

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais



Dissertação

**O Movimento Espírita Pelotense e suas raízes
sócio-históricas e culturais**

Marcelo Freitas Gil

Pelotas, maio 2008

MARCELO FREITAS GIL

**O MOVIMENTO ESPÍRITA PELOTENSE E SUAS RAÍZES
SÓCIO-HISTÓRICAS E CULTURAIS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lorena Almeida Gill.

Pelotas, maio de 2008

Dados de catalogação na fonte:

Aydê Andrade de Oliveira CRB - 10/864

G463m Gil, Marcelo Freitas.
O movimento espírita pelotense e suas raízes sócio-históricas e culturais / Marcelo Freitas Gil. - Pelotas, 2008.
184f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

1. Religião. 2. Espiritismo. 3. Identidade. 4. Pelotas, RS. I. Gill, Lorena Almeida, orient. II. Título.

CDD 291.2

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a Dr^a. Lorena Almeida Gill
ICH/UFPEL

Prof^a. Dr^a. Beatriz Ana Loner
ICH/UFPEL

Prof^o. Dr. Alvaro Augusto de Borba Barreto
ISP/UFPEL

Prof^a. Dr^a. Giana Lange do Amaral
Faculdade de Educação/UFPEL

Dedico

A.G.D.G.A.D.U.

Aos meus pais, Gilmar e Luciara, pela educação que me deram e apoio de sempre.

Aos filhos do coração, Cassiano e Caio.

Ao tio Lau (*in memorium*).

AGRADECIMENTOS

À professora Lorena Almeida Gill, por sua amizade, dedicação e orientação segura.

À professora Beatriz Ana Loner, à professora Flávia Rieth e ao professor Mário Osório Magalhães pelas sugestões sempre oportunas.

A todos os professores do Mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Ao amigo e colega Paulo Koschier pelo apoio de sempre.

Aos colegas e alunos do Colégio Estadual Getúlio Vargas pelo incentivo de todas as horas, principalmente ao professor Lino, professora Olga Helena, professora Simone e professora Ângela.

Aos amigos e colaboradores do Movimento Espírita Pelotense, pelo apoio à minha proposta de trabalho e participação que tiveram nesta dissertação.

Aos amigos e colegas da Sociedade Espírita Fé, Esperança e Caridade, pelo carinho e incentivo.

Finalmente, aos grandes amigos e irmãos Andréa Vieira Braga, Claudiomiro Machado Ferreira, Clarice Ferreira e Dezembrino Coelho, pelo apoio, amizade e incentivo em todos os momentos desta caminhada.

“ O Espiritismo, além de apoiado por autoridades como William Crookes, R. Wallace, Oliver Lodge, César Lombroso, Aksakof e outros, o número de livros, memórias e experiências a seu respeito é tão considerável, que não se justifica recusar as afirmações desses inumeráveis testemunhos sem ter feito um estudo prévio.

Aos que alegam: - Isto não é possível, - perguntamos: - Quem poderá fixar o limite do que é ou não possível? Todas as conquistas da Ciência sempre foram, antes, tidas como impossíveis.

Em vez de se desinteressarem, os sábios, os filósofos, os cientistas devem investigar os fatos afirmados pelo Espiritismo. Se há muitos erros e ilusões, também, certamente, há muitas verdades. E estas verdades, quando sejam melhor conhecidas, modificarão profundamente as fracas noções que temos a respeito do homem e do Universo.”

Charles Richet (1850-1935), Doutor em Medicina, Professor da Universidade de Paris, considerado o maior fisiologista de sua época. Em 1913 ganhou o Prêmio Nobel de Medicina por ter descoberto o mecanismo da anafilaxia.

RESUMO

Segundo os dados do censo de 2000, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Pelotas é a segunda cidade do Rio Grande do Sul com o maior número de pessoas que se declara espírita. Enquanto a média de espíritas do Estado é de 1,8% da população, nessa cidade esse número sobe para 5,86% dos entrevistados.

Este trabalho procura compreender o que fez de Pelotas uma cidade com tão expressivo número de pessoas que se identificam como espíritas. Não se trata de uma pesquisa quantitativa com vistas a comprovar se Pelotas de fato tem um número maior de espíritas do que outras cidades do RS, mas sim de uma investigação qualitativa através da qual se buscou entender o processo de formação do Movimento Espírita Pelotense e de uma identidade espírita na cidade de Pelotas.

Nesse sentido, foi feita uma reconstituição histórica desde o surgimento da doutrina espírita na França, sua inserção na sociedade brasileira e sua penetração em Pelotas durante o último quartel do século XIX, buscando-se compreender como se constituiu um movimento espírita na cidade e como se formou a identidade social das pessoas que se identificam como espíritas.

Além de uma pesquisa com base em documentos e entrevistas através da qual se procurou entender o processo histórico de estruturação e desenvolvimento do Movimento Espírita Pelotense, foi realizado também um trabalho de campo no qual se buscou determinar os elementos constitutivos de uma identidade espírita nessa cidade e de um *ethos* e ela associado, na perspectiva de se explicar o que determinou essa associação de uma parcela tão significativa da população pelotense com o espiritismo.

Palavras-chave: Religião. Espiritismo. Identidade. Pelotas.

ABSTRACT

According to given of the 2000 census, carried through for the Brazilian Institute of Geography and Statistics, Pelotas are the second city of the Rio Grande Do Sul with the biggest number of people that if declares spiritualist. While the average of espíritas of the State is of 1,8% of the population, in this city this number goes up for 5,86% of the interviewed ones.

This work looks for to understand what it made of Pelotas a city with so expressive number of people who if identify as espíritas. One is not about a quantitative research with sights to prove if Pelotas in fact have a bigger number of espíritas of what other cities of the RS, but yes of a qualitative inquiry through which if it searched to understand the process of formation of the Movimento Espírita Pelotense and a spiritualist identity in the city of Pelotas.

In this direction, a historical reconstitution since the sprouting of the espírita doctrine in France, its insertion in the Brazilian society and its penetration in Pelotas during the last quarter of century XIX was made, searching to understand as if it constituted a spiritualist movement in the city and as if it formed the social identity of the people who if identify as spiritualist.

Beyond one it on the basis of searches documents and interviews through which if it looked for to understand the process historical of estruturação and development of the Movimento Espírita Pelotense, a field work was also carried through in which if it searched to determine the constituent elements of a spiritualist identity in this city and of *ethos* and associated it, in the perspective of if explaining what it determined this association of a so significant parcel of the pelotense population with the spiritualism.

Key-word: Religion. Espiritismo. Identity. Pelotas.

LISTA DE ABREVIATURAS

FEB – Federação Espírita Brasileira

FERGS – Federação Espírita do Rio Grande do Sul

FGV – Fundação Getúlio Vargas

HEP – Hospital Espírita de Pelotas

IBGE – Instituto de Geografia e Estatística

ISP – Instituto de Sociologia e Política

LEP – Liga Espírita Pelotense

PRR – Partido Republicano Riograndense

RS – Rio Grande do Sul

SEDAC – Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição

SUIE – Sociedade União e Instrução Espírita

UFPeI – Universidade Federal de Pelotas

SUMÁRIO

1-	INTRODUÇÃO: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA.....	10
1.1-	O objeto de pesquisa e sua justificativa.....	10
1.2-	Espiritismo.....	15
1.3-	Construção do Referencial Teórico.....	17
1.4-	Metodologia adotada.....	26
2-	A INSERÇÃO DO ESPIRITISMO NO UNIVERSO CULTURAL EUROPEU.....	35
2.1-	O intangível à luz da razão.....	35
2.2-	Estratégias de reinterpretação do sobrenatural à luz da razão.....	55
3-	A INSERÇÃO DO ESPIRITISMO NO UNIVERSO CULTURAL BRASILEIRO.....	66
3.1-	Universo cultural brasileiro e a inserção do espiritismo.....	66
3.2-	Estratégias de inserção e legitimação do espiritismo no Brasil...	78
4-	O MOVIMENTO ESPÍRITA PELOTENSE: DAS ORIGENS À FORMAÇÃO DE SUA IDENTIDADE.....	86
4.1-	Introdução ao capítulo.....	86
4.2-	Pelotas Fin-de-Siécle.....	87
4.3-	O positivismo na política riograndense e a liberdade de expressão.....	91
4.4-	O espiritismo no olhar de Alberto Coelho da Cunha.....	94
4.5-	Maçonaria, espiritismo e trabalhadores urbanos em Pelotas.....	102
4.6-	Os esforços em torno da unificação: A Sociedade União e Instrução Espírita.....	111
4.7-	O ideal unificador e a Liga Espírita Pelotense.....	115

4.8-	Iluminando consciências: O papel de conferencistas e da imprensa na divulgação da doutrina espírita em Pelotas.....	121
4.9-	Fora da caridade não há salvação: A assistência social espírita e a difusão do espiritismo em Pelotas.....	126
4.10-	A instrução e a educação moral na ótica espírita.....	132
4.11-	A cura do corpo e a cura da alma: Tratamentos alternativos e espiritismo em Pelotas.....	137
4.12-	Trabalho de campo: A construção de uma identidade espírita em Pelotas.....	146
4.12.1-	O recorte empírico e os métodos de trabalho.....	146
4.12.2-	O espiritismo e os valores da modernidade.....	148
4.12.3-	O trabalho de campo.....	150
5-	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
6-	FONTES.....	171
7-	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	173
8-	ANEXOS.....	183
8.1-	Anexo 1 – Roteiro de entrevista.....	183

1 INTRODUÇÃO: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA

1.1 O objeto de pesquisa e sua justificativa

Com base no censo de 2000, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a Fundação Getúlio Vargas (FGV) realizou uma pesquisa intitulada “Retratos das Religiões no Brasil”, compondo um quadro cartográfico que demonstra os contornos da riqueza e da diversidade da fé em todo o território nacional.

Segundo a pesquisa, a cidade de Pelotas é a segunda comunidade do Rio Grande do Sul com maior número de pessoas que se declararam espíritas no censo. Enquanto a média estadual é de apenas 1,8% da população que se diz espírita, em Pelotas este número chega a 5,86% dos habitantes, índice inferior apenas ao de Vitória das Missões, onde 6,80% da população se declarou espírita no mesmo recenseamento¹.

Traduzindo-se este índice, chegamos a algo em torno de 18 mil pessoas que no censo de 2000 se disseram espíritas na cidade de Pelotas, o que é quase 10% do total de espíritas no Rio Grande do Sul².

Apesar da colonização portuguesa e açoriana na região, que se traduz em uma colonização marcada pelo catolicismo, em Pelotas o espiritismo encontrou terreno fértil para se estruturar, se desenvolver e se expandir, acabando por dar origem a um movimento forte, atualmente estruturado em torno da Liga Espírita Pelotense, fundada em 1947 e que atualmente congrega mais de 30 sociedades

¹ Fonte: FGV: Retratos das religiões no Brasil. Disponível em: <<http://www.fgv.org.br>>. Acessado em: 01 de março de 2008.

² Idem.

espíritas na cidade, incluindo a Sociedade União e Instrução Espírita, criada em 1901, hoje uma das mais antigas em funcionamento no Brasil³.

Em reportagem do dia 17 de julho de 2005, intitulada “Onde está a fé gaúcha”, o jornal “Zero Hora” chamou a atenção para a grande concentração de espíritas na região de Pelotas. A reportagem, que traz, inclusive, a opinião de importantes cientistas sociais sobre a cartografia das religiões no Rio Grande do Sul, como o professor Ricardo Mariano, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC/RS e o professor Marcelo Néri, diretor do Centro de Políticas Sociais da FGV, mostrou a desproporcionalidade, em termos numéricos, do movimento espírita em Pelotas e o de outras regiões do Estado, como a norte, onde, em alguns municípios 100% da população se disse católica no censo de 2000⁴.

Seguramente alguns fatores ocorreram durante o desenvolvimento histórico de Pelotas que acabaram por permitir um enraizamento tão forte do espiritismo na região, apesar da cultura marcada por uma colonização essencialmente católica.

Foram justamente esses dados apresentados acima que chamaram a minha atenção e que acabaram por resultar em uma proposta de investigação, apresentada ao curso de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas.

Ao estudar o processo histórico de desenvolvimento do espiritismo nessa cidade, bem como a sua formação e estruturação enquanto movimento organizado em torno da Liga Espírita Pelotense, busco entender que fatores foram esses que fizeram de Pelotas uma cidade com tão significativo número de pessoas que se dizem espíritas.

Este trabalho não se trata, portanto, de uma pesquisa quantitativa com a finalidade de comprovar estatisticamente se Pelotas tem realmente um número maior de espíritas do que outras comunidades do Rio Grande do Sul, mas sim de uma tentativa de compreender o processo de formação de uma identidade espírita nessa cidade e de um *ethos* a ela associado, como forma de explicar a identificação de parte importante de sua população com o espiritismo.

Sendo assim, neste trabalho discuto a formação de uma identidade espírita em Pelotas a partir da inserção desta doutrina em um contexto social marcado por

³ Fonte: Liga Espírita Pelotense. Disponível em: <<http://www.lep.org.br>>. Acessado em: 01 de março de 2008.

⁴ Fonte: Jornal *Zero Hora*. Publicação do dia 17 de julho de 2005, p. 38.

valores culturais próprios do catolicismo, herdados da colonização portuguesa e açoriana na região, bem como por outras ordens de valores, provenientes do contato da sociedade pelotense com o universo cultural do final do século XIX, assinalado, por exemplo, pela influência do positivismo na filosofia e na política e pelo ideal racionalista, cientificista, anticlerical e laicizante presente na maçonaria (COLUSSI, 1998), que cedo fincou raízes em Pelotas (OSÓRIO, 1998).

É neste contexto que procurei estudar a importância da formação da Sociedade União e Instrução Espírita em meio a esse processo de construção de identidade, bem como da Liga Espírita Pelotense em uma etapa posterior, como elementos representativos dos espíritas em Pelotas, além de potencializadores e divulgadores do ideário espírita na cidade.

A cidade de Pelotas tem a sua história ligada ao desenvolvimento da indústria do charque durante o século XIX, o que lhe permitiu alcançar um notável crescimento ainda no período imperial brasileiro, quando passou por um processo de modernização e inserção no contexto cultural daquele século, com a criação do Teatro Sete de Abril em 1834, da Biblioteca Pública Pelotense em 1875 e da primeira loja Maçônica em 1843, além de diversos clubes e associações profissionais e culturais (OSÓRIO, 1998).

Segundo o historiador Mário Osório Magalhães (1993), Pelotas viveu sua *Belle Époque* entre os anos de 1860 e 1890, quando então experimentou seu período de apogeu econômico e cultural.

Nesse período a cidade desenvolveu uma ligação natural com a Europa, continente que ditava a moda e os costumes e principalmente com a França, de onde vem o espiritismo. Uma parte da elite local mandava seus filhos estudar naquele país durante o século XIX (MAGALHÃES, 1993).

Esse contexto proporcionou a formação de um campo propício para o desenvolvimento das idéias espíritas na cidade, já que a Europa do mesmo período vivia um verdadeiro surto de desenvolvimento do ideário espírita, com o assunto sendo tratado amplamente nos meios de comunicação e no meio acadêmico, conforme nos demonstra a historiadora Sylvia Damazio (1994, p. 29-52).

Além disso, como assevera Magalhães (1993), muitos franceses vieram para Pelotas, provenientes dos países platinos, a partir do final da Revolução Farroupilha,

fundando na cidade lojas maçônicas, em que o ideal espírita encontrou campo aberto para o florescimento.

O ideário maçom em torno de temas como a liberdade de crença, o racionalismo, o cientificismo, o anticlericalismo e a preocupação em defender a laicização da sociedade, presentes no Rio Grande do Sul desde o início de sua formação histórica (COLUSSI, 1998), é perfeitamente compatível com certos elementos presentes no espiritismo, como a estrutura laica e a clerical da doutrina e sua preocupação em elaborar um discurso racional, supostamente embasado em critérios científicos.

Trabalho, portanto, com a hipótese de que esta configuração da sociedade pelotense dos últimos anos do século XIX foi determinante para que pudesse ocorrer a inserção do espiritismo na cidade, que, segundo Lauro Enderle (1984, p. 15), chegou à Pelotas em 1877.

A Sociedade União e Instrução Espírita, surgida em 1901 como resultado de uma unificação entre espíritas pertencentes a outras seis sociedades dedicadas ao estudo do espiritismo, teve papel fundamental, em um primeiro momento, na configuração de uma identidade para o movimento espírita nascente em Pelotas, em meio a lutas travadas diante da representação que se tinha em relação ao espiritismo, naquela época visto por muitos não apenas como uma espécie de loucura, mas também como caso de polícia, já que sua prática era vedada pelo Código Penal então vigente, em seus artigos 157, 158, 159 (GIUMBELLI, 1997, p. 55-118).

Numa etapa posterior esta liderança passou ao controle da Liga Espírita Pelotense, criada no final da década de 1940 para aglutinar as inúmeras sociedades espíritas então existentes na cidade. A fundação desta entidade foi de suma importância para dar continuidade ao processo de organização de um movimento espírita atuante em Pelotas, haja vista que a cidade foi uma das primeiras no Rio Grande do Sul a ter seu próprio órgão federativo como elemento centralizador das atividades promovidas pelas casas espíritas ali existentes.

Assim sendo, trabalho com a hipótese de que essa centralização da representatividade espírita em Pelotas, primeiro pela Sociedade União e Instrução Espírita e depois pela Liga Espírita Pelotense, foi determinante não apenas para a configuração do movimento espírita na cidade, no que diz respeito ao processo de

construção de sua identidade, mas também para a divulgação da doutrina espírita no contexto da sociedade pelotense e sua conseqüente expansão.

É digno de registro que já em 1927 o crescimento do Espiritismo na cidade de Pelotas chamava a atenção, como o demonstra os escritos de Alberto Coelho da Cunha⁵ que, utilizando-se dos resultados do censo de 1911, afirma que

[...] dessa data para cá, pelo que se pode observar da concorrência aos centros em que se reza o 'Pai Nosso' e se aceita as incorporações nos médiuns dos espíritos desencarnados, se conclui que entre as massas populares, essa doutrina de amor, paz e piedade, talvez brecha abrindo no ateísmo, vai fazendo carreira vitoriosa.

Osório (1998, p. 405) cita um bom número de sociedades espíritas já na virada do século XIX para o século XX em Pelotas e Gill (2004, p. 236-238) chama a atenção para a importância do espiritismo no contexto dos tratamentos alternativos de saúde no mesmo período na cidade, principalmente em relação a doenças crônicas, para as quais a medicina convencional, na época, não tinha tratamentos satisfatórios.

Aliás, em vários trabalhos acadêmicos aparece essa ligação do espiritismo com a medicina, em especial com a homeopatia, no mesmo período histórico, no dizer de Silveira (2000, p. 68) graças ao “descontentamento com a medicina do período”.

Doenças crônicas e incuráveis durante o século XIX eram freqüentemente tratadas através da homeopatia, graças principalmente às limitações dos medicamentos alopáticos oferecidos à época (SILVEIRA, 2000, p. 67/68).

A proximidade de certos conceitos da homeopatia com o espiritismo fica evidente quando se estuda as noções de “vitalismo” e “dinamização”, presentes na medicina homeopática⁶, conforme veremos com maiores detalhes mais adiante.

Com base no que foi dito acima, trabalho também com a hipótese de que esta proximidade no campo teórico entre homeopatia e espiritismo favoreceu a inserção da doutrina codificada por Kardec no cenário social pelotense, da mesma forma

⁵ CUNHA, Alberto Coelho da. Seita Espírita. Pasta n. 18. Biblioteca Pública Pelotense, p. 2.

⁶ Segundo a medicina homeopática, todo o ser humano possui em circulação em seu corpo uma 'energia vital'. Uma vez havendo desequilíbrio nesta circulação, ocorre a doença. O medicamento homeopático teria a função de recompor este equilíbrio, através da utilização de doses extremamente diluídas deste medicamento. Para os homeopatas, quanto mais diluído e dinamizado for um medicamento, maior será a sua potência energética. Portanto, em homeopatia trabalha-se com conceitos muito próximos ao espiritismo, que igualmente utiliza-se da noção de vitalismo e potência energética (THIAGO, Lauro S., 1991).

como favoreceu a sua penetração no Rio de Janeiro, conforme o demonstra Sylvia Damazio (1994, p. 79-100).

Além disso, o trabalho desenvolvido por espíritas nas áreas de saúde, assistência social e educação, através da criação de um hospital, duas escolas e inúmeros serviços de atendimento a necessitados, foi determinante para a penetração da doutrina entre as camadas mais necessitadas da população.

Fazendo uma análise no campo da História, da Sociologia e da Antropologia, inúmeros trabalhos acadêmicos têm sido publicados sobre o tema espiritismo, como os de Damazio (1994), Giumbelli (2003), Lewgoy (2004), além de outros tantos cuja divulgação tem sido dada pela Liga de Historiadores e Pesquisadores Espíritas, que vem catalogando significativa quantidade de material sobre o tema (O REFORMADOR, 2006, p. 41).

Tais estudos demonstram uma abertura do meio acadêmico para a compreensão do espiritismo do ponto de vista histórico, sociológico e antropológico, o que, conjugado às características e dimensões do Movimento Espírita Pelotense, justifica, na minha visão, a presente pesquisa, através da qual busquei compreender o processo de constituição deste movimento, a formação de uma identidade a ele associada e as relações e representações sociais nele presentes atualmente.

1.2 Espiritismo

No presente estudo considero como espiritismo a doutrina que surgiu na França através da codificação de mensagens atribuídas a diversos espíritos que teriam se utilizado de inúmeros médiuns espalhados por vários países. O codificador da doutrina foi o pedagogo, discípulo de Pestalozzi⁷, Hyppolite Léon Denizard Rivail, que adotou o pseudônimo de Allan Kardec, pelo qual ficou mundialmente conhecido.

Allan Kardec teve a sua atenção voltada para o fenômeno das mesas girantes⁸, verdadeira coqueluche em Paris entre os anos de 1853 e 1856, graças aos seus estudos sobre o magnetismo. Em 1857, após vários meses de estudos sobre esse fenômeno, ele publicou a versão definitiva de “O Livro dos Espíritos”, onde afirma que a força inteligente que produzia o movimento das mesas era a ação

⁷ Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827): Pedagogo suíço que se notabilizou como um dos pais da educação popular.

⁸ Fenômeno magnético descrito por vários estudiosos e que consiste em magnetizar-se uma mesa e em fazê-la girar. O fenômeno chegou a chamar a atenção de diversos cientistas importantes ao longo da segunda metade do século XIX.

dos espíritos dos mortos e apresenta os princípios básicos do espiritismo, que são a crença em Deus, a sobrevivência da alma após a morte, a reencarnação, a pluralidade dos mundos habitados e a possibilidade de haver comunicação entre os vivos e os mortos através de indivíduos chamados de médiuns.

A influência dessa obra parece ter sido bastante significativa, a julgar pelo número de reedições, quinze desde o seu lançamento até 1869 e influência na literatura da época (STOLL, 2003, p. 28/29). Posteriormente várias outras obras foram publicadas por Allan Kardec, completando a codificação da doutrina espírita⁹.

A razão que me leva a adotar essa objetivação do que seria o espiritismo é o rigor metodológico, já que foi o próprio Kardec quem criou o termo “espiritismo”, justamente para distinguir a nova doutrina do espiritualismo, termo mais genérico e que abarca a concepção espiritualista como um todo, dentro da qual o próprio espiritismo estaria contido (KARDEC, 1999, p. 9).

No entanto, vários outros grupos espiritualistas se utilizam das obras kardequianas em seus estudos, principalmente no que se refere às pesquisas em torno da mediunidade, o que levou ao uso indiscriminado do termo “espiritismo”.

Sem dúvidas, foi Allan Kardec quem melhor definiu as questões relativas à mediunidade, o que causou uma certa identificação entre mediunismo e doutrina espírita. Hoje, em função disso, embora o espiritismo não seja a única religião mediúnica, a lidar com o que seriam espíritos, existe uma tendência de se identificar práticas mediúnicas com doutrina espírita, o que explica, a meu ver, a generalização do termo “espiritismo” e a sua utilização por outras correntes espiritualistas, como a umbanda.

Essa generalização possibilitou a criação de termos como “espiritismo de mesa”, “espiritismo de terreira”, “espiritismo de umbanda”, “alto e baixo espiritismo”, que encontramos freqüentemente na literatura.

Tais expressões são, no meu ponto de vista, preconceituosas, na medida em que pretendem estabelecer uma relação hierárquica entre essas diversas correntes religiosas. Quando falamos em ‘alto e baixo espiritismo’, ‘espiritismo de mesa e espiritismo de terreira’, estamos emitindo um juízo de valor e classificando de modo preconceituoso tais sistemas de crença. Portanto, não vejo razão para que se continue utilizando esses termos, sendo melhor que se chame de ‘espiritismo’ a

⁹ Na seqüência, Kardec publicou: O Livro dos Médiuns, O Evangelho Segundo o Espiritismo, O Céu e o Inferno Segundo o Espiritismo e A Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo.

doutrina organizada por Allan Kardec e de 'umbanda' a religião desenvolvida no Brasil a partir de elementos próprios do catolicismo, do candomblé e do próprio espiritismo, num processo de sincretismo, o que, aliás, em nada diminui o seu valor e importância.

Muito embora as definições ortodoxas sejam sempre muito tensas, por vezes gerando conflitos de difícil solução, optei pelo rigor etimológico, considerando o espiritismo como sendo a doutrina codificada na França por Allan Kardec e cujo corpo doutrinário encontra-se expresso nas chamadas obras básicas editadas pelo codificador.

