espiritismo, os “falsos” e “baixos” espiritismos, seja para se legitimar diante das investidas do clero católico.

O que se propôs foi perceber como as relações que se deram entre o clero e os partidários do espiritismo se configuraram como disputas por reconhecimento, por legitimidade de sua crença, o que, no caso, presumia a deslegitimação do outro. Tanto católico quanto espírita necessitavam no momento de um reconhecimento de sua fé como verdadeira; o primeiro, pois

a Igreja passava por “transformações no sentido de fortalecimento de sua rede institucional e de um reforço de depuração da fé dos devotos”<sup>331</sup>, numa tentativa de livrar o catolicismo das práticas que o desvirtuaram em terras brasileiras, sendo o espiritismo um especial exemplo desse tipo de prática, com a estreita relação feita, no Brasil, entre essas crenças num só conjunto de práticas; o segundo, pois a cientificidade tão pretendida pelos espíritas à sua doutrina é a mesma cientificidade negada pelo ultramontanismo de Pio IX, a noção de progresso, de modernidade. O espiritismo balançava a bandeira de um anticatolicismo, opondo-se sistematicamente à Igreja, considerando-a dogmática e atrasada, enquanto que a doutrina espírita se portava como o natural avanço tanto científico quanto religioso do pensamento humano, ao tentar aliar razão e fé, ciência e religião, em seu corpo doutrinário.

A partir desse quadro, percebeu-se o esforço por parte do clero maranhense em desacreditar os grupos espíritas que se formavam no Maranhão no final do século XIX. A propagação crescente da doutrina kardecista, muitas vezes sob a forma de práticas terapêuticas, o que atraía também alguns católicos, preocupava a Igreja no sentido de afirmar sua legitimidade como crença verdadeira e dominante perante a população, e avançar o projeto de purificação da fé dos devotos católicos, enxertada de diversas práticas ilícitas ao fiel, principalmente por afirmar uma posição anticlerical.

Os resultados, então encontrados, permitiram propor a ideia de que os conceitos de ciência e religião eram sim utilizados tanto pelo espiritismo como pela Igreja Católica como elementos legitimadores de suas crenças. A ambivalências desses conceitos, a generalidade característica da construção conceitual e a ainda disforme identidade espírita permitiam um sem número de usos desses conceitos para legitimar ou denegrir a doutrina kardecista.

Outro ponto a ser pensado é a amplitude da recepção do discurso da imprensa nos meios religiosos. A variedade de títulos espíritas, entretanto efêmeros, em contraponto aos poucos títulos católicos, contudo mais duradouros, representavam uma fragmentação institucional que os primeiros passavam, ainda em seus momentos de sistematização e institucionalização, que se cristalizaria, no Maranhão, somente na década de 1950, com a ascensão da FEMAR, Federação Espírita Maranhense, ligada à FEB, Federação Espírita Brasileira, posterior ao período estudado.

A construção das representações sobre ciência e religião no escopo dos livros básicos da doutrina espírita aparentava demonstrar uma relativa graduação: no primeiro livro lançado,

---

<sup>331</sup> GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; p. 61.

o “Livro dos Espíritos”, Rivail fazia uma clara distinção entre espiritismo e ciência, colocando esta última de fora da alçada do estudo dos fenômenos aos quais o espiritismo se dispunha a explicar. No “Livro dos Espíritos”, Rivail definia o espiritismo nem como religião, nem como ciência: a ciência seria diversa do espiritismo, pois este tinha seu próprio objeto de estudo que não seria da alçada científica; a religião estaria ligada ao sobrenatural e ao maravilhoso, o espiritismo entendia o sobrenatural como natural.

Entretanto, o discurso espírita alterar-se-ia aos poucos, construindo a famosa alcunha de conciliação entre ciência, religião e filosofia, que definia o espiritismo. Este aspecto de conciliação não aparecia ou não mostrava claro no “Livro dos Espíritos”, obra basilar do espiritismo. O espiritismo era tratado como algo novo, que veio para estudar aspectos do mundo que a ciência não conseguia explicar e interpretar corretamente, e que a religião apresentava noções equivocadamente construídas a partir de uma “fé cega”, o tipo de fé que o espiritismo buscava superar através de sua “fé raciocinada”, de suas conclusões “cientificamente religiosas”.

## REFERÊNCIAS

- PEGUREIRO DA FÉ: órgão da União Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1913-1914.
- PACOTILHA. São Luís, MA, 1881-1915.
- O SEMEADOR: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1933.
- O PHAROL: órgão do Grupo Espírita Ismael. São Luís, MA, 1931-1934.
- O PAIZ: órgão especial do comércio. São Luís, MA, 1864-1879.
- O ECO D'ALÉM-TÚMULO: Monitor do espiritismo no Brasil. BA, 1869.
- O CHRISTIANISMO: semanario religioso. São Luís, MA, 1854.
- EVOLUÇÃO: órgão da União Federativa Espiritualista Maranhense. São Luís, MA, 1937.
- CIVILIZAÇÃO: periódico hebdomadário, órgão dos interesses católicos. São Luís, MA, 1887-1889.
- A LUZ: órgão do Club Spirita Redempção. São Luís, MA, 1886.
- A LUZ: órgão da Juventude Espírita Maranhense. São Luís, MA, 1948.
- RISO D'ALMA: órgão de propaganda espírita. São Luís, MA, 1911.
- AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoriada história*. . Bauru, SP: Edusc, 2007.
- ALGARVIO, Dyonisio J. *O Espiritismo Nada Tem de Espiritismo*. MA: Tipogravura Teixeira, 1923.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 2015.
- . *Temas de filosofia*. São Paulo: Moderna, 1998.
- ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Teorema, 1989.
- ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010.
- ARRIBAS, Célia da Graça. “Uma sociologia histórica do espiritismo.” *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, 2001: 1-15.
- ASAD, Talal. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. São Paulo, 2010.
- AUBRÉE, Marion, e François LAPLANTINE. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009.
- AZEVEDO, Cristiane A. de. *A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare*. 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *Um Caso de Sobrevivência: Os Redentoristas e a Festa de São Benedito em Aparecida (1894 – 1922)*. São Paulo: USP, 2000.
- CAMURÇA, Marcelo. “O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sâmsara e o Evolucionismo Positivista.” *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 3, n. 1, 2000: 95-109.
- CARRARA, Orson Peter. “Conduzir treinamentos ao interior ou trazê-los à Capital é um enorme desafio”. 22 de 09 de 2013. <http://www.oconsolador.com.br/ano7/330/entrevista.html> (acesso em 06 de 08 de 2017).
- CARVALHO NETTO, Carlos Alberto de. *Espiritismo, Verdades e Ciência: aspectos históricos da identidade espírita no Maranhão (1881-1937)*. São Luís, MA: UFMA, 2013.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.
- . *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1996.
- ciência. s.d. <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=ciencia> (acesso em 01 de 04 de 2017).
- CORDEIRO, Tiago. “Uma religião bem brasileira.” *Aventuras na História*, nº 132 (julho 2014): 26-35.
- COSTA, Celma Laurinda Freitas. *A noção de ciência e educação no espiritismo*. Goiânia, GO: UCG, 2009.
- DEL PRIORE, Mary. *Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.
- DELUMEAU, Jean. *O Que Sobrou do Paraíso?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DO RIO, João. *As religiões no Rio / João do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- DOS REIS, Waldemiro Emiliano. *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*. São Luís, MA, 1954.
- DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento-Cutrix, 1960.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- . *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais.” *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2 (USP), 1997: 31-82.
- GIUMBELLI, Emerson. “O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos.” *Horizontes Antropológicos*, a. 9, n. 19, 2003: 247-281.
- . *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GRANT, Edward. *História da Filosofia Natural*. São Paulo: Madras, 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.
- . *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- HARRISON, Peter. ““Ciência” e “Religião”: construindo os limites.” *Revista de Estudos da Religião*, 2007: 1-33.
- KARDEC, Allan. *A Gênese - Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2008.
- . *O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2008.
- . *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras, SP: IDE, 2009.
- . *O Livro dos Espíritos*. Araras, SP: IDE, 2009.
- . *O Livro dos Médiuns*. Araras, SP: IDE, 2008.
- . *O que é o Espiritismo?* Brasília: FEB, 2013.
- . *Obras Póstumas*. Araras, SP: IDE, 1993.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Espiritismo: orientação para os católicos. 9ª ed.* São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LEWGOY, Bernardo. “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: Antiga e novas configurações.” *Civitas*, v. 6, n. 2, jul. - dez. 2006: 151-167.

- MACHADO, Fátima Regina. *A Causa dos espíritos: Um estudo sobre a utilização da parapsicologia para a defesa da fé católica e espírita no Brasil*. São Paulo: PUC, 1996.
- MBARGA, Gervais, e Jean-Marc FLEURY. “Lição 5: O que é ciência?” *Curso On line de Jornalismo Científico*. s.d. [http://www.wfsj.org/course/pt/pdf/mod\\_5.pdf](http://www.wfsj.org/course/pt/pdf/mod_5.pdf) (acesso em 02 de Abril de 2017).
- MONTFORT, Associação Cultural. *Syllabus*. s.d. <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/> (acesso em 06 de 08 de 2017).
- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997.
- MOURA, Marta Antunes de. *Tríplice aspecto do Espiritismo*. 22 de 07 de 2012. <http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/triplice-aspecto-do-espiritismo-2/> (acesso em 28 de 02 de 2017).
- PAULA E SILVA, Francisco de. *O Espiritismo*. BA: Typographia de S. Francisco, 1913.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Mortos e os Vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- PROTO, Leonardo Venicius Parreira. *História dos Conceitos: fundamento teórico-metodológico para construção da historiografia*. 2011.
- RAMOS, Clóvis. *Luz do Alvorecer: os primeiros passos do espiritismo no Maranhão no século XIX*. São Luís, MA, 1954.
- RODRIGUES, Sérgio. *Religião vem de ‘reler’ ou ‘religar’?* 01 de março de 2012. <http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/religiao-vem-de-reler-ou-religar/> (acesso em 25 de março de 2017).
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou o moderno prometeu*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- Significado de Ciência*. 24 de 09 de 2016. <https://dicionariodoaurelio.com/ciencia> (acesso em 01 de 04 de 2017).
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp/Orion, 2004.
- . *Narrativas Biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação*. São Paulo: USP, 2004.
- STOLL, Sandra Jacqueline. “Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil.” *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 2, 2002: 361-402.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2016.