Considerando que o termo "espiritismo" é um neologismo, criado pelo próprio Allan Kardec para designar a doutrina por ele sistematizada e que se encontra consubstanciada no que os espíritas chamam de obras básicas, vejo como equivocados os termos referidos acima. No entanto, a apropriação que tem sido feita do vocábulo demonstra que essa doutrina ganhou legitimidade no campo religioso, na medida em que o uso da expressão é disputado por diversos grupos.

1.3 Construção do Referencial Teórico

Este trabalho é fruto de uma proposta de investigação de caráter transdisciplinar, ancorada nas disciplinas das Ciências Sociais e áreas afins, através do qual busquei compreender o Movimento Espírita Pelotense em seus aspectos históricos, culturais e sociais.

Para tanto, tomei como referencial os conceitos desenvolvidos por Clifford Geertz (1978) e Max Weber (1992), em especial o texto onde esse último autor esboça o que chamou de Sociologia da Religião, bem como os trabalhos de natureza histórica e antropológica em torno da cultura e do imaginário, que buscam uma interpretação do significado dos fatos e movimentos culturais e sociais compreendidos como realizações humanas, partindo de um conceito de cultura conforme o formulado por Clifford Geertz (1978, p. 15), quando afirma acreditar, como Weber, "que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu [...]", assumindo a cultura como "[...] sendo essas teias e sua análise".

No tocante as conceituações de Max Weber (1992), de um modo geral, dentro das coordenadas metodológicas que se opunham à assimilação das Ciências Sociais aos quadros teóricos das Ciências Naturais, esse autor concebe o objeto da

sociologia como, fundamentalmente, a captação da relação de sentido da ação humana. Em outras palavras, conhecer um fenômeno social seria extrair o conteúdo simbólico da ação ou ações que o configuram.

Por ação, Weber (1992) entende aquela cujo sentido pensado pelo sujeito ou sujeitos é referido ao comportamento dos outros, orientando por ele o seu comportamento. Tal colocação do problema de como se abordar o fato, significa que não é possível propriamente explicá-lo como resultado de um relacionamento de causas e efeitos, que é o procedimento das Ciências Naturais, mas compreendê-lo como fato carregado de sentido, isto é, como algo que aponta para outros fatos e somente em função dos quais poderia ser conhecido em toda a sua amplitude.

O método compreensivo, defendido por Weber (1992), que consiste em entender o sentido que as ações de um indivíduo contêm e não apenas o aspecto exterior dessas mesmas ações, prestou-se perfeitamente aos objetivos aqui formulados, já que permite compreender as motivações daqueles que aderiram ao espiritismo e que fazem parte do movimento que daí se originou na cidade de Pelotas, bem como revela particularidades a respeito do processo de formação de uma identidade espírita associada a esses indivíduos e ao movimento como um todo.

No que diz respeito aos conceitos desenvolvidos por Geertz (1978), sua contribuição para este trabalho está justamente na sua definição de cultura como sendo uma teia de significados em que estão presentes diversos modos de expressão dos agentes sociais envolvidos em um dado universo cultural. A etnografia surge então como sendo capaz de realizar uma análise interpretativa desses múltiplos modos de expressão, tornando possível a compreensão do que ocorre no campo de observação através do encontro entre observador e observado.

Em relação a análise sócio-histórica acerca do Movimento Espírita Pelotense, no que diz respeito a sua estruturação no tempo e no espaço, utilizei-me dos conceitos desenvolvidos pela história cultural e dos trabalhos de antropologia histórica de autores como Burguière (1995) e da história das mentalidades, trabalhada por autores como Ariès (1995) e Le Goff (1994), bem como dos pressupostos metodológicos adotados pela história oral, baseando-me em Halbwachs (2004) e Ferreira e Amado (1996).

A história cultural tem sua origem associada à escola dos Annales, que surge em 1929, com Marc Bloch e Lucien Febvre, como um movimento que se

contrapunha ao paradigma da historiografia tradicional e pode ser definida como sendo uma tendência historiográfica contemporânea que propõe uma nova forma de interrogar a realidade, partindo-se de um horizonte cultural e não meramente social, político ou econômico. Para isso lança mão de novos princípios de inteligibilidade, salientando o papel das representações na criação, manutenção e recriação do mundo social, tendo em Roger Chartier (1990) um dos seus maiores representantes.

Conforme bem preceitua Sandra Pesavento (2004, p. 40),

Representar é, pois, fundamentalmente, estar no lugar de, é presentificação de um ausente, é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência. A idéia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença.

Nesse sentido, busquei reconstituir as representações coletivas relativas ao espiritismo em Pelotas, relacionando essas representações às práticas e aos agentes sociais pertencentes aos diferentes grupos da sociedade pelotense do final do século XIX e início do século XX, para assim buscar entender o processo de inserção da doutrina espírita nessa cidade e a construção de uma identidade espírita nesse ambiente social, em meio às lutas em torno destas representações, já que entendo

[...] a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma (CHARTIER, 2002, p. 73).

Corroborando essa idéia em torno da articulação da formação identitária como a luta das representações, cito Bourdieu (2000, p. 113), para quem

Só se pode compreender esta forma particular de luta das classificações que é a luta pela definição da identidade [...] com a condição de se passar para além da oposição que a ciência deve primeiro operar, para romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, e com a condição de se incluir no real a representação do real ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais (e até mesmo no sentido de delegações encarregadas de organizar as representações como manifestações capazes de modificar as representações mentais).

Com base no que foi dito acima, busquei explorar o conceito de representação de múltiplas maneiras, entendendo-o, tal qual Chartier (2002, p. 11), como composto por três elementos, ou

[...] registros de realidade: por um lado, as representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem. Por outro, as formas de exibição e de estilização da identidade que pretendem ver reconhecida. Enfim, a delegação a representantes (indivíduos particulares, instituições, instâncias abstratas) da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada.

É nesse sentido que procurei refletir sobre a representação em torno do processo de formação de um movimento espírita organizado em Pelotas, primeiro com a criação da Sociedade Espírita União, que reuniu três sociedades já existentes em 1901 e finalmente com a criação da Liga Espírita Pelotense em 1947, já que, conforme Bourdieu (2000, p. 118),

A oficialização tem a sua completa realização na manifestação, acto tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. [Afinal] o mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto.

É dentro dessa perspectiva que, ao trabalhar com história oral, procurei fundamentação teórica principalmente em Maurice Halbwachs (2004), que nos oferece a idéia segundo a qual a memória é uma construção coletiva de um determinado grupo, que se estrutura com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais.

Tais noções são de extrema importância para que se possa compreender o processo de construção da identidade no âmbito do Movimento Espírita Pelotense, abrindo espaço para que se entenda esse processo a partir de uma concepção relacional ou situacional de identidade social. Essa concepção consiste na superação da oposição entre realidade e a representação que se constrói dessa realidade no social, oposição essa cujos pólos estão representados pelo enfoque objetivista, que trata da realidade em si e o enfoque subjetivista, que abrange as representações que os indivíduos elaboram da realidade, conforme nos demonstra Denys Cuhe (1999).

Em relação aos trabalhos lançados sobre o espiritismo no Brasil e na Europa desde a sua codificação em 1857, utilizei-me como referencial para compreender o

campo religioso espírita no Brasil, suas particularidades e tensões, obras que divido em dois campos básicos, a saber: a literatura engajada e a literatura acadêmica.

Por literatura engajada entendo as obras de cunho histórico e analítico sobre o tema espiritismo produzidas com vistas a defender ou a condenar essa doutrina, na medida em que traçam o seu percurso histórico e fazem uma análise do seu conteúdo doutrinário. Nesse campo destaca-se o livro “O espiritismo no Brasil”, do padre Boaventura Kloppenburg (1960), através do qual esse sacerdote católico procura combater a doutrina espírita, cujo desenvolvimento já naquele momento histórico preocupava as autoridades católicas. Outra obra importante é o livro “Os segredos do espiritismo”, do padre Júlio Maria de Lombaerde (1938), em que o autor busca deslegitimar o espiritismo como sistema de crenças, lançando mão de toda uma literatura psiquiátrica, com base principalmente nos trabalhos de Charcot¹⁰.

Em um lado oposto, mas dentro do mesmo campo, podemos citar a obra paradigmática intitulada “História do Espiritismo”, de Arthur Conan Doyle (1998), na qual ele procura historiar o movimento espírita na Europa e na América do Norte com grande riqueza de detalhes. Obras de autores brasileiros também trazem grandes contribuições nesse campo, como os livros de autoria de Zeus Wantuil (1976;1978), “Grandes espíritas do Brasil” e “As mesas girantes e o Espiritismo”, além de seu livro em parceria com Francisco Thiesen (Wantuil; Thiesen, 1990), que se trata de uma extensa biografia do codificador da doutrina espírita, em três volumes. No contexto pelotense não posso deixar de citar a obra de Lauro Enderle (1984), chamada “História do Espiritismo em Pelotas”, na qual o autor procura fazer uma retrospectiva histórica acerca da doutrina codificada por Kardec em Pelotas, no longo período que vai de 1877 a 1984.

Em relação a literatura acadêmica já é possível enumerar uma quantidade bastante significativa de livros publicados diretamente relacionadas com o tema espiritismo, além de dissertações de mestrado e teses de doutorado defendidas nos últimos anos sobre o assunto e que o analisam sob diversos ângulos, dentro da perspectiva das ciências humanas.

O antropólogo Emerson Giumbelli (1997) faz uma excelente revisão bibliográfica a respeito da produção acadêmica disponível sobre espiritismo no

¹⁰ Jean-Martin Charcot (1825 - 1893), cientista francês nascido em Paris e falecido em Morvan, França. Alcançou fama no terreno da psiquiatria na França e em todo o mundo, na segunda metade do século XIX, principalmente por seus estudos em torno do hipnotismo e da histeria.

âmbito das ciências humanas em sua obra “O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo”.

Segundo esse autor a literatura acadêmica em torno da doutrina codificada por Allan Kardec divide-se em duas grandes vertentes, uma de natureza sociológica e outra de natureza culturalista, divisão essa que adoto para classificar a literatura acadêmica da qual me servi. Na primeira delas

Sendo o espiritismo uma ‘ideologia’ ou um ‘sistema cultural’, há que se explicar as relações que entretém com domínios que lhes são externos e, às vezes, mais determinantes; na outra, trata-se de revelar no espiritismo as marcas de uma ‘cultura brasileira’, tomada como justificativa para explicar suas expressões doutrinárias e rituais e sua utilização pelos adeptos (GIUMBELLI, 1997, p. 22).

De acordo com Giumbelli os autores filiados à vertente sociológica buscariam explicar o espiritismo como tendo sido conformado por uma dada estrutura social pré-existente ou então em razão de sua funcionalidade no meio social no qual se inseriu.

O primeiro autor a trabalhar dentro dessa perspectiva foi justamente Roger Bastide (1985), antropólogo reconhecido por seus trabalhos a respeito de religiões africanas e sincretismo no Brasil. Partindo de níveis (valores e estruturas) constituídos segundo fronteiras universais, Bastide explica as conformações e peculiaridades do espiritismo de umbanda ou kardecista “por determinações que lhe são externas, localizadas no domínio da ‘estrutura’ ou da ‘morfologia’ sociais” (GIUMBELLI, 1997, p. 24).

Outro autor que se filia à mesma corrente é Cândido Procópio Camargo (1961), com seu livro clássico sobre o tema, “Kardecismo e umbanda”, em que desenvolve uma análise funcionalista a respeito do assunto, por isso mesmo, a meu ver, limitada, embora útil no que se refere a toda a discussão em torno da tese que constrói em relação ao que chamou ‘continuum mediúnico’, segundo a qual diversas modalidades religiosas teriam se desenvolvido no Brasil assentadas sobre a prática da mediunidade, como a umbanda e o espiritismo. A crença na possibilidade de haver uma intermediação entre os homens e os espíritos, que seria comum à cultura brasileira, teria possibilitado o desenvolvimento das religiões mediúnicas no Brasil.

Finalmente aparece como de suma importância o livro da antropóloga Maria Laura Cavalcanti (1983), “O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo”, onde a autora faz uma inversão do sentido das

determinações apontadas pelos autores anteriores, na medida em que afirma que é o espiritismo que produz e exige um determinado comportamento dos indivíduos que a ele aderem.

Com filiação à vertente culturalista aponto o trabalho de Marion Aubrée e François Laplantine (1990), “La table, le livre, et les esprits”, que primeiro advoga a tese segundo a qual nas terras brasileiras desenvolveu-se um tipo específico de espiritismo, com características próprias e bem diferentes das características dessa doutrina na França. De acordo com eles, no Brasil o espiritismo assumiu um caráter muito mais religioso do que filosófico, ao contrário da França, onde a doutrina permaneceu fortemente vinculada a sua feição filosófica.

Ainda dentro do campo culturalista encontra-se o trabalho da historiadora Sylvia Damazio (1994), “Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro”, no qual a autora defende a tese de que o espiritismo penetrou e se expandiu no Brasil graças a prática do que ela chama de ‘medicina mágica’, que estaria arraigada à cultura brasileira.

Tendo como referencial Michel Foucault (1986), o próprio Giumbelli recusa-se a aceitar uma explicação para o espiritismo que o vincule a uma lógica externa construída previamente, mostrando-se preocupado em evitar a idéia de um espiritismo *a priori*. Ao contrário, ele busca entender como o espiritismo se conformou através de embates de saberes e práticas que não poderiam obedecer a uma lógica pré-estabelecida. Seria um jogo de saber/poder ou um cruzamento de saberes que seriam apreendidos,

[...] em primeiro lugar, em sua articulação interna, localizando seus enunciadores e os objetos dos enunciados, e, em seguida, [relacionando-os] a situações, institucionais ou não, historicamente localizadas que definiam as condições sociais de possibilidade desses discursos (GIUMBELLI, 1997, p. 35).

Independente da classificação proposta por Giumbelli, ainda cito como importantes os trabalhos de Yvonne Maggie (1992), “Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”, de Fábio Luiz da Silva (2005), “Espiritismo: história e poder (1938-1949)”, de Sandra Jaqueline Stoll (2003), “Espiritismo à brasileira”, de Angélica Boff (2001), “Espiritismo, alienismo e medicina: ciência ou fé? Os saberes publicados na imprensa gaúcha da década de 1920”, de Beatriz Teixeira Weber (1999), “As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928”, de Bernardo Lewgoy (2000), “Os espíritas e as letras: um

estudo antropológico sobre cultura e oralidade no espiritismo kardecista”, de Ubiratan Machado (1983), “Os intelectuais e o espiritismo”, de Flamarion Laba da Costa (2001), “Demônios e anjos: o embate entre espíritas e católicos na República Brasileira até a década de 60 do século XX” e de Eliane Moura Silva (1993), “Vida e Morte: o homem no labirinto da eternidade”.

Yvonne Maggie (1986) explica a difusão do espiritismo no Brasil graças a existência de uma idéia generalizada em torno da possibilidade de intervenção espiritual e sobrenatural em relação ao meio social que, segundo ela, seria comum à sociedade brasileira.

Já Fábio Luiz da Silva (2005) utiliza-se de Bourdieu e de Norbert Elias como referenciais para explicar a difusão do espiritismo no Brasil e as relações dessa crença com a sociedade brasileira a partir da noção de ‘trocas simbólicas’ e do processo de ‘definição dos estabelecimentos e dos *outsiders*’, respectivamente.

A antropóloga Sandra Jaqueline Stoll centra a sua “análise em personagens paradigmáticos e definidores de determinadas conjunturas do movimento espírita”, a fim de apurar possíveis contradições no contexto do próprio movimento espírita brasileiro, com base em Geertz e Sahlins (STOLL, 2003, p. 12).

Angélica Boff (2001), em sua dissertação de mestrado, contribui para que se entenda a relação complicada, cheia de tensões, entre espiritismo e medicina no Brasil, principalmente no que se refere à psiquiatria e aos modelos de tratamento adotados por espíritas e não espíritas em sanatórios. Outra obra de grande importância neste mesmo contexto e da qual pretendo me utilizar é o livro de Beatriz Teixeira Weber (1999), que trata o assunto dentro de uma perspectiva que diz respeito em especial ao Estado do Rio Grande do Sul, marcado pela política positivista do Partido Republicano Riograndense (PRR) durante a República Velha.

A tese de doutorado de Bernardo Lewgoy (2000) traz uma grande contribuição para que se possa compreender o processo de receptividade do espiritismo pela elite letrada no Brasil. Com base principalmente em Chartier, ele discute a importância da leitura e do estudo para a prática espírita e sua conseqüente difusão entre as camadas mais intelectualizadas da sociedade brasileira atualmente.

Dentro de uma mesma perspectiva está a obra do jornalista Ubiratan Machado (1983), que aborda, com base em Max Weber, a receptividade das idéias

espíritas pela intelectualidade brasileira, principalmente literatos, nos últimos anos do Império e início da República brasileira.

Já a tese de doutorado de Flamarion Laba da Costa (2001) contribui com uma discussão muito interessante acerca da relação discursiva entre católicos e espíritas no Brasil até os anos sessenta.

Por fim, utilizei-me também da tese de doutorado em História de Eliane Moura Silva (1993), onde a autora faz menções importantes sobre particularidades e influências presentes no processo de configuração do espiritismo na França e, de modo mais geral, do espiritualismo moderno na Europa e América do Norte, contribuindo assim para que se possa entender com maior segurança a formação do movimento espírita internacional e brasileiro, em especial as especificidades da formalização deste movimento no Brasil.

Em relação ao Rio Grande do Sul, tomado como cenário para a inserção das idéias espíritas em Pelotas, tomei como base as obras de Sandra Pesavento, em especial os trabalhos em que a autora discute a formação urbana no Estado e a contribuição teórica da história cultural para a compreensão não apenas desse processo de urbanização, mas também das tensões e particularidades daí decorrentes. Neste sentido são importantes os livros “História e História Cultural” (2004), a coletânea “História Cultural: Experiências de Pesquisa” (2003), por ela organizada e o artigo “Entre práticas e representações: a cidade do possível e a cidade do desejo” (1996).

Aqui novamente aparece como paradigmática a obra de Beatriz Weber (1999), “As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928”, por tratar do contexto da República Rio-Grandense justamente no período de maior influência do positivismo no Estado, período este que coincide, ao menos em parte, com o da penetração do espiritismo em terras gaúchas.

Outra obra que destaco como de fundamental importância é o livro de Eliane Lúcia Colussi (1998), “A maçonaria gaúcha no século XIX”, que resultou da sua tese de doutorado em História. Neste trabalho a autora resgata todo o processo de desenvolvimento da maçonaria no Rio Grande do Sul, sua importância na cultura e na política, fazendo, para tanto, uma profunda análise do contexto cultural do Estado durante boa parte do século XIX, o que é de grande valia para que se possa

entender as particularidades e tensões aí presentes no que diz respeito aos campos filosófico e religioso.

Ainda sobre a maçonaria utilizei-me da obra de Giana Lange (1999), “O Gymnasio Pelotense e a maçonaria: uma face da História da Educação em Pelotas”, em que esta autora aborda a relação dos maçons com a questão educacional.

Em relação a cidade de Pelotas, tomei como referenciais principalmente as obras de Mário Osório Magalhães (1993), “Opulência e Cultura na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a História de Pelotas”, de Beatriz Loner (2001), “Construção de Classe: Operários de Pelotas e Rio Grande (188-1930)”, de Marcos Hallal dos Anjos (2000), “Estrangeiros e Modernização: a cidade de pelotas no último quartel do século XIX”, de Lorena Gill (2007), “Um mal do século: tuberculose, tuberculosos e políticas de saúde em Pelotas (1890-1930)” e de Fernando Osório (1998), “A cidade de Pelotas”, que trazem importantes contribuições a respeito da formação da cidade, bem como sobre seu universo social e cultural durante os anos em que a doutrina espírita inseriu-se na sociedade pelotense.

Ainda em relação a Pelotas utilizei-me com grande proveito dos escritos de Alberto Coelho da Cunha, alguns reunidos na Biblioteca Pública Pelotense. Esse cronista escreveu sobre diversos assuntos, entre os quais a respeito da difusão das idéias espíritas na cidade de Pelotas durante os primeiros anos do século XX. As características presentes no movimento espírita em formação na sociedade pelotense das décadas de 1910 e 1920 estão expressas nos escritos de Alberto Coelho da Cunha, bem como as impressões que a sociedade de Pelotas tinha a respeito da novidade em que se constituía o espiritismo naquela época, a repercussão de tais idéias e o confronto com os ideais católicos presentes naquela sociedade.

1.4 Metodologia adotada

A fim de compreender o processo de identificação de significativa parcela da sociedade pelotense com a doutrina espírita, busquei realizar uma pesquisa explicativa, utilizando uma abordagem qualitativa, com base principalmente em Becker (1999), Chizzotti (1998) e Demo (1995).

Com inspiração nos fundamentos teóricos dos autores mencionados relativos ao tema, elegi a modalidade de pesquisa etnográfica, através de um estudo de campo, esse delimitado em torno do Movimento Espírita Pelotense. Desta forma, busquei determinar os fatores históricos, sociais e culturais que permitiram um tão forte enraizamento e desenvolvimento do espiritismo em Pelotas, bem como entender o processo de formação de uma identidade espírita associada a esse movimento.

A proposta de análise do objeto de estudo que adotei é, portanto, baseada em uma ótica transdisciplinar, através da qual procurei relacionar técnicas de pesquisa próprias da História, como a análise documental e a história oral, essa última hoje já utilizada por várias outras áreas, com técnicas do tipo etnográficas, próprias das Ciências Sociais, como a observação participante e entrevistas semi-estruturadas. Busquei assim fazer uma análise de caráter histórico, antropológico e sociológico acerca desse movimento, no intuito de verificar as relações culturais e sociais aí presentes, delimitando-o como campo de estudo.

Ao fazer isso não apenas realizei uma junção de técnicas diferentes e sim busquei instrumentalizar uma metodologia que transcendesse a mera associação de diversos instrumentos metodológicos, numa síntese transdisciplinar, utilizando elementos próprios da Antropologia e da Sociologia, em um diálogo com a História.

Para tanto, parto do pressuposto de que a maior preocupação do etnógrafo é obter uma descrição densa acerca do que um grupo de pessoas faz e do significado de suas próprias ações para o grupo. Assim, o objeto da etnografia surge como sendo esse conjunto de significados em razão dos quais os fatos, eventos e ações são produzidos, percebidos e interpretados em meio ao grupo e sem os quais eles mesmos não existem como categorias culturais.

Ao pesquisador cabe então procurar identificar o significado dessas relações onde elas se manifestam e de sua interação com o contexto social maior na qual estão inseridas, nunca esquecendo que

[...] no estudo da cultura a análise penetra no próprio corpo do objeto, isto é, começamos com as nossas próprias interpretações do que pretendem nossos informantes, ou o que achamos que eles pretendem e depois passamos a sistematizá-las[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são algo construído, algo modelado (GEERTZ, 1978, p. 25-26)

Para Geertz (1978), trabalhar com etnografia não é somente estabelecer relações com o objeto de análise, manter um diário de campo, selecionar informantes, mas, acima de tudo, buscar essa descrição densa do campo de pesquisa mencionado acima.

Com base em Gil (2002) e Neto (1992) concebo o campo de pesquisa como o recorte que o pesquisador faz não apenas do ponto de vista espacial, como também social, desenvolvendo-se a pesquisa por meio de “[...] observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevistas com informantes para captar suas explicações e interpretações do que ocorre no grupo” (GIL, 2002, p. 53).

Partindo do pressuposto de que a tarefa central das Ciências Sociais é a compreensão da realidade humana vivida socialmente, através de uma pesquisa qualitativa, de tipo etnográfica, busquei uma explicação acerca do conceito central de investigação aqui proposta, desvendando os fatores históricos, sociais e culturais embaixadores do Movimento Espírita Pelotense, através das crenças, valores, atitudes e hábitos aí sedimentados ao longo do tempo, isto por intermédio de uma conjugação e correlação de técnicas, combinando entrevistas, observações, levantamento de material documental e bibliográfico, de modo a transcender a mera análise multidisciplinar do objeto de estudo, buscando uma síntese transdisciplinar.

Nesse contexto e por se tratar de um movimento com formação histórica relativamente recente, foi-me de grande valia a conjugação de técnicas de análise de campo previstas por Becker (1999), tais como a entrevista semi-estruturada e a observação participante, com uma metodologia que abriu espaço para a história oral, com base principalmente em Ferreira e Amado (1996).

Essa associação permitiu uma melhor compreensão do objeto de estudo e um diálogo salutar entre a História e a Antropologia, já que compreendo, assim como Jacques Le Goff (1995, p. 146), que “pertence à própria natureza da ciência histórica estar estritamente ligada à história vivida de que faz parte”.

O diálogo com a Antropologia foi de extrema importância na formulação de uma metodologia adequada para a pesquisa que me propus realizar. O estudo em torno da oralidade é um exemplo de contribuição que busquei na área antropológica, já que a tradição oral foi “[...] um objeto de conhecimento constitutivo do corpus teórico da antropologia e também um meio de aproximação e interpretação das culturas abordadas” que hoje se aplica aos estudos históricos, através da história oral (LOZANO, 1996, p. 15).

Justamente por entender que a história oral não é apenas uma técnica ou um procedimento, mas um campo de influências interdisciplinares e sociais, em níveis locais e regionais, que permite instrumentalizar uma interpretação qualitativa do processo sócio-histórico, é que abri espaço para o seu uso nesta pesquisa.

Fazer história oral não é apenas sistematizar um relato ordenado de vida e da experiência de outras pessoas, mas sim produzir conhecimentos históricos e, por conseqüência, científicos, na medida em que através dela se constitui novas fontes para a pesquisa histórica “[...] com base nos depoimentos orais colhidos sistematicamente em pesquisas específicas, através de métodos, problemas e pressupostos teóricos explícitos” (LOZANO, 1996, p. 15).

É claro que o processo através do qual esses depoimentos foram colhidos e registrados se constituiu através de uma metodologia própria, onde uma série de cuidados foi tomada, a fim de se garantir a cientificidade do método.

Inicialmente foi necessário demarcar o que se pretendia realizar, as informações que se pretendia buscar e, a partir disso, foram programadas as entrevistas que teriam de ser realizadas. Durante as mesmas tomei todo o cuidado para não interferir na fala dos depoentes, tendo sempre em mente que o seu conhecimento e as suas vivências podem aflorar nessa hora marcadas por aspectos do presente, sendo necessário analisar os dados obtidos, cruzando-os com outros depoimentos e outras fontes.

Os depoimentos, registrados através do sistema de gravação, foram transcritos, preservando-se certas características dos mesmos, como emoções aí presentes (choro, risos, lapsos de tempo para a fala), já que o conteúdo implícito nestes depoimentos, por vezes, se torna de grande valia para o pesquisador, que poderá, através de uma investigação complementar, cruzar dados e obter importantes elucidações.

Assim, foram escolhidas seis pessoas com fortes vinculações históricas com o Movimento Espírita Pelotense, que prestaram seus depoimentos no intuito de se obter informações de caráter histórico sobre o processo de formação desse movimento, suas particularidades e características no decorrer do tempo. Essas pessoas são nomeadas no corpo do trabalho e prestaram seus depoimentos em locais e horários por elas escolhidos. Tais informações foram de grande valia para compreender a formação de uma identidade espírita nessa cidade.

Ao mesmo tempo, realizei uma observação participante e uma série de entrevistas semi-estruturadas com o objetivo de identificar as características atuais do Movimento Espírita Pelotense. A observação no campo de estudo e as entrevistas foram feitas através da técnica de amostragem nos espaços sociais ocupados pelo movimento espírita em Pelotas, buscando-se os elementos individuais com maiores vinculações com o objeto a ser estudado, já que, segundo Deslandes (1992, p. 43), a “[...] pesquisa qualitativa não se baseia no critério numérico para garantir a sua representatividade”, sendo boa a amostragem “[...] que possibilita abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas dimensões”.

É nesse sentido que entendi ser a Sociedade União e Instrução Espírita a mais adequada para sediar o campo específico de estudos que me propus realizar. Essa sociedade espírita não só é a mais antiga da cidade, como também é, ela própria, o resultado do esforço dos espíritas do começo do século XX em unificar-se em um movimento sólido, como deixei claro no início deste trabalho.

Portanto, a escolhi para a realização da observação participante e das entrevistas que subsidiaram meu trabalho. Ao longo de seis meses freqüentei suas sessões públicas, realizando observações criteriosas de seus trabalhos e das falas ali realizadas, valendo-me para tanto do diário de campo como instrumento de registro do que ali presenciei. Além disso, entrevistei cinco pessoas ligadas a essa sociedade. Nessas observações e entrevistas semi-estruturadas busquei identificar as categorias centrais formadoras da identidade dessas pessoas na qualidade de espíritas e do *ethos* a ela associado.

Com base em Chizzotti (1998), Becker (1999) e Neto (1992) entendo a entrevista semi-estruturada como instrumento através do qual o pesquisador busca obter informações contidas na fala dos atores sociais em meio ao campo de estudo, expressando os valores, as opiniões e as atitudes dos sujeitos entrevistados.

A entrevista é, sem dúvida, o procedimento mais usual no trabalho de campo. Como tal, não pode ser entendida como uma conversa despreziosa e neutra, já que se coloca como um meio específico de coleta de dados que são relatados pelos sujeitos da pesquisa que vivenciam a realidade que estamos pretendendo enfocar. Sendo assim, a entrevista deve ter um propósito definido e uma estrutura que permita se atingir esse objetivo.

Através da entrevista é possível que se obtenha dados objetivos e subjetivos. Se é verdade que os primeiros podem também ser obtidos através de outros meios, como a utilização de fontes secundárias, os segundos, que se relacionam com os valores, as atitudes e as opiniões dos sujeitos entrevistados, podem ser mais facilmente obtidos por meio dos depoimentos.

Em relação a forma como a entrevista se organiza, de acordo com os autores citados acima, podemos ter entrevistas estruturadas, não-estruturadas e semi-estruturadas.

No caso da entrevista estruturada, se pretende explicar muito mais do que compreender, já que o seu formato permite estimular a resposta, procurando-se obter dados mais racionais. Nesse caso o entrevistador controla de forma mais rígida todo o processo, formulando perguntas específicas com opções de respostas pré-determinadas, não permitindo intervenções de terceiros e mantendo sua neutralidade absoluta durante toda a operação. Os entrevistados, por sua vez, são sempre questionados da mesma forma e respondem o questionário na mesma ordem.

Já a entrevista não estruturada pretende muito mais compreender do que explicar, preocupando-se em estimular uma resposta que seja sincera e não simplesmente verdadeira, ou seja, leva em consideração fatores emocionais que possam influir no processo, abrindo mão da racionalidade da resposta. Nesse estilo o pesquisador formula perguntas sem um esquema fixo de respostas prontas, fazendo o controle do ritmo da entrevista de acordo com as respostas obtidas. Sendo assim, tornar-se possível admitir-se intervenções de terceiros e a alteração da ordem dos questionamentos, conforme for a evolução da entrevista. Os entrevistados, por sua vez, podem receber questionários diferentes, conforme o papel que forem desempenhar na pesquisa.

Penso que a entrevista semi-estruturada, forma articulada entre as duas anteriores, em que o entrevistador dirige o processo de entrevista através de um roteiro previamente formulado, é a que melhor se presta ao objetivo a que me propus e por isso a adotei, justamente por permitir uma maior flexibilidade na coleta dos dados que interessam, possibilitando aos entrevistados expressar com uma maior liberdade as suas opiniões e conceitos, sem que com isso se perca o controle sobre o objeto de estudo.

Assim sendo, utilizei-me da história oral para levantar dados relativos ao desenvolvimento do Movimento Espírita Pelotense ao longo do tempo e me vali das entrevistas semi-estruturadas com o intuito de compreender a sua estruturação atual, no que diz respeito aos valores, crenças e hábitos aí presentes, como elementos constitutivos de uma identidade a ele associada.

Quanto a observação participante, com base nos mesmos autores, entendo-a como o contato direto do pesquisador com o fenômeno observado, a fim de obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seu próprio contexto e que lhe permite estabelecer uma relação face a face com os observados, possibilitando captar “uma variedade de situações ou fenômenos que não são admitidos por meio de perguntas, uma vez que observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real” (NETO, 1992, p. 60).

Na pesquisa social, no que diz respeito a inserção do pesquisador no campo de estudo, podemos ter diferentes situações que variam entre dois pólos específicos. De um lado temos a participação plena, que se caracteriza por um envolvimento por inteiro do pesquisador em todas as dimensões de vida do grupo que está sendo estudado. No outro lado encontramos o distanciamento total de participação na vida do grupo objeto do estudo.

É possível que entre esses dois pólos extremos tenhamos variações. Segundo Neto (1992, p. 60), “uma dessas variações diz respeito ao papel do pesquisador enquanto participante observador”. A relação do observador com o grupo e o grau de seu envolvimento com o cotidiano dos observados deve ser previsto antes da entrada em campo.

Dessa forma, busquei me inserir nos trabalhos da Sociedade União e Instrução Espírita através de uma ação coordenada, assistindo apenas as suas sessões públicas e com a devida permissão e conhecimento de seus diretores, apresentando-me como um pesquisador que tinha objetivos definidos a serem alcançados através da pesquisa que estava sendo realizada, para a qual obtive total apoio e consentimento.

Acredito que a capacidade de empatia e de observação do investigador e a aceitação dele por parte do grupo são elementos decisivos para o sucesso desse procedimento metodológico, o que seguramente não pode ser alcançado através de uma simples receita.

Da mesma forma que Boaventura Santos (1999), não acredito que possa ocorrer uma separação absoluta entre sujeito e objeto, pesquisador e fenômeno, em todas as áreas do conhecimento, em particular no caso das Ciências Sociais. Na medida em que nos envolvemos com um determinado estudo isso ocorre porque temos motivações para tanto, o que implica sempre numa certa tomada de posição frente ao objeto de estudo e no nosso envolvimento com ele. Dito isso, penso ter ficado claro que a pesquisa participante não é apenas um método complementar às entrevistas, mas uma metodologia extremamente adequada ao objeto de estudo que formulei e desenvolvi.

A análise dos dados coletados na pesquisa de campo foi feita através da técnica de análise de conteúdo, com base principalmente em Bardin (1977) e Becker (1999).

Com base nesses autores, foi possível compreender o que está por trás dos conteúdos manifestos nas falas assistidas e nas entrevistas realizadas, indo além das aparências do que está sendo comunicado, na busca de uma resposta para o problema formulado, através da decomposição do conjunto da mensagem comunicada. Para tanto, foram escolhidas unidades de registro e de contexto compatíveis com o objeto formulado, buscando, através delas, a classificação em categorias, que procurei analisar.

Penso que entender a lógica de um universo cultural, visto como um amplo sistema de relações culturais, depende da compreensão dessas categorias constituídas por esse mesmo sistema e seus agentes, muitas vezes de forma inconsciente, que representam juízos de valores e crenças, enquanto hábitos diretrizes da consciência.

Feito isto, busquei articular os dados obtidos através da pesquisa de campo com o referencial teórico adotado, bem como com a bibliografia levantada, procurando formular uma hipótese dissertativa que buscasse responder a questão central da pesquisa proposta.

Para compreender o processo de enraizamento do espiritismo em Pelotas foi-me necessário entender a própria dinâmica histórica da doutrina espírita, a começar pelo contexto histórico de seu surgimento, sua relação com outras ordens de valores e crenças, as dificuldades que enfrentou para se legitimar na sociedade, o seu processo de inserção no Brasil e particularmente no Rio Grande do Sul e a oposição que aqui sofreu.

Assim sendo, no segundo capítulo discuto a formação e a inserção do espiritismo no espaço cultural europeu de meados do século XIX, procurando determinar os elementos presentes no imaginário e na cultura européia que permitiram o desenvolvimento dessa doutrina e a sua propagação por todo o continente em um espaço de tempo relativamente curto, com grande aceitação, principalmente entre a elite letrada daquele momento.

Feito isso, no terceiro capítulo analiso o processo de inserção da doutrina espírita na sociedade brasileira, suas particularidades, a aceitação que teve aqui, os elementos culturais que permitiram essa aceitação e que a fizeram assumir características próprias em nosso país.

Adiante, no quarto capítulo, busco compreender como o espiritismo inseriu-se em Pelotas, a recepção e a oposição que teve nessa cidade, sua relação com outros ordenamentos de valores e crenças, a formação de um movimento espírita organizado em torno da Liga Espírita Pelotense e o processo de constituição de uma identidade associada a esse movimento, procurando entender como essa doutrina pôde legitimar-se em meio a uma sociedade marcada pelos valores do catolicismo, arrebanhando tão significativo número de seguidores. Para tanto, apresento os dados da pesquisa de campo realizada em torno da Sociedade União e Instrução Espírita e faço sua análise, teorizando frente aos dados coletados nessa instituição e na Liga Espírita Pelotense.

Finalmente, no quinto capítulo traço as considerações finais que julguei pertinentes depois de feitas todas as análises anteriores, encerrando este trabalho de pesquisa.

2 A INSERÇÃO DO ESPIRITISMO NO UNIVERSO CULTURAL EUROPEU

2.1 O Intangível à luz da razão

Podemos relacionar as origens do espiritismo ao movimento espiritualista que teve lugar na Europa no século XVIII e de que são figuras centrais os teólogos e místicos Emmanuel Swedenborg¹¹ e Kaspar Lavater¹² (STOLL, 2003, p. 32-48).

Esses dois visionários e intelectuais, em grande medida anteciparam algumas das idéias centrais que estão presentes no espiritismo, como a possibilidade do contato entre o mundo físico e o chamado “mundo espiritual”.

No entanto, esse processo de revalorização do espiritualismo que se desenvolveu no decorrer dos séculos XVIII e XIX na Europa tem a sua gênese em um movimento de contrapartida ao materialismo e ao dogmatismo cristão do mesmo período.

A afirmação de um saber científico e materialista foi o resultado inevitável de um longo processo iniciado na Renascença e bastante desenvolvido com o Iluminismo e que resultou em uma separação absoluta entre conhecimento científico e conhecimento metafísico.

Graças aos trabalhos desenvolvidos por estudiosos como Copérnico (1473-1543), Galileu (1564-1642), Kepler (1571-1630), Descartes (1596-1650) e Newton (1643-1727), a racionalidade gradativamente estabeleceu-se como forma de entender o mundo e a experimentação triunfou sobre a revelação.

O racionalismo, que tem suas bases em Descartes e que foi desenvolvido por Newton, elegeu a dúvida metódica como instrumento para a produção de

¹¹Emmanuel Swedenborg (1688-1772): Místico sueco de grande projeção no século XVIII, além de ter sido importante cientista.

¹² Kaspar Lavater (1741-1801): Místico suíço, entusiasta do magnetismo animal e do mesmerismo em seu país.

conhecimento sobre o homem e sobre a natureza e reduziu a ciência ao âmbito dos fenômenos passíveis de serem demonstrados através da experiência, desprezando toda especulação sobre a existência e ação de qualquer princípio metafísico.

Com o Iluminismo esse tipo de preceito metodológico deixou de ser utilizado apenas no âmbito do conhecimento físico-matemático e passou a ser empregado em outros campos do saber, contribuindo para que o materialismo acabasse por se firmar como princípio explicativo do Universo, descartando-se a possibilidade de aceitação de uma explicação transcendental para a natureza e para a própria existência humana.

Em seus estudos, Hobbes (1588-1679) aponta a matéria, compreendida como sendo corpo e movimento, como o único instrumento válido para se chegar a uma explicação sobre um determinado objeto. Compreender um fenômeno seria conhecer a sua gênese, por ele tida como movimento e, portanto, pertencente ao âmbito do universo material.

No campo da biologia partiu-se em busca de uma explicação para a vida que prescindisse da idéia de Deus e da criação, lançando-se as bases do chamado materialismo psicofísico. As investigações químicas de D'Holbach¹³ e médicas de La Mettrie¹⁴ permitiram a Pierre Cabanis¹⁵ lançar a idéia pioneira segundo a qual o sistema nervoso seria o responsável pelas atividades psíquicas do indivíduo.

Por sua vez, Lamarck¹⁶ buscou explicar pela primeira vez a evolução das espécies através do conceito de maior ou menor utilização dos órgãos, o que seria capaz de conformar certas características passíveis de serem transmitidas hereditariamente.

Com base nesses trabalhos, Darwin (1809-1882) foi capaz de explicar a evolução das espécies através de dois princípios básicos, ou seja, o seres vivos evoluiriam através da ocorrência de ligeiras variações orgânicas produzidas sob determinadas condições ambientais e de acordo com o princípio da evolução

¹³ Paul Henry, Barão D'Hobach. Químico e iluminista do século XVIII que defendia a idéia segundo a qual o homem é o resultado de meras combinações químicas, sendo, portanto, um mero ser material. Sua principal obra é O Sistema da Natureza, de 1770.

¹⁴ Julien Offroy de La Mettrie. Médico iluminista do século XVIII que procurou comprovar que o homem é uma máquina sem qualquer participação de um essência espiritual. Sua principal obra é O Homem Máquina, de 1748.

¹⁵ Pierre-Jean-Georges Cabanis, (1757-1808), filósofo e fisiologista autor de "Relações Entre o Físico e o Moral no Homem". Materialista mecanicista, Cabanis defendia que o homem é meramente um ser material

¹⁶ Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck (1744-1829), célebre naturalista francês.

natural, segundo a qual, na luta pela sobrevivência, resistiriam aqueles que melhor pudessem se adaptar. Portanto, não havia imutabilidade e, como consequência, criação divina (CLARET, 1986).

Graças ao desenvolvimento dessas idéias, a teoria criacionista, modelo explicativo para o surgimento da vida até então aceito, sofreu um poderoso golpe e com ele as religiões constituídas e o seu controle sobre a produção do conhecimento e sobre a própria sociedade. Isso seguramente foi decisivo para um afastamento ainda maior entre razão e fé, ciência e religião, matéria e espírito.

Segundo Damazio (1994, p. 19)

A teoria da evolução não se restringiu à área da biologia. A idéia de desenvolvimento fora recorrente ao pensamento iluminista e se firmara no século anterior. Se, no campo da biologia, a teoria da evolução cedo se desvinculou da idéia de progresso, no campo das ciências humanas, evolução continuou a ter este significado.

No campo da História, por exemplo, encontramos primeiramente em Francis Bacon (1561-1626) a idéia segundo a qual os eventos históricos sucedem-se segundo uma ordem crescente de perfeição. Durante o Iluminismo a concepção de progresso e evolução na História encontrou em Voltaire (1694-1778) um entusiasta, desenvolvendo-se plenamente posteriormente na obra de Condorcet¹⁷ e de Turgot¹⁸.

Esta idéia de progresso, por sua vez, gerou a busca empírica de uma lei que estaria na sua gênese, rejeitando-se a explicação teológica de Bossuet¹⁹, segundo a qual o desenrolar histórico teria como base uma ordem estabelecida pela providência divina, o que, por sua vez, representou novo golpe nas religiões instituídas e no modelo explicativo por elas concebido.

Assim como seria possível descobrir as leis capazes de explicar o mundo físico, seria possível também descortinar as leis reguladoras do mundo social e da própria dinâmica histórica.

¹⁷ Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquês de Condorcet (1743-1794). Matemático e cientista político francês da época do Iluminismo que concebia a História como um processo de aperfeiçoamento da sociedade humana.

¹⁸ Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Economista francês cuja obra é considerada um elo entre a fisiocracia e a economia clássica inglesa.

¹⁹ Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704). Bispo e teólogo francês, foi um dos primeiros a defender o absolutismo como fundamentado no Direito Divino. Concebia a História como resultado da vontade de Deus.

Montesquieu (1689-1755) centralizou sua tentativa de explicar a evolução histórica através da análise da organização política da sociedade em diversos momentos diferentes, buscando determinar as forças sociais fundamentais em cada uma das formas de organização adotada.

Condorcet, seguindo os mesmos passos, não via um fim determinado na História e nem admitia qualquer princípio transcendente a guiar os passos da Humanidade, muito embora admitisse a noção de progresso, a realizar-se através de etapas.

Por sua vez, Kant (1724-1804) introduziu na Filosofia da História a noção de aperfeiçoamento moral do homem ao lado da idéia de progresso científico e tecnológico. Para esse filósofo, as questões da metafísica estariam fora do alcance da experiência científica, o que contribuiu para marcar definitivamente a ruptura entre o saber metafísico e o saber científico.

Muito embora Hegel (1770-1831) tenha buscado resgatar a idéia segundo a qual a História é a realização de um plano divino, onde o ser humano evoluiria através de um processo dialético marcado por sua atuação e pela realidade, sua dialética acabou por influenciar tanto o positivismo de Comte (1798-1857) como o materialismo de Marx (1818-1883).

Ao buscar explicar a sociedade através de métodos próprios das ciências naturais, Comte não apenas lançou as bases da Sociologia, por ele chamada de Física Social, mas também consolidou a noção de progresso na História e fundamentou a idéia de que o conhecimento social pode ser analisado empiricamente, de modo objetivo.

A seu turno, Marx desenvolveu a noção de materialismo histórico e fundamentou todo um modelo explicativo para a História onde não há espaço nem para Deus e nem para a religião, vista apenas como um elemento de dominação sobre as massas.

Marx não apenas forneceu uma explicação para o mecanismo da História e racionalizou a esperança de um mundo melhor, mas com ele

O Socialismo transformou-se de uma idéia muito boa e utópica para uma expressão concreta de um movimento da História real, observável cientificamente: a esperança ganhava também *status* de ciência (SILVA, 2005, p. 14).

Portanto, o século XIX esteve fortemente marcado pela idéia de progresso e pelo pensamento segundo o qual tudo poderia ser explicado pelo uso da razão e da experiência, capazes de descortinar as leis reguladoras do universo material e da sociedade humana.

O progresso, por sua vez, passou a ser entendido como um processo puramente material e a História passou “a ser vista como uma ascensão lenta, gradual mas contínua e necessária em direção a um fim determinado” (NISBET, 1985, p. 181).

A expectativa geral do século XIX era de que

[...] a razão, através de sua filha predileta, a ciência, iria resolver todos os problemas do homem. Muitos físicos, por exemplo, achavam que todas as grandes questões da Física já haviam sido resolvidas. Logo depois, porém, a própria Física teria de rever esta posição (SILVA, 2005, p. 13).

Enquanto o positivismo de Comte oferecia o método objetivo para a análise da sociedade, o evolucionismo de Darwin fornecia a chave para a explicação do mundo sem a necessidade de se recorrer à idéia de Deus, de modo que

Os homens não eram mais descendentes de Adão e Eva, mas frutos de uma evolução biológica marcada por um processo material. O mundo já não caminhava para o Reino de Deus, e sim para o reino da sociedade cientificamente planejada, fosse positivista ou comunista; o fim não era mais teológico, mas laico (SILVA, 2005, p. 13).

Por outro lado, a Europa da segunda metade do século XIX era um continente modificado pela Revolução Industrial na sua segunda fase. O aumento do número de fábricas proporcionou um grande desenvolvimento da vida urbana, fazendo aumentar o êxodo rural e o conseqüente crescimento das cidades.

O desenvolvimento industrial, a seu turno, acarretou numa expansão do número de operários e acirrou o conflito de classes, permitindo o desenvolvimento de doutrinas sociais nascidas alguns anos antes, como o socialismo e o anarquismo.

Na esfera social, enquanto a classe operária ansiava por algo que acenasse com a possibilidade de mudança em relação ao quadro de exploração sofrida, a burguesia buscava a manutenção do *status quo*.

Em matéria religiosa, o surto de cientificismo provocou um desinteresse pelas doutrinas tradicionais, profundamente marcadas pelo misticismo, numa época em que a racionalidade e a objetividade passaram a ser endeusadas.

A Igreja Católica procurou reagir a toda essa ordem de fatores. No entanto, ao invés de assimilar a noção de progresso em seu arcabouço teórico-doutrinário, mostrou-se intransigente, condenando o liberalismo, o socialismo, o evolucionismo e afirmando a infalibilidade papal em meio a todo esse contexto de efervescência intelectual, o que contribuiu decisivamente para o seu descrédito em meio a uma sociedade cada vez mais intelectualizada²⁰.

Nesse momento histórico, graças as concepções evolucionistas da História, a sociedade européia se firmou como modelo, a partir do princípio etnocêntrico da supremacia do homem branco e europeu sobre os demais, destinados a serem subjulgados, como fica claro quando se observa o processo de escravidão indígena na América e negro na África:

A este respeito, há amplas evidências de que os evolucionistas do século XIX atribuíam esse tipo de superioridade à sua própria cultura [...] Ao olharem em torno de si, parecia auto-evidente que em termos de conhecimento acumulado e controle sobre o ambiente, a Inglaterra vitoriana representava o cume desse desenvolvimento progressivo até aquela época (KAPLAN, 1981, p. 70).

A Europa vivia um clima de urbanização, de modernidade, de grandes transformações e efervescência social. É nesse contexto histórico que surge o espiritismo, profundamente marcado pelas características centrais que assinalavam a segunda metade do século XIX, ou seja, as idéias de evolução, de progresso, de objetividade, de cientificidade e de transformação social, conforme será demonstrado mais adiante.

Contudo, como já foi dito no início deste capítulo, o aparecimento do espiritismo insere-se dentro de um contexto de contraponto ao materialismo reinante no século XIX e que teve suas origens no pensamento místico de Emmanuel Swedenborg, continuado por seu discípulo, Kaspar Lavater.

O vidente sueco Swedenborg (1688-1772) fora professor de teologia na Universidade de Upsala, importante cientista e destacado filósofo não apenas na corte de Estocolmo, onde desfrutava de grande prestígio, como também em toda a Europa e América. Suas obras sobre economia, mineralogia, metalurgia e astronomia eram bastante apreciadas e reconhecidas como de importância pelo mundo acadêmico de sua época (DOYLE, 1998, p. 34).

²⁰ Em 1832 a Encíclica *Mirari Vos* definiu a posição da Igreja contra o liberalismo, mais firmemente marcada na Encíclica *Quanta Cura* de 1864, na qual a Igreja critica a civilização moderna. Pouco depois, a *Encíclica Syllabus* condenou os cultos diferentes do catolicismo.

Em 1745 Swedenborg teria recebido uma mensagem espiritual segundo a qual seria sua a missão de revelar ao mundo a existência de uma espécie de universo paralelo, habitado pelos espíritos. A partir daí ele passou a dedicar-se a atividades místicas e a escrever livros sobre elas, o que contribuiu decisivamente para dar início a um movimento de resgate das discussões espirituais em meio ao cenário cultural europeu. Seus livros obtiveram um enorme sucesso e uma grande penetração nos meios literários e acadêmicos, sendo fundamentais para “a eclosão do movimento romântico na Europa”, influenciando, posteriormente, homens como Victor Hugo (DAMAZIO, 1994, p. 22).

Em sua obra, por ele chamada de Nova Revelação, Swedenborg antecipou muitas das idéias que mais adiante foram incorporadas pelo espiritismo, como a da existência de um mundo espiritual, a idéia de que o mundo físico é, na verdade, uma cópia do mundo dos espíritos e a possibilidade de comunicação entre vivos e mortos por intermédio de indivíduos especialmente dotados de uma faculdade para tanto. Em função disso os espíritas vêem em Swedenborg um precursor do espiritismo (WANTUIL;THIESEN, 2004, p. 245).

Kaspar Lavater (1741-1801) foi pastor da igreja calvinista de Zurique. Na condição de discípulo de Swedenborg realizou diversas pesquisas sobre a sua obra e escreveu vários trabalhos sobre a existência do mundo espiritual, a condição dos mortos e a possibilidade de comunicação com eles. Sua obra teve grande repercussão e ele manteve correspondência com importantes figuras de sua época, como a imperatriz Maria da Rússia, com quem discutia suas idéias em torno do intangível (SILVA, 1997, 4/5).

A partir da exposição das idéias desses dois místicos começa a ocorrer na Europa “o reflorescimento de antigas crenças e práticas que iam da cabala à magia negra, passando pela astrologia e quiromancia. Era o contraponto das ciências ocultas e místicas ao estabelecimento da grande deusa Ciência” (DAMAZIO, 1994, p. 23).

Outro movimento que se desenvolveu na Europa no mesmo período e que contribuiu para preparar o terreno para o desenvolvimento dos ideais espíritas foi o mesmerismo, movimento esse que tomou a proporção de uma verdadeira disputa no meio acadêmico europeu, graças às idéias defendidas pelo médico alemão Franz Anton Mesmer (1733- 1815). Segundo ele existiria no ser humano e em toda a

natureza uma energia magnética capaz de ser manipulada pela vontade e pelo uso das mãos e de ser posta a serviço da medicina.

O mesmerismo foi o responsável pela penetração no meio acadêmico do século XVIII de discussões em torno do intangível, abrindo espaços para se discutir a possibilidade científica de se comprovar a sobrevivência da alma, a comunicabilidade entre o mundo físico, concreto, e o “mundo espiritual”, abstrato.

Franz Anton Mesmer era doutor em Medicina pela Universidade de Viena e um conceituado médico de sua época. Já em sua tese de doutorado ele sinaliza com suas idéias em torno da presença do intangível na vida dos homens, na medida em que defende a ação astrológica da lua como elemento determinante nas doenças e sua cura (WANTUIL;THIESEN, 2004, p. 113).

A partir de então Mesmer passa a desenvolver uma concepção própria de saúde, doença e cura, segundo a qual existiria no Universo uma energia magnética, por ele chamada de fluido, termo que mais tarde foi adotado por Kardec, que a tudo penetraria. A saúde seria o estado em que essa substância fluiria normalmente pelo organismo e a doença seria causada por uma interrupção nesse fluxo, prejudicando a harmonia do funcionamento do corpo. Daí a necessidade de se restabelecer o fluxo, o que Mesmer dizia ser possível de obter-se pela ação de imãs aplicados sobre determinadas partes do corpo. Mais tarde ele próprio substituiu esse método por passes magnéticos aplicados com as mãos sobre as mesmas partes do organismo.

Na prática, Mesmer desenvolveu toda uma nova concepção médica em torno do chamado magnetismo animal e sua doutrina médica, o mesmerismo, tomou conta da Europa, chamando a atenção do público em geral e da classe médica em particular.

Em 1778 Mesmer chegou a Paris provocando grande sensação. Seus métodos extravagantes e as promessas de cura atraíam milhares de pessoas e produziam desconfiança entre os cientistas, de modo que se formou um amplo debate sobre as idéias do médico alemão (WANTUIL;THIESEN, 2004, p. 114).

A questão central desse debate era justamente a não possibilidade de comprovação empírica da existência do chamado fluido magnético e de sua ação sobre o organismo físico dos doentes. Além disso, os métodos de Mesmer por vezes provocavam violentas crises nos pacientes, vistas como sugestão ou alucinação por

uns ou como a comprovação da existência de faculdades especiais no ser humano por outros:

Grande parte das crises provocadas durante o processo de tratamento apresentava-se em forma de ataques convulsivos, mas nem todas elas ocorriam dessa maneira. Alguns pacientes mergulhavam em sono profundo e, nesse estado, ficavam com as percepções ampliadas, podendo enxergar o interior do próprio corpo, detectar e diagnosticar alguma doença, e prever a data de sua recuperação, além de desenvolver outros poderes, como o da clarividência e o de fazer contato com pessoas distantes ou já mortas (DAMAZIO, 1994, p. 80).

A polêmica em torno no mesmerismo tomou tal dimensão que as Academias de Ciência de Viena e de Paris nomearam comissões especiais para analisar a veracidade das idéias de Mesmer. Em processos rumorosos e extremamente controversos, já que não houve unanimidade entre os cientistas, ambas as comissões acabaram por condenar o mesmerismo, que longe de cair em descrédito, continuou a desfrutar de enorme popularidade, inclusive na corte de Paris na época da Revolução Francesa (DARNTON, 1998, p. 13/14).

Com o mesmerismo o contraponto ao materialismo vigente na virada do século XVIII para o século XIX ganhou novo impulso, na medida em que se colocava em discussão a existência de um “fluido” intangível e não apreciável pelos métodos objetivos da ciência vigente, antecipando, em grande medida, algumas das idéias mais tarde apresentadas pelo espiritismo.

Pesquisando o estado sonambúlico provocado pelas crises dos pacientes submetidos aos passes dos magnetizadores adeptos do mesmerismo, o marquês de Puységur²¹ abriu caminho para se compreender essas crises como sendo o resultado da excitação de uma capacidade extra-sensorial existente no ser humano, entendida como capaz de colocar o homem em contato com os espíritos (DARNTON, 1998, p. 57).

Dando seguimento a essas pesquisas, outros seguidores de Mesmer aprimoraram suas técnicas a ponto de provocar no paciente um verdadeiro estado de catalepsia, enquanto suas percepções sensoriais ou extra-sensoriais eram ampliadas. Essas experiências levaram o médico escocês James Braid²² a utilizar o que ele chamou de hipnotismo em intervenções cirúrgicas, resultando na retomada

²¹ Armand Jacques Chastenot de Puységur (1751-1825). Nobre francês que se dedicou a estudar o magnetismo animal, sendo considerado um dos descobridores do hipnotismo.

²² James Braid (1808-1859) médico escocês considerado o pai do hipnotismo. Segundo seus próprios relatos teria realizado mais de três mil intervenções cirúrgicas com o uso deste artifício para sedar os pacientes.

das experiências em torno do magnetismo animal no meio acadêmico a partir de 1840 (DAMAZIO, 1994, p. 81).

Ao mesmo tempo, a aplicação dos preceitos do magnetismo deu origem ao curioso fenômeno das mesas girantes, que consistia em sentar-se ao redor de uma mesa e em fazê-la girar através da formação de uma cadeia magnética à sua volta pelos participantes, que com isso divertiam-se. A mesa não só girava como também respondia, através de batidas, a perguntas feitas pelos frequentadores dessas reuniões, fato depois atribuído por Kardec (1999, p. 16) a ação dos espíritos.

O fenômeno tornou-se uma febre nos salões de Paris na década de 1850, atraindo a atenção de muitas estudiosas da época, entre eles o próprio Allan Kardec, além do cientista e filósofo Faraday²³ (WANTUIL;THIESEN, 2004, p. 329).

O fato é que as mesas girantes mantiveram em pauta no cenário cultural europeu de meados do século XIX a possibilidade de se estabelecer contato entre os homens e os espíritos, desencadeando diversas investigações científicas a esse respeito.

Na mesma época em que o magnetismo figurava na pauta das discussões na Europa, uma outra doutrina médica passou a causar grande polêmica. Trata-se da homeopatia, concepção médica formulada pelo médico alemão Christian Friedrich Samuel Hahnemann (1755-1843).

Profissionalmente muito bem conceituado e com uma vasta clientela no interior da Alemanha, país em que chegou a exercer o magistério universitário, Hahnemann acabou por insurgir-se contra os postulados e métodos da medicina de seu tempo, em que os tratamentos eram extremamente violentos e por vezes causavam vastos sofrimentos no paciente, baseados em medicamentos tóxicos e em práticas como sangrias, vomitivos, purgantes e diuréticos (THIAGO, 1991, p. 8).

Descontente com essa situação e sob protesto de seus pacientes, Hahnemann abandonou a clínica médica em 1789 e passou a se dedicar a tradução de livros de medicina. Ao longo dos anos em que se dedicou a essa tarefa ele teve a oportunidade de manusear diferentes obras científicas e em meio a essas leituras acabou por formular uma doutrina médica nova, composta pela noção metafísica de energia vital, juntamente com o antigo preceito médico segundo o qual o semelhante

²³ Michael Faraday (1791-1867). Químico, físico e filósofo dos mais destacados de seu tempo. Mundialmente conhecido pelos seus estudos sobre eletromagnetismo, cujas bases foram por ele formuladas

pode ser curado pelo semelhante, expresso no aforismo *similia similibus curantur* (THIAGO, 1991, p. 10-11).

Segundo Hahnemann o organismo é dinamizado pela energia vital, espécie de fluido que garante o funcionamento harmônico do corpo físico. A doença seria justamente a interrupção ou a desorganização do fluxo dessa energia, sendo necessário regularizar o seu fluxo. O doente passa então a expressar o seu estado pelos sintomas mórbidos que apresenta, devendo o médico prescrever a utilização de uma substância que causaria os mesmos sintomas em um homem sadio e que seria capaz de devolver a saúde ao paciente, regularizando o fluxo da energia vital (THIAGO, 1991, p. 13).

Assim, se um paciente se queixa, por exemplo, de uma congestão na cabeça, com tontura e cefaléia, o médico deve fazer uso de uma adequada preparação de nitroglicerina, substância que em um homem sadio tem a capacidade de causar os mesmos sintomas (THIAGO, 1991, p. 20).

Ocorre que Hahnemann não apenas adotou o princípio *similia similibus curantur*, mas desenvolveu a tese de que quanto mais diluída for a substância a ser empregada como medicamento, maior será a sua potência curativa (THIAGO, 1991, p. 29).

Assim, desenvolveu toda uma técnica especial para a preparação dos remédios homeopáticos e que consiste em uma série de diluições e dinamizações partindo-se de uma dada substância, seja ela pertencente ao reino mineral, vegetal ou animal.

A dita técnica consiste em tomar-se uma certa substância e com ela preparar o que Hahnemann chamou de “tintura mãe”. A partir daí a tintura mãe é diluída sucessivamente da seguinte forma: para a primeira dinamização toma-se uma parte da tintura mãe para cada cem partes de um dado veículo (água ou álcool) misturando-se os dois e aplicando-se ao novo composto assim obtido cem violentas sucções. Tem-se então o remédio homeopático chamado de “CH1”. Tomando-se a seguir uma parte do “CH1” e misturando-se ela com cem outras partes de água ou álcool se terá o “CH2”, depois de empregadas as mesmas cem sucções e assim por diante, indefinidamente (THIAGO, 1991, p. 28).

Segundo Hahnemann esse processo tende a aumentar cada vez mais a potência do medicamento. Ou seja, quanto mais diluído, maior será o seu poder curativo, o que contraria, até hoje, os preceitos da Química experimental.

Ocorre que as sucessivas diluições da tintura mãe em um dado veículo, seja ele qual for, acabam por fazer com que a substância original desapareça no decorrer do processo. Segundo a Química, a partir da décima segunda diluição (CH12) não há mais nenhum traço da tintura mãe no composto homeopático, que quimicamente então não passa de água ou álcool, conforme tiver sido o veículo utilizado.

No entanto, Hahnemann argumenta que a energia curativa do medicamento se conserva e mesmo se amplia no decorrer das diluições, de modo que seria essa energia a responsável por restabelecer a harmonia do fluxo de fluido vital nos pacientes, desencadeando a cura. É comum o uso de medicamentos em altas diluições pelos homeopatas, como CH100, CH1.000 e CH10.000.

A ação do medicamento homeopático é, portanto, completamente contrária a dos demais remédios alopáticos que combatem a doença através da utilização de substâncias opostas ao inimigo patológico que se quer atingir, como é o caso dos antibióticos.

A doutrina homeopática nunca pôde ser comprovada empiricamente, justamente por lidar com conceitos fora do alcance da ciência acadêmica, o que a liga de modo íntimo ao contexto de contraponto ao materialismo que estava tendo a Europa por palco na virada do século XVIII para o século XIX:

Filosoficamente a homeopatia é um sistema vitalista, ou seja, um sistema que defende a idéia da existência de um princípio vital, não comprovável empiricamente por ser imaterial, mas que é a causa explicativa da atividade que anima todo o organismo. A força vital é o princípio intermediário entre o corpo físico (princípio material) e o espírito (princípio espiritual). Com tal postulado, Hahnemann superou o dualismo matéria x espírito, herdado do racionalismo. A animação do organismo, isto é, a vida, não se devia à matéria nem ao espírito, mas sim a um terceiro princípio, imaterial e dinâmico, que ligava aqueles dois. Espiritualistas e materialistas acataram o vitalismo explicativo de Hahnemann. No primeiro caso, partindo do conceito de Espírito enquanto um sopro divino, transcendental e eterno; no segundo, a Razão, a Inteligência, enquanto produto da matéria (DAMAZIO, 1994, p. 83/84).

Essa visão ternária do ser humano desenvolvida por Hahnemann e sua hipótese sobre saúde e doença aproxima-se em muito dos conceitos de Mesmer sobre o mesmo tema. Saúde é harmonia entre espírito, corpo físico e fluido vital, ao passo que a doença instaura-se quando ocorre a desarmonia:

Quando o homem adocece é somente a força vital imaterial e ativa por si mesma e presente em todas as partes do organismo, a única que sofre desde logo a influência dinâmica do agente mórbigeno hostil à vida; unicamente o princípio vital assim perturbado pode fornecer ao organismo as sensações desagradáveis e impeli-lo às manifestações irregulares a que chamamos doenças [...] todas essas desordens patológicas (doenças) não podem ser removidas pelo médico de algum outro modo que não seja imaterial (virtual e dinâmico) de medicamentos úteis e oportunos sobre a força vital, que os percebe pela faculdade sensitiva existente em todo o corpo. Assim, é somente por sua ação dinâmica sobre a força vital que os remédios deverão restabelecer, e de fato restabelecem, a saúde e a harmonia vital (HAHNEMANN apud THIAGO, 1991, p. 27/28).

Alguns anos depois da publicação das teses de Hahnemann a doutrina espírita incorporou a crença no fluido vital como intermediário entre o espírito e o corpo físico, como fica claro no texto da questão 27 de O Livro dos Espíritos:

Haveria assim, dois elementos gerais no Universo: a matéria e o espírito? – Sim, e acima de tudo Deus, o criador, o pai de todas as coisas; essas três coisas são o princípio de tudo o que existe, a trindade universal. Mas, ao elemento material é preciso juntar o fluido universal, que desempenha papel intermediário entre o espírito e a matéria propriamente dita, muito grosseira para que o espírito possa ter uma ação sobre ela [...] (KARDEC, 1999, p. 52).

Da mesma forma são freqüentes as alusões ao magnetismo proposto por Mesmer na obra de Kardec (1999, p. 14/15), como por exemplo, no texto em que o codificador trata das mesas girantes, fenômeno que ele buscou reinterpretar segundo a ótica espírita.

Além disso, Kardec (1999, p. 74/75) desenvolve a tese segunda a qual o ser humano possui um corpo sutil, imponderável e intangível ao qual denomina de perispírito e que seria uma espécie de matriz, molde, responsável pela formação e desenvolvimento do corpo físico e intermediário entre o espírito encarnado e seu próprio corpo.

Através do conceito de perispírito, Kardec incorpora no nascente espiritismo os princípios presentes no mesmerismo e na homeopatia, pois considera o corpo perispiritual como sendo passível de ser afetado por agentes imateriais, intangíveis como ele mesmo, como o fluido magnético e a energia vital presente nos medicamentos homeopáticos. Dessa forma, a doutrina espírita desenvolve conceitos de saúde e de doença equivalentes aos postulados anteriormente por Mesmer e Hahnemann:

O equilíbrio funcional do perispírito pode ser perturbado por agentes imateriais, fluídicos, da mesma natureza, portanto, que ele, e essa perturbação, repercutindo no corpo físico, torna-o também enfermo. Do

mesmo modo, pela ação de elementos também fluídicos, porém salutares, pode normalizar-se o perispírito e, conseqüentemente, o organismo material, intimamente ligado a ele, volve ao seu normal funcionamento (THIAGO, 1991, p. 12).

Kardec se utiliza dos conceitos e do terreno já preparado pelo mesmerismo e pela homeopatia para inserir a doutrina espírita no cenário cultural europeu.

As discussões populares e acadêmicas em torno das doutrinas de Mesmer e Hahnemann facilitaram a penetração do espiritismo nos mesmos espaços, sendo a própria formulação dessa doutrina entendida pelo codificador como o coroamento dos esforços de pioneiros que abriram caminho para que ele pudesse codificar o espiritismo sobre terreno seguro, conforme fica claro na introdução de O Livro dos Espíritos (KARDEC, 1999, 9-41).

É ainda digno de registro que a Federação Espírita Brasileira considera Mesmer e Hahnemann, ao lado de Swedenborg, como precursores do espiritismo na Europa (WANTUIL; THIESEN, 2004).

Portanto, na ordem dos valores presentes na Europa em meados do século XIX o espiritismo não trazia nenhuma novidade, conforme preconiza o próprio Kardec (1995, p. 26), quando admite que “a doutrina que os espíritos ensinam [...] não é uma descoberta moderna” e pode ser encontrada “em fragmentos na maioria dos filósofos da Índia, do Egito e da Grécia”.

No entanto, inserido dentro do contexto de contraponto ao materialismo iniciado por Swedenborg e desenvolvido por Mesmer e Hahnemann, a doutrina espírita propõe tratar o intangível à luz da razão e da ciência e, portanto, de acordo com os valores cientificistas próprios do século XIX.

A crença nos princípios básicos do espiritismo, isto é, a crença em Deus, na imortalidade da alma, na reencarnação e na comunicação com os espíritos são reinterpretadas pelo codificador de acordo com esses valores. Por outro lado, preceitos já presentes no mesmerismo e na homeopatia são incorporados por Kardec ao corpo doutrinário composto por ele.

Como uma doutrina monoteísta o espiritismo é herdeiro da velha tradição hebraica presente no cristianismo desde a sua organização e nesse sentido não encontrou dificuldades de aceitação, ainda mais que propõe uma visão não antropomórfica de Deus, conforme se pode ver na questão número 1 de O Livro dos

Espíritos: “Que é Deus? – Deus é a inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas” (KARDEC, 1999, p. 45).

O codificador, ao tratar da divindade, preocupou-se em utilizar o pronome “que” e não “quem” quando indagou sobre Deus, apresentando uma visão despersonalizada acerca da “suprema inteligência”, satisfazendo assim o gosto objetivista em voga na Europa de 1850.

A resposta da questão número 1 de O Livro dos Espíritos não traz apenas um conceito sobre Deus livre do antropomorfismo, haja vista que a “inteligência suprema” não tem uma forma determinada, mas também a liberta do dogmatismo cristão presente no já então questionado e complicado dogma da Santíssima Trindade, em descrédito num século marcado pela ciência objetiva.

Por outro lado, ao apresentar Deus como “causa primeira” Kardec retoma uma tradição presente no pensamento de São Tomas de Aquino (1225-1272), um dos maiores teólogos da cristandade, mas a reinterpreta de modo livre do antropomorfismo e do dogmatismo.

Em relação à tese da reencarnação a novidade também está na ordem da reinterpretação. Enquanto doutrinas como o budismo defendem que a evolução se dá através de várias vivências na matéria, num processo que tende a absorção da alma no grande todo, numa perspectiva integracionista, que aproxima a idéia de perfeição de uma negativa em relação à individualidade, o espiritismo apresenta uma tese reencarnacionista através da qual o espírito evolui sempre, mas nunca perde sua identidade, atendendo perfeitamente ao individualismo que caracteriza a modernidade e que tomou corpo com a ascensão da burguesia (DUMONT, 1985).

Ao passo que as doutrinas reencarnacionistas do Oriente celebram a perfeição obtida através da pluralidade das existências como sinônimo de uma união absoluta com o divino, numa perspectiva de certo modo panteísta, o espiritismo propõe o primado do indivíduo ao afirmar que o processo de aquisição da perfeição através da reencarnação, de modo algum acarreta a perda da individualidade, como se pode ver na questão número 170 de O Livro dos Espíritos: “Em que se transforma o espírito depois de sua última encarnação? – Espírito bem-aventurado; é um espírito puro” (KARDEC, 1999, p. 105).

Da mesma forma, a crença na sobrevivência da alma e na possibilidade de haver comunicação entre homens e espíritos apresentada pelo espiritismo não é nova.

A crença na existência de um mundo sobrenatural, habitado por seres invisíveis aos nossos sentidos físicos comuns é tão antiga quanto a própria humanidade e está presente em diversas culturas, em todos os lugares do mundo.

Também é muito antiga a crença na possibilidade dos homens manterem contato com os habitantes desse mundo intangível e a própria tradição cultural hebraico-cristã é recheada desse tema.

Na Bíblia, em Deuteronômio, capítulo 18, versículos 10-12 e Levítico, capítulo 6, versículo 27 é possível ver Moisés preocupado em proibir a necromancia, prática adivinatória realizada com o auxílio da evocação dos espíritos dos mortos, herdada da permanência dos hebreus no Egito e considerada uma prática exótica e ímpia pelas autoridades judaicas, preocupadas em zelar pelos valores nativos da nascente nação hebraica.

Apesar da proibição mosaica, essas práticas continuaram sendo comuns entre os hebreus. É o que se conclui da leitura de outros trechos do Antigo Testamento, como se pode ver na famosa passagem exposta no Livro dos Reis I, cap. XXVIII, versículos 7-21, em que Saul consulta o espírito de Samuel através de uma sacerdotisa na cidade de Endor. Diante da ameaça de uma invasão filistéia, Saul não exita em evocar o espírito do antigo patriarca de Israel para dele receber conselhos de como deveria agir diante da guerra iminente.

Igualmente entre os primeiros cristãos se pode observar a possibilidade dos mortos retornarem para confabular com os vivos. O próprio Cristo aparece ao lado de Moisés e de Isaías na famosa transfiguração do Tabor, narrada no Novo Testamento, no Evangelho de Mateus, capítulo 17, versículos 1 a 8.

Também entre os gregos e latinos, na tradição cultural clássica, tais crenças eram comuns e faziam parte da cultura e do imaginário popular.

Homero (1992, p. 148-164) descreve minuciosamente Ulisses realizando, com instruções da maga Circe, a evocação da sombra de Tirésias para interrogá-la sobre a própria mãe e outras pessoas por ele conhecidas.

Realizando exaustivo trabalho de pesquisa sobre a origem das chamadas práticas espíritas, José Laponi (1998) descreve como a crença na sobrevivência da

alma e na possibilidade de se estabelecer contato entre os vivos e os mortos existia entre os latinos e permaneceu viva durante toda a Idade Média, inclusive entre os membros da Igreja Católica, alguns deles papas.

É interessante notar que Laponi realizou seus estudos no início do século XX, sendo ele chefe da clínica médica do Vaticano e protomédico de Leão XIII e Pio X, tendo o primeiro lido e aprovado a publicação de seu livro.

Embora essa crença pudesse ser encontrada dentro da Igreja, durante a Idade Média ela tentou coibir as práticas necromânticas e a crença na existência dos espíritos, não apenas por imposições bíblicas, mas principalmente porque via nelas a assimilação de valores e práticas próprias do paganismo greco-romano e dos povos bárbaros que se queria combater em nome de uma hegemonia da fé católica, reconhecida pela Igreja como universal.

Schmitt (1999, p. 17) ressalta a complexidade do universo cultural da Europa medieval, onde se entrelaçam crenças e valores oriundos de diferentes espaços culturais, terminando por demonstrar que a crença nos mortos e na sua influência sobre os vivos fazia parte do cotidiano dos europeus medievais, mesmo que de uma forma encoberta, subjacente nos ensinamentos do catolicismo:

Assim, Claude Lecouteux²⁴ teve o mérito de insistir na dívida da literatura eclesiástica e latina da Idade Média com relação às tradições germânicas. Ele mostrou como o par cristão da alma (imaterial e eterna) e do corpo (material e perecível) por vezes não fez mais do que encobrir superficialmente a concepção pagã germânica de um duplo quase físico (hamt) sobrevivendo depois da morte.

Segundo Thomas (1991, p. 475-489), durante a Idade Média era muito comum alguém acreditar que os mortos podiam voltar para assombrar os vivos e mesmo em pleno século XIX, época assinalada pelo signo da ciência e do racionalismo, as histórias de fantasmas e de casas mal assombradas eram extremamente populares.

Aliás, Camille Flammarion (1842-1925), considerado o maior astrônomo de sua época, fundador e patrono perpétuo do Observatório Astronômico da França, em Paris, dedicou anos de sua vida a pesquisar tal assunto, catalogando um número enorme de casos de casas mal-assombradas e aparições de espíritos na Europa e América do Norte, escrevendo uma obra chamada “As casas mal assombradas”, publicada no Brasil pela Federação Espírita Brasileira, em dois volumes.

²⁴ Professor de Literatura e Civilização Germânica Medieval da Universidade de Paris IV-Sorbone.

Apesar das proibições por parte da Igreja e da atuação da Inquisição a partir do século XII, ainda assim em toda a história da cristandade se pôde observar o quanto “aparições e intervenções de mortos eram comuns em diversos relatos que descreviam encontros com santos, anjos, demônios ou simplesmente pessoas comuns, seja através de sonhos ou em estado de vigília (SILVA, 2007, p. 27).

Em seu estudo sobre a origem da crença na existência do purgatório, Jacques Le Goff (1993, 219/220) demonstra que essas visões dos habitantes do além são justamente o fundamento de tal crença, quando então passa a ser admitida a possibilidade de se redimir certos pecados, mesmo após a morte.

Além disso, também é recorrente na Idade Média a crença na magia e na feitiçaria. As origens e o suporte cultural dessas crenças têm sido objeto dos estudos realizados pelo historiador Carlo Ginzburg (1991).

Em História Noturna, Ginzburg (1991, p. 9/37) descreve os elementos presentes nos relatos de feitiçaria:

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões apareciam em garupas de animais ou então transformados eles mesmos em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos, render homenagens ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais freqüentemente) como animal ou semi-animal. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficis, produzidos com gordura de crianças e outros ingredientes. São estes os elementos fundamentais que se repetem na maior parte das descrições do sabá [...] o núcleo [destas crenças] é constituído pela viagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. A esse conteúdo mítico ligam-se também temas folclóricos, como vôo e as metamorfoses animalescas.

O espiritismo reinterpreta e adapta todas essas crenças presentes no imaginário europeu sob dois eixos: em primeiro lugar, se a velha magia prometia colocar os homens em contato com os espíritos transportando os primeiros ao mundos dos segundos, o espiritismo propõe trazer os espíritos aos homens através da mediunidade, bem ao gosto individualista e utilitarista presente na sociedade burguesa da época (DUMONT, 1985).

Em segundo lugar, se nas antigas histórias de assombração presentes no folclore popular da Europa os mortos voltavam para assustar os homens, no espiritismo eles retornam para instruir a humanidade, obedecendo a uma lógica adequada ao pensamento burguês daquele período histórico, impregnado pelo

desejo de aumentar cada vez mais o conhecimento a fim de garantir o progresso (NISBET, 1985).

Por outro lado, a doutrina espírita procurou reinterpretar todos estas crenças à luz da razão, atendendo aos preceitos cientificistas do século XIX, apresentando a mediunidade e a possibilidade de entrar-se em contato com os espíritos como algo objetivo, controlável e capaz de ser observado e estudado cientificamente. Em O Livro dos Médiuns, Kardec (1995) se esforça para conferir um caráter científico aos seus estudos sobre a mediunidade, que ele chama de “espiritismo experimental” no subtítulo da obra.

Muito embora o espiritismo não tenha sido a única doutrina surgida em meados do século XIX com o objetivo de reinterpretar velhas crenças espiritualistas, sem dúvida foi a que mais aceitação teve imediatamente na Europa, conquistando adeptos em todas as classes sociais (STOLL, 2005, p. 23-32) justamente por apresentar-se em harmonia com os valores presentes no universo cultural europeu.

Várias outras doutrinas surgiram ou se afirmaram no mesmo período histórico, como a teosofia de Helena Petrovna Blavatsky (1831 - 1891), a ordem rosa cruz, a maçonaria, a cabala e a tradição alquímica, como sendo “uma reação muito particular à modernidade e suas conquistas materiais e filosóficas” (CARVALHO, 1998, p. 54).

Pode-se então afirmar que o espiritismo inseriu-se no cenário europeu em meio a um amplo movimento espiritualista de reação e “enfrentamento dos valores da modernidade e preceitos da ciência, de um lado, e a crítica à tradição cristã de outro” (STOLL, 2005, p. 26), movimento esse que toma forma “num momento paradigmático de nossa civilização: quando o discurso racional da filosofia ameaçou prescindir de vez de um solo transcendente e a ciência ameaçou [...] desprezar de vez quaisquer dimensões arcanas da realidade” (CARVALHO, 1998, p. 60).

Tomando-se a teosofia como elemento de comparação com o espiritismo, nota-se que as duas doutrinas apresentam postulados bastante parecidos, recorrendo aos mesmos referenciais como estratégia de argumentação, destacando-se o “confronto com a tradição bíblica de um lado” e a “discussão das idéias postuladas por correntes diversas do pensamento científico da época, de outro” (STOLL, 2005, p. 33). Exemplo disso são as questões relativas ao surgimento do planeta e da espécie humana como sendo fruto de uma lenta e gradual evolução.

Contudo, a postura adotada por Kardec e Blavatsky em relação aos preceitos que suas respectivas doutrinas apresentam não é a mesma.

Enquanto Blavatsky (1977) fundamenta suas teses na tradição, afirmando que teve acesso a documentos secretos e muito antigos guardados em mosteiros do oriente, que ela teria lido de uma forma maravilhosa, ou seja, à distância, pela meditação e de onde teria retirado os ensinamentos que compõe o corpo doutrinário da teosofia, Kardec (1995) reinterpreta as teses da reencarnação, da imortalidade da alma e da comunicabilidade dos espíritos recorrendo aos próprios espíritos, de quem teria recebido vários depoimentos através da mediunidade, colocada como sendo uma faculdade humana passível de ser controlada com todo o rigor exigido pela ciência do século XIX.

Assim, acredito, tanto quanto Fábio Luiz da Silva (2005, p. 12) que:

A popularidade do espiritismo em meados do século XIX não tenha sido um retorno ao misticismo, ao contrário, tenha representado a radicalização do Iluminismo. E essa é uma diferença fundamental entre o espiritismo e outras filosofias espiritualistas, como a teosofia. Já a grande aceitação do espiritismo em meio às classes médias talvez tenha tido como causa a necessidade que esta fração da sociedade tinha de soluções mais individualistas e racionais para os problemas pessoais e mesmo sociais.

Portanto, a inserção do espiritismo na Europa se dá em um contexto claramente marcado por uma revitalização do espiritualismo, como uma tentativa de se racionalizar o sobrenatural, na qual se buscava enquadrar como cientificamente demonstráveis os fenômenos dessa natureza. Isso explica a sua penetração em amplos setores da sociedade europeia, ansiosa para substituir as velhas concepções religiosas por novas crenças que se baseassem na ciência e na idéia dominante de progresso:

A impressionante popularidade do espiritualismo, que teve sua primeira voga na década de 1850, é talvez provavelmente devida a essa tendência. Suas afinidades políticas e ideológicas se faziam com o progresso, a reforma e a esquerda radical e não menos com a emancipação feminina, especialmente nos EUA que eram seu centro de maior difusão, tinha a vantagem considerável de colocar a sobrevivência após a morte dentro de um contexto da ciência experimental, talvez mesmo (como a nova arte da fotografia poderia demonstrar) no de uma imagem objetiva, quando milagres não podiam mais ser aceitos e a parapsicologia aumentava seu público potencial (HOBBSAWM, 1982, p. 282).

2.2 Estratégias de reinterpretação do sobrenatural à luz da razão

Como já foi dito no capítulo anterior, Allan Kardec era o pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail. Nascido na cidade de Lyon, França, em 3 de abril de 1804, ele realizou seus estudos em Yverdon, na Suíça, no instituto fundado e dirigido pelo célebre educador Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), de quem chegou a ser colaborador²⁵.

Em Yverdon Kardec recebeu uma sólida formação, fortemente marcada pelos valores do Iluminismo. Aprendeu diversas línguas e acabou por ser diplomado bacharel em Ciências e Letras, tornando-se mais tarde professor de Astronomia, Física, Fisiologia, Química e Língua Francesa.

Em 1823 Kardec chegou a Paris e passou a dedicar-se ao magistério, tendo fundado um instituto educacional. Paralelamente passou a escrever livros didáticos e a traduzir obras de filósofos como Fénelon²⁶.

No campo da escrita de livros didáticos Kardec notabilizou-se através da produção de várias obras que tiveram grande sucesso em sua época, como “Curso prático e teórico de aritmética”, “Gramática Clássica da Língua Francesa”, “Manual de exames para obtenção de certificados” e o “Plano básico para a melhoria da instrução pública”. Essa última lhe valeu uma menção honrosa do governo francês.

Fortemente impregnado pelos valores de seu tempo, como os demais intelectuais de sua época, Kardec também se interessou pelos fenômenos do mesmerismo, tendo se dedicado a estudar o magnetismo desde muito cedo. Foi através desses estudos que tomou contato com o fenômeno já referido das mesas girantes, verdadeira coqueluche em Paris entre os anos de 1853 a 1857.

O fenômeno, que como já foi dito consistia em formar uma cadeia magnética em torno de uma mesa e em fazê-la girar e responder as perguntas dos assistentes através de pancadas com os pés, era objeto de curiosidade e diversão nos salões parisienses.

Em maio de 1855 Kardec assistiu pela primeira vez ao fenômeno na casa da senhora Pleinemaison, a convite de um amigo:

²⁵ Todos os dados aqui apresentados sobre a vida e obra de Allan Kardec foram retirados do livro Allan Kardec: o educador e o codificador, de Zêus Wantuil e Francisco Thiesen (2004).

²⁶ François Fénelon, pseudônimo de François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715). Foi um teólogo católico apostólico romano, poeta e escritor francês, cujas idéias liberais sobre política e educação, esbarravam contra o "*statu quo*" da igreja e do Estado de sua época.

Ali, pela primeira vez, fui testemunha do fenômeno das mesas que giram, saltam e correm. [...] Vi, também, alguns ensaios, muito imperfeitos, da escrita mediúnica em uma ardósia, com o auxílio de uma cesta (KARDEC, 1995, p. 258).

Inicialmente incrédulo a respeito da possibilidade do fenômeno ser realmente verdadeiro, a ponto de ter afirmado que só acreditaria no mesmo se lhe provassem que uma mesa tinha músculos para agir e nervos para sentir, Kardec (1995, p. 203) acabou retornando ao local outras vezes e passou a investigar melhor o caso. As reuniões que inicialmente tinham o objetivo de divertir os assistentes, caracterizadas pela frivolidade dos assuntos tratados, passaram então a assumir um aspecto sério:

[...] as reuniões na casa da Sra. Baudin nunca tinham tido um fim determinado. Procurei nelas resolver problemas que me interessavam sobre filosofia, psicologia e a natureza do mundo invisível. Em cada sessão apresentava uma série de perguntas preparadas antecipadamente. [...] As reuniões tomaram, então, outro caráter [...] (KARDEC, 1995, p. 260).

Foi numa dessas reuniões que o codificador foi informado de que o nome Allan Kardec lhe havia pertencido em uma encarnação anterior, entre os druidas. Também nessa ocasião foi notificado pelos espíritos de que lhe estava reservada a missão de organizar uma nova doutrina que seria fruto do ensinamento dos próprios espíritos (KARDEC, 1995, 207).

Nesse momento Kardec já estava convencido de que o fenômeno das mesas girantes era produzido pela ação das entidades espirituais que, para realizá-lo, manipulavam à sua vontade o fluido magnético dos participantes da reunião (KARDEC, 1999, p. 12-14). É aqui, pela primeira vez, que o codificador do espiritismo se utiliza das noções previamente desenvolvidas pelo mesmerismo e que acabam, em grande parte, sendo incorporadas ao corpo doutrinário do espiritismo.

Em relação aos seus estudos sobre as mesas girantes Kardec (1995, p. 260) comenta:

Apliquei a esta ciência, como tinha feito até então, o método da experimentação; nunca elaborei teorias preconcebidas: eu observava atentamente, comparava, deduzia as conseqüências: dos efeitos procurava ir às causas [...] era necessário, pois, atuar com circunspeção, e não levemente, ser positivista e não idealista, para não embarcar em ilusões.

Nesse trecho percebe-se claramente a intenção de Kardec em interpretar os fatos à luz da ciência, de modo objetivo, de acordo com o paradigma científico de sua época, como uma estratégia para inseri-los definitivamente como aceitos no universo cultural da Europa de meados do século XIX.

Depois de dois anos de investigações e valendo-se também de 50 cadernos que lhe foram entregues por amigos e antigos freqüentadores das sessões a que passou a assistir, contendo suas observações e uma série de perguntas e respostas obtidas junto aos espíritos, Kardec pôde organizar a obra fundamental da nova doutrina, O Livro dos Espíritos.

A organização do livro, publicado em 4 de abril de 1857, é fruto do pensamento sistematizador de Kardec. Na forma de perguntas e respostas, intercaladas com breves comentários, a obra segue o modelo de um livro didático, onde o conteúdo é organizado de forma criteriosa, obedecendo a um rígido planejamento pedagógico.

Allan Kardec (1995, p. 277) justifica a adoção desse pseudônimo como forma de deixar claro que a nova obra doutrinária não era sua e sim dos espíritos, sendo ele apenas o seu organizador. O uso de seu nome verdadeiro, na época bastante conhecido, poderia, segundo ele, induzir os leitores a pensar que a obra seria apenas mais um de seus livros didáticos, expondo preceitos por ele elaborados.

Essa decisão de Kardec, de tomar um pseudônimo, trata-se, como bem assevera Sandra Jacqueline Stoll (2005, p. 37), de um ritual próprio do meio religioso “que acompanha processos de redefinição de *status*”, demarcando “uma nova identidade social”.

Outra decisão de Kardec é a adoção do vocábulo “espiritismo” para designar a doutrina que ele havia organizado. Ele assim a justifica:

Para as coisas novas necessitam-se de palavras novas, assim o quer a clareza da linguagem para evitar a confusão inseparável do sentido múltiplo dos mesmos vocábulos. As palavras **espiritual**, **espiritualista**, **espiritualismo** têm uma acepção bem definida: dar-lhes uma nova para as aplicar à doutrina dos espíritos seria multiplicar as causas já numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritualismo é o oposto do materialismo; quem crê haver em si outra coisa que a matéria, é espiritualista. Mas não se segue daí que crê na existência dos espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em lugar das palavras **espiritual**, **espiritualismo**, empregamos para designar esta última crença, as de **espírita** e de **espiritismo**, das quais a forma lembra a origem e o sentido radical, e que, por isso mesmo têm a vantagem de ser perfeitamente inteligível, reservando à palavra **espiritualismo** a sua acepção própria. Diremos pois, que a doutrina espírita ou o espiritismo tem por princípios as relações do mundo material com os espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do espiritismo serão os **espíritas** ou, se o quiser, os **espiritistas** (KARDEC, 1999, p. 9).

Com esse ato semântico, ao mesmo tempo em que o codificador garante a inserção do espiritismo em meio ao contexto de efervescência espiritualista da

década de 1850, ele o diferencia em relação às demais doutrinas espiritualistas e corporifica a sua identidade própria, marcada pelo pensamento cientificista e progressista da época.

É nesse sentido que Kardec (1995, p. 38) apresenta o espiritismo como sendo uma ciência de observação, uma filosofia espiritualista e uma doutrina com conseqüências religiosas, o que é um ato seu e não dos espíritos, denunciando que a sua participação na organização da doutrina é, na verdade, bem maior do que procura demonstrar.

Sandra Jacqueline Stoll (2005, p. 38/39), estudando a obra de Kardec, demonstra que realmente a sua participação na elaboração da doutrina espírita supera a de um simples organizador, principalmente no que se refere à articulação dos pressupostos apresentados em O Livro dos Espíritos, que tomam a forma de um todo orgânico.

A maneira impessoal, formal e objetiva com que as perguntas são formuladas e respondidas e a forma didática como o conteúdo é disposto ao longo de O Livro dos Espíritos, demonstram claramente a intenção de Kardec de enquadrar o espiritismo nos moldes positivistas da época, principalmente no que diz respeito à objetividade com que os assuntos são tratados e a noção de progresso que permeia toda a obra.

Em relação aos espíritos, por exemplo, tidos como os “seres inteligentes da criação” (KARDEC, 1999, p. 70), o codificador os enquadra em um esquema progressista que obedece a um critério evolutivo individualista, já discutido acima quando se mencionou a visão espírita sobre a reencarnação:

Os espíritos são iguais ou existe entre eles uma hierarquia? – São de diferentes ordens, segundo o grau de perfeição ao qual chegaram [...] A classificação dos espíritos funda-se no seu grau de desenvolvimento, nas qualidades por eles adquiridas e nas imperfeições de que ainda não se livraram. Esta classificação nada tem de absoluta: nenhuma categoria apresenta caráter bem definido, a não ser no conjunto: de um grau a outro a transição é insensível [...] Pode-se, portanto, formar um número maior ou menor de classes, de acordo com a maneira por que se considerar o assunto [...] Os espíritos admitem, geralmente, três categorias principais ou três grandes divisões. Na última, aquela que se encontra na base da escala, estão os espíritos imperfeitos, caracterizados pela predominância da matéria sobre o espírito e pela propensão ao mal. Os da segunda, se caracterizam pela predominância do espírito sobre a matéria e pelo desejo de praticar o bem: são os espíritos bons. A primeira, enfim, compreende os espíritos puros, que atingiram o supremo grau de perfeição (KARDEC, 1999, p. 75/76).

Dessa forma, Allan Kardec insere o espiritismo em consonância com o esquema progressista previsto na Lei dos Três Estados formulada por Comte, especialmente quando intitula um dos capítulos de O Livro dos Espíritos como “Lei do Progresso”, asseverando que este “é uma condição da natureza humana”, não estando “ao alcance de ninguém a ele se opor” (KARDEC, 1999, p. 305).

É interessante notar que um dos maiores divulgadores e continuadores da obra de Kardec na França, o engenheiro Gabriel Delanne (1857-1926), dedicou-se insistentemente a procurar provar que o espiritismo estava perfeitamente enquadrado no contexto da ciência positiva de sua época. Em sua principal obra, “O Espiritismo Perante a Ciência” (DELANNE, 1995), ele chega a afirmar que o espiritismo é o positivismo aplicado às questões transcendentais.

Obedecendo ao mesmo modelo evolucionista estabelecido por Comte, o pensamento de Kardec (1967, p. 151) aparece impregnado de uma visão etnocêntrica, que classifica os povos de acordo com um esquema evolutivo, em que o europeu aparece como sendo o civilizado e avançado, enquanto outros povos são selvagens e atrasados:

Sabíamos que O Livro dos Espíritos tem leitores simpáticos em todas as partes do mundo, mas com certeza não teríamos suspeitado que ele fosse encontrado entre os selvagens da América do Sul, se não fosse uma carta que nos chegou de Lima.

Outro aspecto importante a considerar no processo de inserção do espiritismo no universo cultural europeu é a sua posição em relação ao aparecimento do homem na Terra.

Em O Livro dos Espíritos, publicado em 1857, portanto dois anos antes de Charles Darwin publicar “A origem das espécies”, Kardec busca conciliar a tese criacionista com os preceitos científicos vigentes à época sobre a evolução das espécies.

No primeiro capítulo da referida obra espírita o homem aparece como sendo obra da criação divina. Porém, o seu surgimento é reinterpretado à luz das ciências naturais:

Questão 37 – O Universo foi criado ou existe de toda a eternidade? – Sem dúvida que ele não pôde se ter feito a si mesmo, e se fosse de toda eternidade, como Deus, não poderia ser obra sua.

Questão 38 – Como Deus criou o Universo? – Por sua vontade. Nada traduz melhor essa vontade todo-poderosa que estas palavras do Gênese: “deus disse: que a luz seja: e a luz foi”.

Questão 43 – Quando a Terra começou a ser povoada? – No começo tudo era o caos; os elementos estavam em confusão. Pouco a pouco, cada coisa tomou o seu lugar; então apareceram os seres vivos apropriados ao estado do globo.

Questão 50 – A espécie humana começou por um só homem? – Não; aquele a quem chamais Adão não foi o primeiro, nem o único que povoou a Terra.

Questão 53 – O homem nasceu sobre diversos pontos do globo? – Sim e em épocas diversas, e isso é uma das causas da diversidade de raças; depois os homens, em se dispersando sob diferentes climas e aliando-se a outras raças, formaram os novos tipos (KARDEC, 1999, p. 57/59).

Ao contrário da postura adotada pela Igreja Católica, que na mesma época condenou a visão evolucionista, o codificador do espiritismo engaja-se no debate sobre o tema, não questionando a autoridade da Bíblia, mas sim a sua interpretação oficial, buscando conciliar ciência e religião:

Diz a Bíblia que o mundo foi criado em seis dias e fixa a época de sua criação há quatro mil anos, mais ou menos, antes da era cristã [...] a ciência positiva, a ciência inexorável, veio provar o contrário. A história da formação do globo terráqueo está inscrita em caracteres irrecusáveis no mundo fóssil, achando-se provado que os seis dias da criação indicam tantos outros períodos, cada um de, talvez, muitas centenas de milhares de anos. [...] Dever-se-ia daí concluir que a Bíblia é um erro? Não. A conclusão a tirar-se é que os homens se equivocaram ao interpretá-la. [...] em vez de executada milagrosamente por Deus em algumas horas, [a criação] se realizou, sempre pela sua vontade, mas de acordo com as leis da natureza, em alguns milhões de anos (KARDEC, 1999, p. 61/64).

Conforme demonstra Sandra Jacqueline Stoll (2005, p. 43/44), em princípio Kardec admite em O Livro dos Espíritos a poligenia, isto é, a origem múltipla dos homens, em consonância com o pensamento científico da sua época, para depois então alterar o seu posicionamento após a publicação da obra de Charles Darwin, que consolidou a tese oposta, da monogenia:

Kardec reproduz a visão científica dominante á época. Entre 1850 e 1870 a poligenia era a tese que predominava nos círculos científicos da Europa e América (LEACH, 1982, p. 68). Essa corrente do pensamento evolucionista do século XIX reunia os pensadores que, fiéis à versão bíblica, acreditavam que a humanidade tinha se originado de uma fonte comum. Daí a possibilidade de se pensá-la como uma [...] A publicação do livro de Darwin, A Origem das Espécies, veio consolidar a tese oposta, a monogenia, concepção que postula não apenas a unidade das espécies, mas, também, a origem comum de toda as raças humanas [...] No espiritismo, por exemplo, observam-se mudanças na postura de Allan Kardec em relação ao tema. N'O Livro dos Espíritos, como se viu acima, a idéia da humanidade como criação divina é reafirmada, porém, a idéia de uma origem comum das raças apresenta-se-lhe como inconcebível. Em A Gênese (1868), volume publicado seis anos depois do lançamento de A Origem das Espécies, Kardec retoma a discussão sobre o tema, reproduzindo em parte a estrutura temática do primeiro livro. Neste último, contudo, dedica maior espaço à apresentação das recentes informações científicas relativas às origens do universo e da humanidade. [...] Ocorre, portanto, uma atualização de certos pressupostos da doutrina espírita em razão da incorporação de idéias que

traduziam o pensamento das novas correntes que vinham conquistando hegemonia no campo científico.

Portanto, fica aqui claro que o espiritismo, conforme o modelo proposto por seu codificador, não apenas afirma a crença no progresso da ciência, como também se propõe acompanhar, ele próprio, esse progresso. Em A Gênese Kardec (1982, p. 44/45) afirma:

Caminhando de par com o progresso, o espiritismo jamais será ultrapassado porque se novas descobertas lhe demonstrassem estar em erro acerca de um ponto qualquer, ele se modificaria nesse ponto. Se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará.

Essa pretensão científica do espiritismo e sua aproximação com o darwinismo representam, a meu ver, uma clara estratégia de inserção cultural formulada por Kardec.

Além desses pontos já discutidos, a doutrina espírita amplia o leque progressista ao aplicar o esquema evolucionista à alma. Se Darwin havia contribuído decisivamente para o entendimento em torno da evolução dos corpos e Comte havia formulado a tese do progresso social, em parte até mesmo adotada por Marx como evolução necessária, que nos levaria a uma sociedade comunista, Kardec, a seu turno, propõe a noção de evolução dos espíritos, conforme vimos na escala espírita reproduzida acima.

É nesse sentido que o espiritismo se posiciona mais uma vez estrategicamente em meio ao cenário cultural europeu, consolidando a noção de progresso espiritual de modo complementar as noções de progresso biológico e social, desenvolvidas pela Biologia e pela nascente Sociologia, respectivamente.

Muito embora Kardec (1999, p. 303-311) tenha previsto que o aperfeiçoamento da Humanidade só poderia decorrer de um melhoramento moral e, portanto, individual, através da reencarnação, que garantiria o progresso histórico, suas idéias não deixaram de ser interpretadas em correlação com o socialismo, especialmente na sua feição utópica, outro elemento presente naquele cenário, o que se constituiu em outra estratégia de legitimação do espiritismo.

O socialismo científico, proposto por Karl Marx e Frederick Engels, apesar de fomentar uma visão materialista de mundo, oferece a noção de desenvolvimento histórico através da dinâmica dos modos de produção e uma conseqüente noção de evolução histórica.

A doutrina espírita, ao lado de uma preocupação em limitar o trabalho, condenando a exploração do fraco pelo forte (KARDEC, 1999, p. 277), apresenta não apenas uma preocupação e cunho social, compatível com a época de crescimento das camadas proletárias na qual a sua formação está inserida, como também advoga a noção de evolução social e histórica, preconizada pela idéia de reencarnação, segundo a qual os costumes se aprimoram no decorrer do tempo, levando a um conseqüente melhoramento social.

Esse posicionamento é interessante, especialmente se o analisarmos em consonância com o quadro de efervescência social que a Europa estava atravessando, com o crescimento das camadas proletárias. Por um lado a doutrina reencarnacionista, ao propor o renascimento das almas sob o jugo da lei de ação e reação²⁷, interpretada sob uma ótica conformista, servia aos interesses da burguesia, na medida em que estabelece a conformidade com as condições sociais adquiridas pelo nascimento, que seriam fruto de uma lei justa e soberana, devendo ser assim mantido o *status quo* social.

Por outro lado, certos intelectuais do mesmo período histórico, alguns de grande prestígio, como Victor Hugo (1802-1885) e Léon Denis (1846-1927), viam na doutrina reencarnacionista, ensinada pelo espiritismo, uma característica revolucionária e passaram a apostar na idéia de progressão dos espíritos e melhoria moral do ser humano como forma de revolucionar a sociedade e pôr um fim a problemas sociais como a exploração e luta de classes. Denis (1987) chegou a propor que a doutrina espírita complementava a idéia socialista de evolução histórica, oferecendo a chave para a compreensão do processo na sua intimidade, através da noção de progresso através da reencarnação.

Portanto, a doutrina espírita, que se insere no cenário europeu numa época tão marcada por grandes conflitos sociais, não deixa de se posicionar diante deles, abordando temas como relações de trabalho, divisão social, conflitos de classe e evolução histórica, tudo segundo a ótica reencarnacionista.

Desse modo, o espiritismo, ao mesmo tempo em que se equilibrava em meio aos conflitos sociais tão presentes na sociedade europeia da época de sua codificação, atendendo, conforme a interpretação dada aos seus postulados, a interesses tanto da burguesia, quanto do proletariado, encontrou na efervescência

²⁷ Também conhecida no oriente como “lei do carma”, segundo a qual o indivíduo se submete a provas e expiações numa vida como decorrência do que vivenciou na vida anterior.

social daquela época o campo fértil para se desenvolver, conquistando adeptos tanto entre burgueses como entre proletários.

Se é certo que a burguesia via nos postulados da nova doutrina uma forma de controlar o crescente descontentamento do operariado, freando os seus anseios libertários através do conformismo implícito na interpretação que fazia da idéia reencarnacionista, o proletariado, por sua vez, via nos mesmos postulados uma esperança de suavização da exploração sofrida.

Com base em Darnton (1990) e Chartier (1996) é possível afirmar que a penetração do espiritismo na Europa foi favorecida ainda por outro fator: uma significativa mudança nos hábitos de leitura ocorrida entre os séculos XVIII e XIX.

O espiritismo sempre teve no livro a sua principal fonte de divulgação e isso o próprio Allan Kardec (1995) deixa claro quando descreve as suas viagens e palestras pela Europa, quando então fazia propaganda da nova doutrina.

De acordo com os autores citados acima, no período mencionado ocorreu uma laicização do hábito de leitura, que passa a ter um caráter instrutivo, ocorrendo então o declínio da literatura de cunho religioso tradicional, ao passo que a literatura espiritualista, onde se incluía as obras de Blavatsky e Kardec, conquistou um novo espaço.

Os assuntos místicos, esotéricos e ocultistas que traziam novamente à tona a questão do espiritualismo em meio ao século do progresso e da ciência tomaram conta da literatura:

[...] os movimentos ocultistas [...] fascinaram, realmente, um grande número de escritores importantes, desde Baudelaire, Verlaine e Rimbaud até André Breton e alguns autores pós-realistas, como René Daumal. [...] em suma, a influência do oculto representou para a vanguarda literária e artística francesa um meio dos mais eficazes de crítica e rejeição dos valores culturais e religiosos do ocidente (ELIADE, 1979, p. 61).

Essa tendência, aliada a modificação acima descrita em relação aos hábitos de leitura, fez da literatura em geral e não apenas dos livros espíritas, um importante suporte para a difusão da doutrina espírita:

[...] as obras de Allan Kardec tiveram um enorme repercussão durante a segunda metade do século XIX. O romantismo tinha se apoderado do assunto e a literatura estava toda impregnada de mistérios espíritas (LANTIER, 1971, 69).

De fato o sucesso da obra kardequiana parece ter sido grande, a ponto de incomodar a Igreja, que em 1861 confiscou uma grande quantidade de livros espíritas recém chegados na Espanha. O episódio, que ficou conhecido como “auto-de-fé de Barcelona” marca o início de uma reação efetiva do catolicismo ao espiritismo.

O bispo da cidade de Barcelona não apenas ordenou o confisco das obras importadas da França por livreiros espanhóis, como também determinou a sua queima em praça pública, sob a mão do carrasco, em uma cerimônia digna da Inquisição medieval. Diante dos protestos de Kardec, a autoridade eclesiástica respondeu que a Igreja Católica é universal e que, portanto, estava no direito de preservar os fiéis espanhóis da perversão moral e religiosa exposta nas obras espíritas confiscadas (DAMAZIO, 1994, p. 37/38).

Poucos anos depois, em maio de 1864, os livros de Kardec foram relacionados pela Sagrada Congregação no *Index Librorum Prohibitorum*, juntamente com outras obras consideradas heréticas por tratarem de assuntos religiosos de uma forma diversa daquela entendida como acertada pela Igreja, o que comprova a importância que estava assumindo a literatura espírita.

Todo esse contexto de articulações em meio ao qual o espiritismo inseriu-se na sociedade européia, enquanto uma doutrina que se apresentava como ciência, filosofia e religião, acabou por despertar a atenção não apenas de intelectuais e literatos, mas também de importantes cientistas, o que igualmente contribuiu para a sua difusão no meio acadêmico.

Uma prova do interesse científico despertado pela doutrina codificada por Kardec são os inúmeros trabalhos de investigação realizados por cientistas europeus de projeção internacional sobre os fenômenos espíritas no último quartel do século XIX, como Willian Crookes, César Lombroso, Alfred Wallace e Charles Richet, entre outros²⁸.

Ao se apresentar não apenas como mais uma religião ou filosofia, mas como uma ciência de observação, a doutrina codificada por Kardec rompeu os limites do

²⁸ William Crookes (1832-1919) foi o maior químico e físico do final do século XIX e dedicou mais de vinte anos ao estudo dos fenômenos espíritas. César Lombroso (1835-1909), considerado um dos iniciadores da Sociologia Criminal, fez diversas pesquisas com a médium italiana Eusápia Paladino. Alfred Russel Wallace (1823-1913), naturalista e antropólogo inglês que formulou, ao mesmo tempo que Darwin, a teoria da seleção das espécies. Charles Richet (1850-1935), Prêmio Nobel de Medicina em 1913, estudou os fenômenos espíritas por mais de 20 anos, sendo o criador da metapsíquica, disciplina científica que pretendia investigar tais fenômenos.

mero misticismo e conseguiu abrir uma brecha no meio intelectual europeu, conquistando importantes adeptos entre os intelectuais e cientistas que marcaram aquele momento histórico. Foi justamente esse o caminho que o espiritismo seguiu para transpor-se a outros países, como o Brasil, conforme veremos adiante.

3 A INSERÇÃO DO ESPÍRITISMO NO UNIVERSO CULTURAL BRASILEIRO

3.1 Universo cultural brasileiro e a inserção do espiritismo

A partir de meados do século XIX o Brasil passou a sofrer um processo lento e gradativo de modernização. A proibição do tráfico negreiro e a aplicação de capitais na industrialização ainda incipiente, graças a ações como as de Mauá, desencadearam a modernização da sociedade como um todo, ainda que de forma tardia em relação à Europa.

No plano intelectual

[...] criamos um movimento ilustrado que, sob forma nova, de certo modo desempenhou um papel semelhante ao do iluminismo na Europa do século XVIII. Desta, a nossa "ilustração" guardou a crença absoluta no poder das idéias; a confiança total na ciência e a certeza de que a educação intelectual é o único caminho legítimo para melhorar os homens, para dar-lhes inclusive um destino moral (BARROS apud DAMAZIO, 1994, p. 54).

Muito embora o universo cultural brasileiro tenha então começado a ser permeado pelas idéias liberais e científicas então vigentes na Europa e por novidades como o mesmerismo, o hipnotismo e a homeopatia, outras ordens de valores, sobretudo a concepção católica, continuaram a ter grande peso no meio intelectual.

No Brasil do século XIX vivia-se sob o Padroado Régio, de modo que Igreja e Estado apoiavam-se mutuamente, fortalecendo, dessa forma, suas posições no universo social.

No entanto, a partir do momento em que essas novas correntes do pensamento europeu passaram a conquistar adeptos no Brasil

[...] revelou-se a frágil condição do catolicismo: consagrado pelas instituições mas desamparado pelos homens. De modo geral, até meados do século XIX, a instituição não havia sido ameaçada mas, com o avanço das idéias liberalizantes e/ou cientificistas, a reação católica desencadeou-se em um movimento ultraconservador que objetivava a defesa de sua

doutrina e de sua fé. Era uma luta que visava conservar todo um sistema de vida, e que era desenvolvida tanto pelos sacerdotes quanto pelos católicos leigos (DAMAZIO, 1994, p. 55).

Com base nas encíclicas *Mirari Vos* de 1832, que condenava a liberdade de consciência, *Quanta Cura*, de 1864, que condenava o liberalismo e *Syllabus*, do mesmo ano, que condenou o liberalismo dentro da própria Igreja e abriu espaço para a instituição do dogma da infalibilidade papal, o clero brasileiro passou a fazer forte oposição às idéias progressistas importadas da Europa e, sobretudo da França, tradicional centro cultural da época, para onde boa parte da elite brasileira enviava seus filhos em busca de um diploma.

Ubiratan Machado (1983, p. 41/42) demonstra que concepções vindas da Europa, como o mesmerismo, permaneceram boa parte do século XIX sendo tratadas como mera curiosidade intelectual, sem a efetiva penetração nas massas:

[...] No final da década de 1840, o magnetismo já contava com um número razoável de adeptos. Mas ainda era coisa de iniciados, sem repercussão popular. [...] A receptividade quase se limitava às classes sociais mais elevadas da Corte. Figuras de relevo da aristocracia estudavam o fenômeno. Por curiosidade científica ou simples passatempo, alguns bacharéis e doutores, escritores e padres pesquisavam o magnetismo. A história guardou o nome destes primeiros pesquisadores: Marquês de Olinda, Visconde de Uberaba e Monte Alegre, Barão de Cairu (Bento da Silva Lisboa), Conselheiro Barreto Pedroso, Cândido Mendes de Almeida, Monsenhor Pinto de Campos, Melo Moraes, Dr. Henrique Veloso de Oliveira, Sabino Olegário Ludgero Pinho, José Inácio de Abreu e Lima. Mas a grande autoridade em magnetismo, à época, era o Dr. José Maurício Nunes Garcia, lente de anatomia na Escola de Medicina da Corte.

O que é exposto por esse autor é fácil de ser compreendido quando se percebe que a religião católica daquele período era responsável por conferir importante elemento identificador do cidadão brasileiro. Ser católico representava estar incluído social, política e culturalmente em uma época em que, inclusive, os critérios de elegibilidade e de conferência de diplomas acadêmicos aos recém formados não prescindiam da adesão manifesta à religião oficial do Império.

Na esteira do magnetismo chegou ao Brasil o fenômeno das mesas girantes, já descrito no capítulo anterior e que igualmente difundiu-se entre a elite brasileira, conforme demonstra este artigo publicado no “Jornal do Comércio” de 30 de junho de 1853:

Anteontem, véspera de São Pedro, entrei em duas ou três casas, contando divertir-me com a interessante leitura das sortes e com a moagem dos roletes de cana, em todas elas vi famílias e os convidados silenciosos, em grupos, uns em derredor de uma mesa, outros de um chapéu, outros de um

livro, todos com mãos estendidas sobre esses objetos e formando cadeias digitais (apud MACHADO, 1983, P. 45).

Muito embora o Santo Ofício tenha condenado a prática das mesas girantes em 4 de agosto de 1856, como sendo imoral e herética, o que teve desmembramentos no Brasil, o fenômeno, longe de cair em descrédito, continuou a chamar a atenção e a ser produzido. Esse fato abriu caminho para que a interpretação de Kardec, segundo a qual o fenômeno era produzido pelos espíritos dos mortos com o concurso do fluido magnético dos participantes, pudesse penetrar no país.

Por outro lado, essa crença na possibilidade de haver comunicação com os espíritos não era nenhuma novidade no Brasil. A crença em seres sobrenaturais, em assombrações e no poder da magia, fazia parte da cultura popular brasileira quando aqui chegaram as idéias de Kardec.

O celebrado estudioso Gilberto Freyre (1988, p lxi) faz alusão a essas crenças ao estudar a formação da sociedade brasileira:

Os mal-assombrados das casas-grandes se manifestam por visagens e ruídos que são quase os mesmos por todo o Brasil. Pouco antes de desaparecer, estupidamente dinamitada, a casa-grande de Magaipe, tive ocasião de recolher, entre os moradores dos arredores, histórias de assombrações ligadas ao velho solar do século XVII. Eram barulhos de louça que se ouviam na sala de jantar, risos alegres e passos de dança na sala de visita; o tilintar de espadas; ruge-ruge de sedas de mulher; luzes que se ascendiam e se apagavam de repente por toda a casa; gemidos; ruídos de correntes se arrastando; choro de menino; fantasmas do tipo cresce-míngua. Assombrações me informaram no Rio de Janeiro e em São Paulo povoar os restos da casa-grande que foi de Bento José da Costa, assegura-me um antigo morador do sítio que toda noite, à meia-noite, costuma sair montada num burro, como Nossa Senhora, uma moça muito bonita, vestida de branco.

No mesmo estudo, Gilberto Freyre (1988, p. 141) volta a se referir ao tema, considerando que o brasileiro é “por excelência, povo do sobrenatural: em tudo que nos rodeia sentimos o toque de influências estranhas [...] daí o sucesso em nosso meio do alto e do baixo espiritismo”.

Com certeza essa característica do povo brasileiro é uma construção histórica, lenta e gradual, através da qual o imaginário popular impregnou-se de elementos oriundos de diversas fontes:

Como o imaginário do descobridor europeu, como a religiosidade popular, da qual fazia parte, a feitiçaria colonial era multiforme e heterogênea, constituída basicamente por duas partes que integravam um mesmo todo: um fundo de práticas mágicas características de culturas primitivas (africana

e indígena) e um fundo de práticas mágicas características das populações européias, fortemente impregnadas de um paganismo secular que pulsava sob a cristianização recente e “imperfeita” (SOUZA, 1995, 375).

Outro elemento cultural importante que facilitou a penetração das idéias espíritas no Brasil foi a discussão em torno da pluralidade das existências, ocorrida no final da primeira metade do século XIX.

Segundo Sylvia Damazio (1994, p. 63) o Marquês de Maricá²⁹ foi um dos primeiros intelectuais a aceitar e divulgar no Brasil a sua crença na reencarnação, ainda durante a década de 1840. Adepto de um socialismo utópico, que via na pluralidade das existências uma forma de garantir a evolução e o aprimoramento social, dirimindo as injustiças sociais, o Marquês de Maricá antecipou no Brasil, em grande medida, algumas das idéias que mais tarde estariam presentes no espiritismo. Ele aproximou a idéia de reencarnação do ideal socialista, exatamente da mesma forma como outros intelectuais, tais como Léon Denis³⁰, o fizeram em uma etapa posterior na Europa.

A inserção do espiritismo no Brasil deu-se logo após a publicação de O Livro dos Espíritos na França, que ocorreu em abril de 1857. A novidade foi introduzida no Rio de Janeiro por um grupo de imigrantes franceses que à época desfrutavam de “prestígio econômico, social e cultural” (DAMAZIO, 1994, p. 65).

Dentre esses imigrantes pioneiros podem ser citados Casimir Lieutaud, diretor do Colégio Francês, um dos estabelecimentos de ensino mais prestigiados da época e Adolphe Hubert, então diretor do jornal Courrier du Brésil, periódico de oposição ao imperador Napoleão III, de tendência anticlerical e que abrigava em sua redação freqüentes encontros dos membros da colônia francesa no Rio de Janeiro. Casimir Lieutaud chegou mesmo a publicar um livro em 1860, intitulado “Les temps Arrivés”, com o intuito de divulgar no Brasil a nova doutrina (DAMAZIO, 1994, p. 65).

Contudo, foi em Salvador que o espiritismo repercutiu de forma mais vigorosa ainda na década de 1860, graças à polêmica causada pela publicação em 1866 da obra “Philosophia Spiritualista. O spiritismo: Introdução ao estudo d’a Doutrina Spiritica extrahida D’o Livro D’os spíritos, publicado por Mr. Allan Kardec”, do

²⁹ Mariano José Pereira da Fonseca, primeiro e único visconde com grandeza e marquês de Maricá (1773 —1848) foi um escritor, filósofo e político brasileiro. Foi ministro da Fazenda, conselheiro de Estado e senador do Império do Brasil de 1826 a 1848.

³⁰ No segundo capítulo já foi discutido as idéias de Léon Denis sobre socialismo e espiritismo.

jornalista Luiz Olympio Telles de Menezes, em que o autor não apenas traduzia parte da principal obra de Kardec, como também a comentava (SILVA, 2005, p. 85).

O fato dessa obra ter colocado o pensamento de Allan Kardec ao alcance do público em geral, desconhecedor do idioma francês, provocou duas conseqüências imediatas: primeiro contribuiu decisivamente para a difusão do espiritismo e em segundo lugar atraiu o revide imediato da Igreja Católica brasileira, que fez publicar em 25 de julho de 1867 uma Pastoral condenando a nova doutrina nos mesmos moldes que havia sido condenada na Europa.

Nesta Capital publicou-se um pequeno livro com o título – Filosofia Espiritualista – o Espiritismo – cujas perniciosas doutrinas, contra toda expectação, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio público, e no interesse da vossa salvação, amados filhos. Nós julgamos conveniente dirigir-vos esta Carta pastoral, para prevenir-vos contra os principais erros que contém esse pequeno livro, e contra as superstições, que segundo as doutrinas nele contidas se estão praticando, como se nos tem informado, e do que já não é possível duvidar (apud MACHADO, 1883, 84).

Segundo Fábio Luiz da Silva (2005, p. 86) a preocupação da Igreja não era apenas com a questão da comunicação com os mortos, elemento que já fazia parte da cultura negra no Brasil, mas sim com a inserção dessa crença no universo dos brancos. Enquanto essa crença permanecera como “coisa de negro” não havia um risco considerável para a Igreja. No entanto, a incorporação desses valores pelas classes mais privilegiadas representava uma ameaça à soberania do catolicismo no Brasil e justificava a reação das autoridades católicas.

A polêmica teve continuidade com a publicação de um novo livro por Telles de Menezes em 1866, chamado “O Spiritismo: Carta ao Exmo. E Revmo Sr. Arcebispo d’A Bahia D. Manoel Joaquim d’a Silveira” em que procurava responder aos argumentos católicos. É interessante então notar a estratégia desenvolvida por esse jornalista para levar à aceitação as suas idéias e a doutrina que defendia. Longe de bater de frente com a Igreja, ele assume um tom conciliador, submisso até a autoridade espiritual do catolicismo:

Concluindo pois, as reflexões que nos foram sugeridas pela leitura atenta da Pastoral, que a cerca do espiritismo foi por V. Exma. Enviada a seus diocesanos, que caracteriza a Respeitável Pessoa de V. Exma. haja de, benignamente, desculpar-nos os termos, por tanto tempo, ocupado sua preciosa atenção; e tanto mais convictos estamos de encontrar benévolo acolhimento, quanto é grandioso o assunto, que faz o objeto da presente carta; e, ainda com toda a reverência, pedimos também se digne V. Exma. de lançar sua atenção sobre nós, humilde ovelha do rebanho de Nosso Senhor Jesus Cristo: e com toda a obediência beija a mão de Vossa

Excelência Reverendíssima, como Fiel e Reverente Súdito (apud SILVA, 2005, p. 87).

Muito embora não se possa dizer que esse posicionamento de Menezes tenha sido premeditado, já que se tratava de alguém que vivia inserido em um contexto social muito marcado pelos valores próprios do catolicismo, creio que em sua posição conciliadora é possível perceber a gênese de uma estratégia adotada pela doutrina espírita para inserir-se no Brasil: o gradativo distanciamento de seu viés científico e a sua aproximação com o catolicismo, através de uma ênfase no seu caráter religioso, conforme veremos adiante.

Em torno de Telles de Menezes, que além de jornalista era professor, formou-se o Grupo Familiar de Estudo do Espiritismo, fundado em 1865 e composto por um seleto número de intelectuais interessados em estudar a doutrina espírita. O grupo, por sua vez, deu origem ao primeiro periódico espírita do Brasil, destinado a fazer a divulgação da doutrina, o Eco d'Além Túmulo. Nesse grupo

Havia aristocratas, como Francisco Antonio da Rocha Pita e Argolo, Visconde de Passé, filho do Conde de Passé, considerado o homem mais rico do Brasil de então, e o Barão de Saruípe. Médicos como o Dr. Joaquim Carneiro de Campos, filho do Marquês de Caravelas, e o Dr. Guilherme Pereira Rebelo, e até um delegado de polícia, José Álvares do Amaral. Logo de início, o grupo perdeu o seu componente mais velho e ilustre, Álvaro Tibério de Moncorvo e Lima, figura de relevo na política estadual, ex-presidente da Província, comendador da Ordem da Rosa, falecido em finais de 1865 (MACHADO, 1983, p. 93).

A polêmica em torno da discussão mantida por Telles de Menezes com as autoridades eclesiásticas de Salvador reacendeu o interesse da Corte pelo espiritismo, contribuindo para que o antigo grupo da colônia francesa do Rio de Janeiro intensificasse seus estudos.

Contudo, a complexidade dos conceitos desenvolvidos pela doutrina espírita e o fato dos livros da codificação ainda não terem sido traduzidos para o português dificultavam a sua popularização, tornando-a acessível apenas a uma pequena parcela da população.

Segundo Damazio (1994, p. 102) a primeira obra da codificação espírita em português foi publicada a partir da França e posta a disposição dos leitores brasileiros no Rio de Janeiro em 1862, ao passo que em 1866 foi feita em São Paulo a primeira tradução completa de uma obra espírita no Brasil, tendo o seu tradutor

permanecido anônimo, provavelmente em função da pressão exercida pela Igreja Católica.

Se por um lado o grupo de imigrantes franceses liderado por Casimir Lieutaud atinha-se a discutir o espiritismo em seu aspecto eminentemente científico e em fazer relações da doutrina espírita com o socialismo utópico de Fourier³¹, outros grupos começaram a surgir com interesses bem mais amplos.

Em 2 de agosto de 1873 foi fundado o primeiro grupo oficializado de estudos espíritas no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudos Espíritas – Grupo Confúcio, que logo assumiu o encargo de divulgar a doutrina de Kardec, priorizando, para tanto, a tradução e publicação das obras do codificador. Além disso, o grupo organizou uma publicação mensal, a Revista Espírita, lançada em 1875 e que teve apenas seis números publicados (DAMAZIO, 1994, 104).

Foi no interior desse grupo carioca de estudos do espiritismo que começou a se delinear o surgimento de corrente diversas que marcariam o movimento espírita brasileiro nas décadas seguintes.

As divergências de interpretação e prática social e doutrinária com base nas obras de Kardec fez surgir três correntes opostas: a primeira chamada de “científica”, que privilegiava a parte experimental do espiritismo; a segunda denominada “espiritismo puro”, composta por aqueles que somente aceitavam a parte filosófica e científica da doutrina, sem aceitar o seu desdobramento religioso; a terceira chamada “mística” que privilegiava o aspecto religioso da obra de Kardec.

A tensão entre essas correntes ocasionou uma primeira cisão entre os espíritas. Em 1876 os místicos retiraram-se do Grupo Confúcio e fundaram um novo grupo, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, que, por sua vez, também acabou por transforma-se em um heterogêneo grupo, composto por indivíduos com posicionamentos diferentes em relação a temas diversos, o que os levou a novos confrontos. É nesse contexto que é introduzida no Brasil a obra de Roustaing, acirrando as discussões entre os espíritas.

Ocorre que Jean Batist Roustaing, advogado do Tribunal Imperial de Bordéus e presidente da Ordem dos Advogados daquela cidade francesa, havia produzido em 1866 uma obra literária espírita em três volumes intitulada “Espiritismo Cristão ou Revelação da Revelação: os Quatro Evangelhos”, onde defende não apenas a

³¹ François Marie Charles Fourier (1772-1837) foi um filósofo francês, membro do movimento denominado socialismo utópico, que pretendia reformar a sociedade capitalista.

virgindade de Maria como também a tese de que Cristo não teria um corpo físico comum e sim um corpo fluídico.

As teses roustanistas, que já provocavam celeuma entre os espíritas europeus, passaram também a causar desentendimentos entre os brasileiros seguidores do espiritismo, o que deu origem a formação de novos grupos de estudo espírita no Rio de Janeiro, como a Congregação Espírita Anjo Ismael em 1877 e o Grupo Espírita Caridade em 1878.

Num esforço centralizador e que buscava conformar no mesmo espaço todas as correntes divergentes dentro do espiritismo brasileiro, um grupo de espíritas fundou no Rio de Janeiro em 2 de janeiro de 1884 a Federação Espírita Brasileira (FEB), que logo a seguir passou a disputar com outras instituições o controle do nascente Movimento Espírita Brasileiro. Para tanto, a FEB procurou imprimir uma diretriz doutrinária inspirada tanto em Kardec como em Roustaing. Essa estratégia acirrou a tensão em meio ao pequeno universo espírita brasileiro, basicamente composto por intelectuais e profissionais liberais.

Fábio Luiz da Silva (2005, p. 115-142) demonstra que o processo através do qual a FEB conquistou a hegemonia no cenário espírita nacional não foi livre de complicações e múltiplas tensões. A sua liderança à frente do Movimento Espírita Brasileiro constituiu-se de forma lenta e gradual, através de diversas estratégias adotadas por seus dirigentes e que serão discutidas no próximo item, na medida em que são de fundamental importância para que se entenda o processo de inserção social do espiritismo no Brasil.

Tanto Sylvia Damazio (1994) quanto Ubiratan Machado (1983) chamam a atenção para o envolvimento de grande parte dos fundadores da FEB e de outros pioneiros do espiritismo no Brasil com quatro ordens diferentes de valores: a homeopatia, a maçonaria, o ideal republicano e abolicionista e as forças armadas.

A aproximação filosófico-conceitual entre homeopatia e espiritismo, já discutida no capítulo anterior, serviu como elemento que aproximou muito médicos homeopatas da doutrina de Kardec. Além disso, a preocupação em bem utilizar a Medicina para atender principalmente aos pobres, presente nas formulações de Hahnemann (THIAGO, 1991), aproximava a prática homeopática da caridade, tida como signo máximo da doutrina espírita (KARDEC, 1991, p. 189).

A homeopatia parece ter chegado ao Brasil na década de 1840, através do médico francês Benoît Jules Mure e do português João Vicente Martins, ambos estudiosos do mesmerismo e adeptos do espiritualismo.

Em relação ao primeiro desses pioneiros é possível notar a exata correlação de idéias presentes no imaginário social da época. Chegado ao Brasil em 1841, Benoît participou, juntamente com outros franceses, da fundação de um falanstério no interior do atual estado de Santa Catarina, embalado pelo sonho do socialista utópico Charles Fourier, de quem era seguidor. Com a falência do instituto ele transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde fundou a primeira Escola Homeopática do Brasil (CORREA, 2007, p. 70/71).

Muito embora tenha sofrido pesados ataques dos alopatas, que a consideravam simples credence ou charlatanismo³², a homeopatia gradativamente afirmou-se no cenário médico-científico nacional, a ponto de ter conquistado importantes e ardorosos defensores, alguns deles médicos muito bem conceituados, inclusive junto à Corte, como é o caso do Dr. Melo Moraes, inicialmente um detrator e logo a seguir um grande defensor da homeopatia, graças ao fato de ter presenciado diversas curas por esse método. Também se encontram entre os defensores da homeopatia em seus primórdios no Brasil o Dr. Dias da Cruz, professor de Anatomia da Academia de Medicina do Rio de Janeiro e o Dr. Castro Lopes, que contava com Dom Pedro II entre os seus admiradores (DAMAZIO, 1994, p. 117).

Graças à proximidade conceitual entre esses dois campos, homeopatia e espiritismo, muitos desses médicos acabaram por converter-se à doutrina espírita e, conforme veremos no próximo item, a prática homeopática foi uma das estratégias usadas pelo espiritismo em seu processo de inserção junto às classes populares.

Em relação à maçonaria é notável a sua semelhança com o espiritismo em vários pontos doutrinários, principalmente no que diz respeito ao ideal laicizante, racionalista e anticlerical defendido por essa ordem secreta.

Presente no Brasil desde o período colonial, a maçonaria ocupava posição política e social importante no cenário brasileiro do século XIX, tendo participado de episódios centrais em nossa história, como a própria independência, e a luta pela abolição da escravidão (COLUSSI, 1998, 49).

³² Já foi discutido no capítulo anterior as dificuldades para se comprovar empiricamente o modo de funcionamento da homeopatia.

Vários membros do governo imperial, tanto no Primeiro, como no Segundo Reinado foram maçons e o próprio Dom Pedro I fora iniciado na ordem, sendo seu primeiro Grão Mestre por ocasião da Independência (COLUSSI, 1998, p. 82/83)

Muito embora Dom Pedro II não tenha sido iniciado na maçonaria, vários de seus ministros e auxiliares diretos eram pertencentes a essa ordem, que, como conseqüência, tinha uma influencia direta em seu governo. Essa influência ficou clara durante o desenrolar da chamada Questão Religiosa, quando o imperador optou em permanecer ao lado da ordem, mandando prender os bispos fiéis ao papa Pio IX, que havia proibido os católicos de pertencerem à maçonaria através da bula *Apostolicae Sedis*, de 12 de dezembro de 1869.

No Brasil, em função do sistema de Padroado Régio, as determinações papais precisavam do aval do imperador para ter validade. Pressionado por vários membros de seu governo, Dom Pedro II não ratificou a bula papal que condenava a maçonaria em território brasileiro e mandou prender os bispos de Olinda e Pará que se mantiveram fiéis ao papa. O episódio mostra a importância e influência que a ordem tinha no país, bem como a sua penetração nas esferas sociais e políticas.

Para a maçonaria a sociedade deveria ser laica e a religião e especificamente o clero, não deveriam manter qualquer relação com o Estado. Como conseqüência desse princípio, o ensino deveria ser igualmente laico, resguardado de qualquer influência religiosa. Ademais, o cidadão deveria ser livre para professar a fé que lhe agradasse, sem nenhuma interferência estatal. A educação era vista pelos maçons, de acordo com os ideais iluministas, como sendo o melhor caminho para libertar o homem das amarras do dogmatismo e do misticismo beato, através do exercício da razão (COLUSSI, 1998, p. 140).

Ao mesmo tempo em que a defesa desses princípios causou um choque com a Igreja, em meio a uma sociedade em que o catolicismo controlava várias esferas da vida privada e pública, como a educação e o acesso a cargos públicos³³, ela aproximava a maçonaria do universo doutrinário espírita.

Como já tive ocasião de discutir no capítulo anterior, a doutrina espírita apresenta-se como uma espécie de religião natural, baseada em uma análise supostamente racional da natureza e sem qualquer tipo de organização clerical e hierárquica entre os seus membros. Allan Kardec (1999, p. 277), além de igualmente

³³ Já foi explicado acima que para ser eleito e poder votar o cidadão brasileiro tinha de ser católico durante o período imperial.

propor um modelo de sociedade laica, aposta na educação como forma de garantir o progresso moral da sociedade: “a desordem e a imprevidência são duas chagas que só uma educação bem entendida pode curar”.

O próprio Kardec era pedagogo antes de se dedicar à codificação do espiritismo, tendo sido discípulo de Pestalozzi, um continuador do pensamento iluminista de Jean Jacques Rousseau. Embora ainda parem dúvidas sobre o fato de Kardec ter ou não sido iniciado na maçonaria, é notável a proximidade que ele mantém com a ordem, utilizando muitos de seus conceitos ao longo de suas obras (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 187-190).

Essa identificação no plano das idéias entre maçonaria e espiritismo explica, a meu ver, a difusão da doutrina codificada por Kardec entre os maçons da elite do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, constituindo-se em um importante substrato para a sua penetração na sociedade carioca. É assim que muito dos primeiros espíritas brasileiros são maçons, de acordo com as informações prestadas por Sylvia Damazio (1994, p. 72/73), como, por exemplo, Quintino Bocaiúva, Júlio César Leal e o grande jornalista Alcindo Guanabara, entre outros.

Por outro lado, muitos daqueles que participaram da fundação da FEB e que figuram entre os primeiros intelectuais a aderir ao espiritismo no Brasil são importantes republicanos e abolicionistas daquele período, como é o caso de Francisco Leite Bittencourt Sampaio, Antonio da Silva Neto e Francisco Raimundo Ewerton Quadros. Alguns chegaram mesmo a participar da assinatura do Manifesto Republicano de 1870 (DAMAZIO, 1994, p. 107-109).

Muito embora Kardec não tenha formulado uma visão política coesa em seus escritos, temas como a liberdade individual e de consciência são recorrentes ao longo de sua obra, o que certamente influenciou republicanos e abolicionistas no processo de adesão ao espiritismo, especialmente em uma época em que a Igreja Católica havia condenado de forma veemente o liberalismo em todos os seus aspectos, conforme já foi apontado acima.

Creio que homens com uma larga tradição política, como Bittencourt Sampaio, que já havia sido deputado pelo Partido Liberal e presidente da Província do Espírito Santo, bem como outros tantos políticos iminentes citados por Damazio (1994) viram na doutrina espírita não apenas uma nova religião, mas um novo espaço para poderem expressar o seu pensamento liberal, livre das amarras

impostas pelo conservadorismo católico, o que, por sua vez, favoreceu a penetração do espiritismo naquele cenário social.

Nesse sentido é interessante notar o percurso de Antonio de Souza Neto, um dos signatários do Manifesto Republicano de 1870. Inicialmente materialista convicto, ele adere primeiramente ao positivismo para logo a seguir interessar-se pelo mesmerismo. Daí a aceitar o espiritismo e em tornar-se um dos seus principais propagandistas no Rio de Janeiro no final do século XIX, foi somente mais um passo (DAMAZIO, 1994, p. 104).

O próprio Bezerra de Menezes, figura central no processo de formação da FEB e nome mais popular do espiritismo brasileiro nas últimas décadas do século XIX era republicano e abolicionista. Sua famosa e celebrada tese “A Escravidão e Medidas que Convém Tomar para Extingui-la sem danos para a Nação” data de 1869, antes, porém, de sua conversão ao espiritismo.

Na lista dos 40 sócios fundadores da FEB, reproduzida por Sylvia Damazio (1994, p. 113) é possível observar a presença de seis militares, todos com grande representatividade social e altas patentes, como é o caso de Francisco Raimundo Ewerton Quadros, que chegou a ocupar o comando do Arsenal de Guerra do Rio de Janeiro, da Escola Naval e a presidência do Clube Militar.

Além desses militares que participaram da fundação da FEB, João do Rio (1951, p. 214) cita outros militares de alta patente que aderiram ao espiritismo na primeira hora, como o general Girard, o general Piragibe, o major Ivo do Prado e o almirante Magalhães Barreto.

Para homens como esses, inseridos num universo cultural onde os valores católicos eram ainda muito presentes, inclusive na esfera do Estado, não deve ter sido fácil optar pelo espiritismo, o que certamente representou para eles um complicado problema de identidade e de aceitação social do novo papel que assumiram como defensores de uma doutrina considerada herética por uns e mistificadora por outros.

É conhecida a influência do positivismo nas Forças Armadas do Brasil nos anos finais do Império, época que coincide com a inserção do espiritismo no Rio de Janeiro. Essa influência pode ser claramente percebida no lema “Ordem e Progresso” de nossa bandeira, criada por ocasião da proclamação da República,

episódio que foi fruto de um movimento político-militar, dirigido, em grande parte, por positivistas como Benjamin Constant.

Conforme já foi demonstrado no capítulo anterior, a doutrina espírita foi formulada por Allan Kardec obedecendo a um rígido e metódico planejamento didático. O esquema evolutivo que apresenta para os espíritos, por exemplo, segue uma ótica toda calcada nos princípios positivistas de “ordem” e “progresso”.

Além disso, a rígida disciplina que o codificador postula para a realização de trabalhos mediúnicos, como a preocupação com horários corretos, postura mental e respeito diante dos mentores espirituais, tem todas as características de um planejamento militar.

Bernardo Lewgoy (2004), ao discutir as posturas de Chico Xavier, percebe essa mesma relação. Para ele, o médium mineiro comportava-se de acordo com um padrão que se movia entre dois pólos, ou seja, a prática caridosa do franciscano e os hábitos austeros e disciplinados do jesuíta.

Levando-se em conta que a ordem jesuítica é organizada de forma militar, sendo os seus membros considerados soldados de Cristo, a relação entre espiritismo e disciplina militar em Chico Xavier torna-se evidente.

Penso que essa influência do positivismo em meio às Forças Armadas no Brasil, juntamente com a rígida disciplina que permeia a obra de Kardec, particularmente no que diz respeito aos hábitos dos espíritas, foram elementos determinantes no processo de inserção da doutrina espírita entre os militares e na sua conseqüente expansão nesse meio, garantindo a adesão de importantes figuras do exército às idéias espíritas, o que seguramente contribuiu para legitimar o espiritismo no meio social brasileiro do final do século XIX.

3.2 Estratégias de inserção e legitimação do espiritismo no Brasil

Apesar da recém fundada FEB ser freqüentada por personalidades importantes do meio social carioca do final do século XIX, como políticos, militares e médicos prestigiados, foi sem dúvidas o seu Setor de Atendimento aos Necessitados que contribuiu decisivamente para levar a doutrina espírita ao contato mais direto com o povo, principalmente através do serviço de receituário mediúnico homeopático.

A hegemonia do grupo místico dentro da FEB, consolidado na figura de seus primeiros presidentes, entre eles Bezerra de Menezes, que conseguiu articular um certo entendimento entre as várias correntes espíritas então existentes, levou a Federação a centralizar a sua ação na prática da caridade, como forma de divulgar a doutrina, então confinada à elite, entre os mais necessitados.

Em função de toda a proximidade doutrinária e conceitual existente entre a homeopatia e o espiritismo, o receituário homeopático passou a ser utilizado pela FEB como prática caritativa, o que provocou um choque com a medicina da época, principalmente porque a maior parte dos receitistas que atuavam na Federação não eram médicos e receitavam por inspiração. Tratava-se, portanto, de um receituário mediúnico e gratuito, o que levou numerosos médicos a condenarem tal prática, considerando-a charlatanismo.

O próprio Bezerra de Menezes, que era alopata, tido como um homem extremamente caridoso e chamado de “médico dos pobres”, como até hoje é conhecido, atendia na FEB, psicografando receitas gratuitamente.

O método era então considerado pelos espíritas como ideal para a prática da caridade, já que se alicerçava em princípios comuns entre dois campos, a homeopatia e o espiritismo, com estreitas ligações.

Ao mesmo tempo em que a caridade é tida por Kardec (1991, p. 189) como a mais sublime das virtudes, e única forma de garantir o progresso eficaz do espírito em direção à perfeição, Hahnemann havia previsto que o agir do médico deve ser voltado para a prática desinteressada da Medicina, diminuindo o sofrimento do paciente sem onerá-lo (THIAGO, 1991, p. 27-30).

Em função da divulgação dos princípios homeopáticos, haviam tornado-se comuns os chamados curadores homeopatas, que mesmo sem serem médicos, percorriam o interior do Brasil oferecendo gratuitamente os seus serviços.

Sylvia Damazio (1994, p. 90/91) afirma que o fato do personagem José Dias, do romance Dom Casmurro, de Machado de Assis, não aceitar pagamento pelas curas que realizava utilizando-se de prescrições homeopáticas é o signo representativo desses curadores, que acreditavam estar agindo sob a inspiração dos espíritos, já que não tinham qualquer formação médica.

O fato é que quando a FEB institucionalizou essa prática de receituário como uma estratégia para inserir e legitimar o espiritismo junto à população mais humilde,

como representante do então nascente Movimento Espírita Brasileiro, ela provocou um choque com o saber médico vigente, recebendo reiteradas acusações de charlatanismo e curandeirismo.

João do Rio (1951, p. 217/218) nos dá uma idéia da dimensão que o trabalho desenvolvido pela FEB tomou no Rio de Janeiro no início do século XX:

A instalação é magnífica. No primeiro pavimento ficam a biblioteca, a sala de entrega do receituário, a secretaria, o salão de espera dos consultantes e os consultórios. Seis médiuns psicógrafos prestam-se duas horas por dia a receitar, e as salas conservam-se sempre cheias de uma multidão de doentes, mulheres, homens, crianças, figuras dolorosas com um laivo de esperança no olhar. [...] Atravessamos a sala dos clientes, entramos no consultório do Sr. Richard. Há uma hora que esse honrado cavalheiro, espírita convencido, escreve e já receitou para quarenta e sete pessoas.

Sylvia Damazio (1994, p. 128) informa que, para escândalo da sociedade carioca, até mesmo altos vultos políticos do país lançaram mão do receituário da FEB, como o presidente Prudente de Moraes e o senador Quintino Bocaiúva, esse último tendo se convertido ao espiritismo em meio à perplexidade geral.

Essa estratégia de inserção elaborada pela FEB esbarrou no projeto do novo Código Penal de 1890, em que se procurou inibir as práticas alheias à Medicina oficial alopática. Em seu Capítulo III – Dos Crimes contra a Saúde Pública, o Código estabelecia penalidades para os seguintes crimes:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, dosimetria, hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo leis e regulamentos: [...]

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: [...]

Art. 158 – Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício denominado curandeirismo: [...]

Muito embora a FEB tivesse muitos médicos em seu grupo de receitistas do Serviço de Assistência aos Necessitados, a maioria dos que ali atuavam não tinham a devida habilitação, como era o caso de Frederico Pereira da Silva, médium receitista que figurava entre os mais procurados e Domingos Filgueiras, que chegou a atender o presidente Prudente de Moraes (DAMAZIO, 1994, p. 95).

A pressão sobre a FEB passou então a ser cada vez mais forte no sentido de coibir a prática do receituário homeopático em suas dependências e a eleição do

médico e ex-deputado Bezerra de Menezes para presidente da instituição em 1895 parece ter sido uma estratégia para tentar driblar a pressão sofrida.

O fato é que com Bezerra de Menezes o espiritismo brasileiro cada vez mais se distanciou de seu aspecto científico e experimental, sem, no entanto, abandoná-lo de todo, para centralizar-se na prática da caridade como estratégia de inserção social, principalmente no que diz respeito ao atendimento de pessoas pertencentes às camadas mais pobres da população dos grandes centros, como o Rio de Janeiro.

Essa tática contribuiu em muito para legitimar o espiritismo no Brasil como sendo uma religião, na medida em que privilegiou esse aspecto da doutrina. O lema “fora da caridade não há salvação” passou a ser a divisa central de atuação da FEB como órgão que buscava representar o espiritismo brasileiro.

Muito embora o processo através do qual a FEB legitimou a sua hegemonia em relação ao nascente Movimento Espírita Brasileiro não tenha sido livre de contestações por parte de outras entidades, essa estratégia de centralização da doutrina na sua feição religiosa, levada a efeito por Bezerra de Menezes, e a própria atuação da Federação junta à população mais pobre através do receituário homeopático, representaram elementos determinantes para o êxito da empreitada centralizadora e expansiva arquitetada pelos diretores da FEB.

Em torno dos citados artigos do Código Penal de 1890 erigiu-se uma estrondosa reação da Federação, principalmente através de seu órgão de imprensa, O Reformador. Os espíritas protestavam afirmando que o novo código equiparava a doutrina espírita à magia e à superstição e negligenciava o seu aspecto científico. O testemunho dos sábios que haviam dedicado o seu tempo ao estudo dos fenômenos espíritas passou então a ser evocado em defesa da doutrina espírita e de suas práticas ditas científicas (GIUMBELLI, 1997, p. 83).

No entanto, o redator do Código Penal de 1890, João Batista Pereira, professor de Direito Criminal e Militar, justificava o texto do Código esclarecendo que o referido diploma legal não condenava o espiritismo, mas o perigo que esse representava para a saúde pública através de suas práticas receiptistas (GIUMBELLI, 1997, p. 86).

Nos argumentos de Batista Pereira frente à pressão exercida pelos espíritas fica claramente demarcada uma fronteira entre a prática religiosa e a ciência, em especial o saber médico.

A proclamação da República havia assegurado a liberdade de consciência e de expressão religiosa e a separação da Igreja em relação ao Estado através da constituição de 1891. No entanto, a religião deveria ater-se ao culto e não invadir o campo da medicina, quando então passaria a ser vista como uma ameaça à Saúde Pública.

Aliás, essa disputa entre espíritas e médicos, que tomou forma no Brasil a partir da promulgação do Código Penal de 1890, pode bem ser explicada com base em Bourdieu (1998). Para esse sociólogo a sociedade é constituída por campos relativamente autônomos nos quais se formam disputas pelo poder entre os diversos agentes sociais. Para entender a dinâmica social seria então preciso compreender as regras do jogo simbólico pelo poder que é realizado no interior e nas fronteiras desses diversos campos sociais.

No instante histórico que está aqui sendo estudado, os espíritas, em busca de legitimação social, estavam jogando em dois campos simultaneamente. Enquanto procuravam legitimar a doutrina espírita no campo religioso, através da prática da caridade, como uma estratégia de inserção social, buscam também assegurar o seu estatuto de ciência, como forma de preservar a própria estratégia adotada, ou seja, o receituário mediúnico, que se desdobrava então já dentro de outro campo, o médico.

O desenrolar desse processo levou a FEB a travar uma violenta batalha contra o saber médico nas primeiras décadas do século XX, na qual a Federação procurou adquirir “capital simbólico” capaz de levar a sociedade a perceber nela um agente legitimado a se expressar no campo científico. Foi nesse sentido que a FEB passou a citar reiteradamente a opinião de cientistas favoráveis ao espiritismo, ao mesmo tempo em que reafirmava a religiosidade da doutrina espírita.

Segundo Bourdieu (1998), essa luta pela legitimação em dado campo social passa por esse processo, através do qual o agente social “colecciona” capital simbólico e por seu intermédio busca alcançar reconhecimento. Esse capital simbólico torna-se “mágico” e lhe confere um poder, uma legitimidade que independe de qualquer força física. É assim que, por exemplo, as pessoas reconhecem em um diploma (capital simbólico) a autoridade que confere ao seu portador a legitimidade buscada.

Por outro lado, a afirmação da religiosidade do espiritismo, enquanto uma doutrina mediúnica, gerou para a FEB a necessidade de fazer uma diferenciação

entre a doutrina codificada por Kardec e os cultos afro, também baseados em práticas mediúnicas e marcados por manifestações de entidades espirituais.

Se por um lado a FEB privilegiou o aspecto religioso do espiritismo, por outro ela lançou mão de seu aspecto científico para se firmar diante dos médicos e para diferenciar o espiritismo em relação aos cultos afro. Da mesma forma passaram a ser enfatizados pela Federação a ausência de cultos e rituais institucionalizados nas práticas espíritas, como uma forma de marcar a fronteira entre o espiritismo e essas outras religiões. Um dos intelectuais espíritas que mais se esforçou nesse sentido foi Deolindo Amorim (1949, p. 5/6), para quem a umbanda teria muito mais semelhança com o catolicismo do que com o espiritismo, em função de seus rituais e o que ele chama de superstições.

Em relação ao embate com a Medicina, a partir da década de 1930, a FEB gradativamente deslocou a sua atuação para práticas caritativas que deixaram de envolver o receituário homeopático, centralizando seus esforços em uma ampla campanha evangelizadora e divulgadora dos ideais espíritas com base nas obras psicografadas de Chico Xavier.

Em 1942 a Federação deixou de fornecer definitivamente receitas homeopáticas mediúnicas. De forma conjunta regularizou um gabinete dentário, um ambulatório médico e uma farmácia devidamente licenciada pela Saúde Pública, numa clara tomada de decisão de ater-se ao campo religioso, através da prática da caridade (GIUMBELLI, 1997, p. 266).

Nessa mesma época a vasta obra mediúnica de Chico Xavier passou a atuar de modo incontestado no processo de consolidação da doutrina espírita em todo o país como também no projeto hegemônico da FEB em relação ao Movimento Espírita Brasileiro.

É importante salientar que da mesma forma que o espiritismo lutava para se afirmar no cenário cultural brasileiro, como sendo uma doutrina científica, filosófica e religiosa, a própria FEB procurava estabelecer a sua liderança em relação aos espíritas brasileiros, encontrando certa oposição por parte de outras entidades criadas para o mesmo fim, como a Liga Espírita Brasileira, surgida em 1926 durante o Congresso Constituinte Espírita (SILVA, 2005, p. 119).

Igualmente com base em Bourdieu (1998) é possível afirmar que, no âmbito interno do Movimento Espírita Brasileiro, a FEB buscou adquirir capital simbólico

para legitimar-se como instituição capaz de encabeçar e liderar os espíritas no Brasil.

Fábio Luiz da Silva (2005) discute como o livro “Brasil Coração do Mundo e Pátria do Evangelho”, ditado pelo espírito Humberto de Campos ao médium Chico Xavier na década de 1930, foi capaz de fornecer o capital simbólico necessário à FEB.

Ao mesmo tempo em que o referido livro, apoiando-se na mediunidade já consagrada de Chico Xavier, apresenta o Brasil como o futuro país do espiritismo, o que, sem dúvidas, contribuiu decisivamente para a expansão da doutrina, apresenta também a FEB como sendo a entidade escolhida pelo “alto” para capitanear o processo de inserção do espiritismo no Brasil.

Apoiando-se nessa obra e na sua autoridade para os espíritas, a FEB desenvolveu o seu projeto unificador de modo pleno, garantindo o *status* de líder do Movimento Espírita Brasileiro, ao mesmo tempo em que se utilizou largamente da obra mediúnica produzida posteriormente por Chico Xavier para divulgar o espiritismo em todo o cenário nacional.

Bernardo Lewgoy (2004) e Sandra Jacqueline Stoll (2003) discutem largamente como a figura de Chico Xavier foi importante nesse processo de inserção e divulgação do espiritismo no Brasil.

Tendo publicado o seu primeiro livro psicografado em 1932, o médium mineiro, morto em 2002, deixou 416 livros publicados, boa parte deles editados pela própria FEB, que para tanto criou todo um setor de divulgação de sua obra mediúnica (SOUTO MAIOR, 1995).

Lewgoy (2004) ressalta a influência exercida por Chico Xavier no processo de formação de um imaginário religioso espírita no Brasil, colocando-o na condição de um verdadeiro mito enquanto líder religioso, capaz de articular o espiritismo com o catolicismo, tanto em sua obra como em sua postura como cidadão, espírita e médium exemplar. Chico Xavier, que chegou a ser eleito o “mineiro do século”, teria agido como um mediador cultural, capaz de reinterpretar a mensagem letrada do espiritismo de acordo com valores cultivados pelas classes populares.

Sandra Jacqueline Stoll (2003) ressalta também a influência de Chico Xavier nesse processo de inserção, mais por sua postura do que propriamente por sua obra. Além disso, ela defende que a proximidade do espiritismo com as religiões

afro, no que diz respeito à intimidade com os espíritos e a realização de práticas mágicas e terapêuticas, muito influenciou para levar a doutrina espírita a se direcionar para o campo religioso no Brasil, em especial porque favoreceu a sua penetração entre as camadas mais populares, já acostumadas a práticas mágicas de cura e evocação de entidades espirituais, graças a influência da cultura africana.

Para ela, a tradição católica existente no Brasil não apenas contribuiu para direcionar o espiritismo brasileiro para uma conotação religiosa, como também acabou por criar uma maneira própria de ser espírita no país, onde predomina entre os espíritas, não apenas os estudos doutrinários e trabalhos mediúnicos, mas também as práticas de ações caritativas.

Para essa autora a noção cristã de santidade, segundo a qual o ideal cristão deve ser a santificação pela prática do martírio e da caridade, difundida no Brasil pela Igreja Católica, possibilitou a difusão do espiritismo enquanto religião nas terras brasileiras, já que essa doutrina mantém uma proximidade com o cristianismo, ao eleger a caridade como a maior de todas as virtudes, que teve em Chico Xavier o seu grande modelo concretizado (STOLL, 2003).

A partir da obra e do estilo de vida adotado por Chico Xavier, enquanto expoente máximo do espiritismo no Brasil, valores próprios da doutrina espírita conquistaram amplos setores da sociedade. É o caso da crença em reencarnação. Segundo uma pesquisa feita pelo Instituto Vox Populis em 2000, apesar de somente 3% da população brasileira dizer-se espírita, 59% dos entrevistados disseram acreditar já terem tido outras vidas, o que é uma crença difundida pelo espiritismo no Brasil (VARELLA, 2000, p. 78).

Esses dados demonstram que, apesar de não haver uma identificação direta e em massa do brasileiro com o espiritismo, enquanto religião, permanecendo o catolicismo como sendo a religião com maior número de adeptos no país, a população brasileira não apenas assimilou como também se identificou plenamente com valores culturais próprios do espiritismo. Ocorre então um descompasso entre o que as pessoas dizem acreditar e a religião com a qual se identificam perante o censo. Esse descompasso, no entanto, não é o objeto de estudo aqui proposto, muito embora se constitua em interessante tema para pesquisa.

4 O MOVIMENTO ESPÍRITA PELOTENSE: DAS ORIGENS À FORMAÇÃO DE SUA IDENTIDADE

4.1 Introdução ao capítulo

Para a composição deste capítulo trabalhei com fontes orais e documentais. Foram entrevistadas seis pessoas com fortes vinculações históricas com o Movimento Espírita Pelotense e que prestaram informações sobre a sua vivência e sobre a dinâmica desse movimento ao longo do tempo. As entrevistas foram gravadas e transcritas, obtendo-se a autorização para o uso de trechos das mesmas neste trabalho. Essas pessoas são devidamente citadas ao longo do texto.

Além disso, trabalhei com os escritos de Alberto Coelho da Cunha, arquivados na Biblioteca Pública Pelotense, em que esse cronista descreve o processo de inserção da doutrina espírita em Pelotas e suas particularidades no início do século XX.

Pesquisei também junto a diversas casas espíritas da cidade e tive acesso a seus livros de registro de ata, incluindo os documentos relativos à fundação dessas entidades, como seus estatutos, através dos quais obtive diversas informações sobre seus fundadores e objetivos.

O trabalho de campo foi realizado ao longo de seis meses, nos quais semanalmente estive presente nos trabalhos públicos da Sociedade União e Instrução Espírita, observando as tarefas ali realizadas e anotando em meu diário de campo as impressões que tive e trechos das falas de seus doutrinadores. Algumas dessas falas são reproduzidas ao longo do texto, mantendo-se, no entanto, o anonimato em relação aos seus autores, que não sabiam que estavam sendo observados e nem autorizaram tais reproduções.

Na Sociedade União, entrevistei outras cinco pessoas que freqüentam a entidade. Dessas, três são trabalhadores dos mais antigos, contando mais de trinta

anos de atividades desenvolvidas na casa e dois são apenas freqüentadores. Os trabalhadores são nomeados no texto, ao passo que a identidade dos freqüentadores foi mantida no anonimato, já que concordaram em prestar as entrevistas com a condição de não serem apontados no estudo.

Dessa forma, busquei compreender o processo de inserção e divulgação da doutrina espírita em Pelotas, bem como a formação de uma identidade associada ao Movimento Espírita Pelotense e o comportamento das pessoas que fazem parte dessa organização.

Para tanto, além do trabalho de campo realizado na Sociedade União, recorte empírico que me serviu de base para entender a formação de uma identidade espírita em Pelotas, analisei o contexto histórico em que o espiritismo se inseriu na cidade, a sua receptividade e as estratégias adotadas pelos espíritas na configuração de um movimento espírita, seja em relação à divulgação da doutrina, seja através de ações sociais coordenadas nas áreas da saúde, educação e filantropia, que também fizeram parte desse processo de configuração de sua identidade.

4.2 Pelotas *Fin-de-Siècle*

Pelotas tem a sua origem associada à indústria do charque, que começou as atividades na região em 1779, quando José Pinto Martins, vindo da região nordeste do Brasil, instalou a primeira charqueada junto ao Arroio Pelotas (MAGALHÃES, 1993, p. 22).

O êxito do empreendimento acabou por incentivar a instalação de outras charqueadas na região e gradativamente a indústria saladeiril se firmou no território do sul do país.

Durante o século XIX o povoado formado ao redor das charqueadas acabou por se desenvolver e em 1812 recebeu a denominação de freguesia, como o nome de São Francisco de Paula. Logo a seguir, em 1832, a freguesia emancipou-se de Rio Grande, a cuja Câmara estava subordinada, adquirindo o *status* de vila.

A posição estratégica da vila, junto ao canal São Gonçalo, que dá acesso a duas lagoas, numa região protegida, por ser um pouco afastada do litoral, conjugada ao pioneirismo na produção de charque, permitiu o desenvolvimento de uma indústria poderosa, geradora de grandes somas de capitais e de apreciável

concentração de renda na região, com a conseqüente formação de uma camada social privilegiada.

Apesar da crise na produção saladeiril, que acabou por provocar a Revolução Farroupilha, em Pelotas de 1835

Localizavam-se mais de 300 negociantes, graças ao grande número de charqueadas situadas nos arredores. A vila se destacava pelo ativo comércio, luxo de suas casas, ruas bem construídas e intensa vida cultural (FLORES, 1984, p. 9).

Contudo, segundo o historiador Mário Osório Magalhães (1993), com a Revolução Farroupilha (1835-1845) e as disputas políticas nas quais a província foi mergulhada, Pelotas sofreu uma interrupção em seu crescimento a partir de 1835. Esse hiato econômico, que também acabou por afetar o desenvolvimento cultural da localidade, durou aproximadamente até o final da Revolução, quando o crescimento foi retomado aos poucos.

A partir de 1843, com a chegada dos primeiros imigrantes franceses, vindos do Prata, a vida cultural da cidade tomou novo impulso. Esses imigrantes fundaram, por exemplo, a primeira loja maçônica de Pelotas, conforme será melhor analisado mais adiante.

A década de 1840 foi marcada pelo início da construção do Mercado Público e pela fundação da Santa Casa de Misericórdia, num claro aceno no sentido de que o progresso havia sido realmente retomado.

Por sua vez, o desenvolvimento dos negócios do charque passou a permitir que os estancieiros, enriquecidos com a pecuária, pudessem residir na zona urbana, onde tinham a oportunidade de exercer atividades políticas com maior êxito e vivenciar outras experiências próprias da zona urbana, como as ligadas à cultura, por exemplo. A acumulação de capital se intensificou e com ela as operações de crédito e as transações bancárias. Como conseqüência, a vida cultural também pôde se desenvolver com maior pujança.

Ainda de acordo com Magalhães (1993), esses fatores, combinados ao êxito econômico dos negócios do charque e a uma certa diversificação na economia local, fizeram com que Pelotas tivesse a sua *Belle Époque* entre os anos de 1860 e 1890, período em que se verificou um grande apogeu econômico, social e cultural.

O Conde d'Eu, marido da princesa Isabel, em visita a Pelotas em 1865, assim descreve a cidade:

Depois de ter percorrido por duas vezes em toda a sua largura a Província do Rio Grande do Sul, depois de ter estado em suas pretensas vilas e cidades, Pelotas aparece aos olhos cansados do viajante como uma bela e próspera cidade. As suas ruas largas e bem alinhadas, as carruagens que as percorrem (fenômeno único na Província), sobretudo os seus edifícios, quase todos de mais de um andar, com as suas elegantes fachadas, dão idéia de uma população opulenta. De fato, é Pelotas a cidade predileta do que eu chamarei a aristocracia rio-grandense, se é que se pode empregar o termo aristocracia falando-se de um país do novo continente. Aqui é que o estancieiro, o gaúcho cansado de criar bois e matar cavalos no interior da campanha, vem gozar as onças e os patações que ajuntou em tal mister (Conde d'EU, 1981, p. 134/135).

Magalhães (1993, p. 90/91) refere que a Pelotas da década de 1870 era uma cidade com pouco mais de 12 mil habitantes, marcada por inovações não apenas físicas, mas também intelectuais. Seu principal farmacêutico era formado em Londres, o engenheiro responsável pela construção de um novo aqueduto era alemão e um dos artistas que mais chamava a atenção da comunidade na época era um jovem inglês.

Em relação à infra-estrutura, a década de 1870 também foi marcada por inovações. Três chafarizes vieram da França, juntamente com a caixa-d'água que foi instalada na Praça Piratinino de Almeida, o que possibilitou a instalação do serviço de água, que começou a funcionar logo a seguir. As obras para o funcionamento do gás encanado foram concluídas em 1875, como também o calçamento das ruas do centro. Entre os anos de 1868 e 1875 foi feita a desobstrução do canal São Gonçalo, permitindo o acesso ao porto e a conseqüente exportação de charque por meio de navios de grande porte diretamente para outros países, como os EUA.

No início da década de 1880

Não era só para os pelotenses que Pelotas se afigurava a "Princesa dos campos do Sul" daqueles versos originais. Nesse período já chamava a atenção da Província e para a Província, identificada que estava, de um modo especial, com as artes e com as letras, numa espécie de desdobramento do seu apogeu econômico-urbano. Mas não menos famosa pelos seus barões, as suas damas, os seus doces, as suas festas, os seus sobrados, os seus monumentos públicos, as suas lojas (MAGALHÃES, 1993, p. 106).

Dessa forma, pode-se afirmar que cedo Pelotas configurou-se como uma localidade em que os valores sociais tinham características eminentemente urbanas, relacionadas com as artes, as letras, as ciências e os negócios comerciais e financeiros.

As transações comerciais feitas a partir do porto colocaram a cidade em contato com os grandes centros comerciais e culturais da América e da Europa:

O que ocorria é que os navios que levavam o charque para a Bahia e para o Rio de Janeiro, para a Europa e para os Estados Unidos, não haveriam de voltar vazios. Pelo contrário: os charqueadores mantinham agentes comerciais nos diferentes portos, de torna-viagem esses navios vinham carregados de mantimentos, móveis, louças, quadros, modas, livros, figurinos e magazines dos grandes centros. Proporcionavam um contato permanente com as civilizações do século XIX, além daquele que era feito por iniciativa dessa própria civilização, quando as companhias líricas da Corte e de outras capitais do mundo chegavam a essa cidade quase que em primeira mão, para depois excursionar pela Província. (Rio Grande era a porta de entrada; Porto Alegre o terceiro centro a ser visitado; na volta as companhias costumavam rerepresentar-se em Pelotas). Isso sem falar, é claro, nas viagens empreendidas pelos próprios industrialistas, ou nas notícias e encomendas que mandavam os seus filhos, aqueles que estudavam fora, sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro, Lisboa e Coimbra – mas também, como seu viúvo, na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos (MAGALHÃES, 1993, p. 137/138).

Contudo, outros autores chamam a atenção para o contraste que existia entre essa opulência e a situação dos escravos, trabalhadores urbanos, imigrantes pobres e dos bairros mais afastados do centro da cidade no mesmo período histórico.

Lorena Gill (2004) descreve a situação de insalubridade desses bairros e a precariedade dos serviços urbanos nesses locais, afetados por constantes epidemias. Segundo ela, a situação das habitações populares, concentradas em vilas e cortiços e a falta de tratamento para os dejetos urbanos e para a água consumida por essa população, eram causas freqüentes da proliferação de diversas doenças, como a tuberculose.

Marcos Hallal dos Anjos (2000) analisa a presença estrangeira na cidade no último quartel do século XIX e a situação social, principalmente dos trabalhadores imigrantes, frente ao processo de modernização urbana pelo qual Pelotas passou naquele período, destacando a influência desses imigrantes na economia e na cultura pelotense, bem como as suas condições de vida, muitas vezes penosas diante da opulência vivenciada pela elite local.

Beatriz Loner (2001, p. 56) ressalta que o espaço reservado na aristocrática sociedade pelotense para àqueles que trabalhavam como escravos, operários ou pequenos artesãos era muito reduzido. Segundo ela, esses grupos tendiam a manter-se numa atitude de “respeito e deferência frente à elite”, sendo “influenciados por sua cultura e seus valores, o que, em alguns momentos, podia inibir uma atitude ou um comportamento mais classista”.

Portanto, esse cenário social marcado pelo contraste entre ricos e pobres e por uma abastada vida econômica e cultural era favorável para a penetração do espiritismo, uma novidade surgida na França em 1857 e que já atraía a atenção de intelectuais, tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro, conforme ficou demonstrado no capítulo anterior.

De acordo Lauro Enderle (1984, p. 15), o espiritismo chegou a Pelotas justamente durante a sua *Belle Époque*, mais precisamente em 1877, na bagagem de dois profissionais liberais espanhóis, um dentista e outro arquiteto. É natural que uma doutrina com forte apelo à leitura e marcada pelas noções de progresso e de ciência não tenha tido dificuldades para se inserir em uma sociedade urbanizada e com fortes laços culturais com os grandes centros do país e de outros continentes.

Segundo os dados apresentados no segundo capítulo deste trabalho, o continente europeu do mesmo período histórico estava vivenciando um grande interesse pelos temas relacionados ao espiritismo, com o assunto sendo tratado por jornalistas, filósofos, escritores e cientistas de projeção internacional.

A cidade de Pelotas, caracterizada por sua opulência, mostrou-se então como um cenário receptivo ao espiritismo, que se apresentava não apenas como uma religião, mas também como uma ciência de observação e uma filosofia de vida nascida na França, o principal centro irradiador de novos hábitos e padrões culturais na época.

4.3 O positivismo na política riograndense e a liberdade de expressão

No período denominado de Primeira República o Rio Grande do Sul foi governado pelo Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), que desenvolveu uma visão particular em relação à sociedade, em grande parte baseada em uma releitura da obra do sociólogo Augusto Comte.

De acordo com Céli Pinto (1986), a atuação do PRR no Rio Grande do Sul pode ser identificada por duas questões básicas: a primeira delas diz respeito ao fato de que os fundadores do PRR, embora pertencentes à elite do Estado, não faziam parte de sua parcela mais tradicional, ligada à pecuária da região da campanha. A segunda é que o PRR não era um partido liberal com os demais partidos republicanos do Brasil, mas sim positivista.

No RS o movimento republicano organizou-se tardiamente em relação ao restante do Brasil e aqueles que o fundaram eram homens jovens, com formação superior e sem experiência política anterior. Sua atuação diferenciava-se também em relação às práticas rotineiras dos demais partidos da época, apoiados na autoridade de seus chefes locais espalhados pelo interior. Ao contrário, o PRR era um partido pequeno, mas fundamentado em uma sólida disciplina doutrinária. Com sede em Porto Alegre, ele espalhou-se pelo interior do Estado graças à atuação direta de seus membros.

De acordo com Beatriz Weber (1999, p. 39), a política positivista adotada pelo PRR foi:

Fortemente marcada pela figura de Júlio de Castilhos, chegando a ser denominada *castilhismo*. A filosofia política positivista adotada baseava-se no pressuposto de que a sociedade caminhava inexoravelmente rumo à estruturação racional. Os meios para a realização dessa estruturação racional seriam alcançados mediante o cultivo da ciência social. A opção de Júlio de Castilhos, seguido por Borges de Medeiros, foi pela imposição de uma organização positiva por parte de uma minoria esclarecida, realizando a moralização dos indivíduos pela tutela do Estado. Os benefícios do progresso material sem prejuízo da hierarquia social parecem ter atraído os líderes gaúchos. Castilhos extraiu de Comte a crença na forma de governo republicana e ditatorial, defendendo a ordem como base para o progresso social. Seu lema era “conservar melhorando”.

As modificações pelas quais o RS passou na segunda metade do século XIX, como o crescimento populacional, a imigração de italianos e alemães e o conseqüente crescimento da produção e do escoamento do excedente agrícola, fizeram com que o PRR pudesse se apresentar como uma nova opção política destinada a atender as reivindicações dos novos atores sociais então surgidos, o que explica a sua atuação e hegemonia no Estado a partir de 1882.

É nesse sentido que

O partido defendia a diversificação econômica e oferecia alternativas para os segmentos sociais que se formaram aliados das camadas dominantes, dedicados à produção rizícola e tritícola, bem como pecuaristas, setores emergentes do comércio, indústria e profissionais liberais. A escravidão era condenada porque entravava a passagem do Brasil para o estado industrial, impedindo a incorporação do proletariado (WEBER, 1999, p. 40).

Para os positivistas, segundo Comte, a sociedade evolui através da Lei dos Três Estados. Partindo-se do estado teológico, marcado pelo misticismo, chega-se ao segundo estágio, o metafísico, assinalado pela argumentação e pela abstração. Por fim, o terceiro estado, o positivo, seria marcado pela prática de uma ciência de

observação que buscaria compreender as leis reguladoras dos fenômenos físicos e sociais.

Ainda segundo Beatriz Weber (1999, p. 42) nesse contexto

Cabia ao governo incentivar a educação para que os indivíduos se esclarecessem dos fundamentos da estruturação racional da sociedade e se submetessem aos preceitos *científicos* que os dirigentes apregoavam. Entretanto, a reorganização da sociedade devia ocorrer primeiro nas idéias, passando, em seguida aos costumes e, finalmente, às instituições. Não caberia ao governo interferir nas decisões dos indivíduos antes que esse processo se concretizasse, devendo apenas favorecer o processo educativo à luz da ciência e da filosofia positiva. [...] a perspectiva fundada na ciência estabelecia a completa separação dos poderes temporal e espiritual, assegurando, a partir daí a liberdade de religião, de profissão e da indústria. [...] Junto a esse ponto, o programa do PRR defendia também a liberdade espiritual como um dos princípios fundamentais, defendendo a completa abstenção, por parte do governo, de toda ingerência no domínio das crenças e das doutrinas, com a eliminação de quaisquer privilégios nobiliárquicos, teológicos ou acadêmicos, propondo um governo temporal.

Tão logo Júlio de Castilhos foi eleito Presidente do Estado, em 14 de julho de 1891, outorgou uma nova Constituição Estadual em que se

[...] combinava um sistema de governo baseado no princípio da 'ditadura republicana' com a concessão da mais ampla liberdade espiritual. A 'ditadura' se organizava a partir da fusão do poder legislativo com o executivo, da perpetuação da função executiva e da escolha do sucessor pelo 'ditador', sob o controle da 'opinião pública' (TRINDADE, 1999, p. 141).

Desse modo, a Constituição Estadual consagrou não apenas a liberdade profissional, mas também o amplo respeito a todas as religiões, eliminando o culto oficial e garantindo a independência entre o poder temporal e o espiritual.

Essa postura do governo gaúcho não apenas garantia a liberdade individual, na escolha da profissão a seguir, mas também assegurava a liberdade de crença do cidadão, que poderia então optar por uma religião qualquer ou até mesmo por manter-se agnóstico, sem qualquer tipo de pressão por parte do Estado.

Em Pelotas o Partido Republicano foi organizado em 15 de fevereiro de 1882 e o primeiro Clube Republicano em abril do mesmo ano (OSÓRIO, 1998, p. 217/218). Durante os anos finais do Império a atuação dos republicanos na cidade já era apreciável, como uma série de conferências promovidas no segundo semestre de 1886 com o objetivo de fomentar a idéia republicana na população.

Ainda segundo Fernando Osório (1998), uma vez proclamada a República e constituído o PRR no poder no Estado, o Partido Republicano de Pelotas assumiu definitivamente o controle da cidade, através da liderança de homens como

Piratinino de Almeida, Francisco Nunes de Souza, Gervásio Alves Pereira, Alberto Roberto Rosa e Henrique Martins Chaves, entre outros.

Portanto, Pelotas não foi uma exceção em relação ao restante do Estado. Nessa cidade também a influência do PRR foi determinante e a sua atuação, com base na filosofia positivista que garantia a liberdade de expressão, se fez notar, abrindo espaço para a penetração de novas idéias em matéria de religião, embora tenha existido uma forte oposição na cidade. Devemos pensar, por exemplo, que a maioria das cidades tem avenidas com o nome de Júlio de Castilhos e de Borges de Medeiros, enquanto que Pelotas não tem.

Esse quadro político no RS no final do século XIX e início do século XX foi fundamental para a inserção do espiritismo no Estado e particularmente em Pelotas. Apesar das proibições impostas pelo Código Penal de 1890, que em seus artigos 156, 157 e 158 chegou a associar o espiritismo com a magia e às práticas de curandeirismo, no RS, em função das garantias em torno da liberdade religiosa consagrada pela política positivista, a doutrina espírita pôde gozar de uma maior liberdade para se difundir e ser livremente praticada, inclusive no que diz respeito às práticas de cura, que tinham por base os receituários mediúnicos em torno da homeopatia e da fitoterapia, conforme será discutido mais adiante.

4.4 O espiritismo no olhar de Alberto Coelho da Cunha

Alberto Coelho da Cunha foi um cronista pelotense das primeiras décadas do século XX que escreveu sobre os mais diversos assuntos relacionados ao contexto social da cidade de Pelotas de sua época.

Seus escritos, hoje reunidos em diversas pastas na Biblioteca Pública Pelotense, nos fornecem um panorama sobre as relações sociais, a cultura, a religião, a demografia, a moda, as doenças e os hábitos dos habitantes da cidade no início do século passado.

Sobre o espiritismo, Alberto Coelho da Cunha nos deixou nove páginas manuscritas, posteriormente datilografadas por ele mesmo. Esse material está contido em uma pasta intitulada de “Seita Espírita” pelo próprio autor³⁴ e pode ser consultado nos arquivos da referida biblioteca.

³⁴ CUNHA, Alberto Coelho da. Seita Espírita. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense.

Nesses escritos, que datam de 1927, o autor fala da inserção do espiritismo na sociedade pelotense, de seus primeiros médiuns, da fundação dos primeiros núcleos espíritas na cidade e sobre a sua freqüência, citando, inclusive, alguns dos primeiros elementos sociais de destaque que passaram a estudar o espiritismo.

As informações que temos sobre a chegada das idéias espíritas em Pelotas, por volta de 1877, são justamente aquelas fornecidas por Alberto Coelho da Cunha³⁵:

Quão distanciados vamos daquela recuada época em que essa doutrina, acidentalmente trazida à pequena Pelotas de há 50 anos passados, por dois espanhóis que se pretendiam médiuns: intuitivo o dentista José Aquilera, vidente o arquiteto Antônio Baxeras, procurou abrir carreira, abrindo brecha na cética indiferença da população por assuntos que condiziam com o destino da alma, de cuja existência se estava em dúvida.

Considerando-se que Alberto Coelho da Cunha estava escrevendo em 1927, deduz-se que o espiritismo teria chegado então em Pelotas por volta de 1877, já que o autor afirma que a doutrina havia se instalado na cidade cinqüenta anos antes. Portanto, a doutrina espírita chegou a Pelotas cerca de vinte anos depois da codificação, feita por Allan Kardec em 1857 na França.

Tendo em vista a configuração da sociedade pelotense, já discutida anteriormente, não é de se estranhar que Pelotas tivesse tido a oportunidade de se colocar em contato com uma novidade européia, como era o espiritismo, em tão pouco tempo.

Os dois espanhóis aos quais se refere Alberto Coelho da Cunha eram profissionais liberais, vindos provavelmente residir na cidade, onde exerceriam seus ofícios. Já foi discutido anteriormente que o universo social pelotense daquele período de fato comportava a vinda de imigrantes, profissionais liberais, para exercerem a sua profissão.

Os dois espanhóis trouxeram na sua bagagem o que estava em moda na Europa, ou seja, o estudo e a discussão das idéias espíritas. De acordo com a afirmação de Alberto Coelho da Cunha, a população da cidade, de modo geral, tinha uma certa indiferença em relação a esses temas de discussão e até mesmo dúvidas sobre a sobrevivência da alma. É assim que ele considera que as idéias trazidas pelos espanhóis acabaram por abrir brecha na incredulidade da população.

³⁵ Op. Cit. , p. 1.

Mais adiante o autor trata da inserção da doutrina no universo cultural pelotense e a da sua aceitação por parte da população:

Com pés de lã, ela procurou se insinuar. Na Rua General Vitorino surgiu um pequeno centro de estudos e experiências, que tendo tido esses dois espanhóis por seus iniciadores, os mantinha como seus conselheiros na direção dos trabalhos experimentais, de cujos resultados se podiam gerar as convicções capazes de darem impulso a qualquer propaganda, se intuito de fazê-la surgisse. Tal pensamento parece não ter se concretizado e ter-se limitado esse grupo a fazer, como que em família, a sua própria instrução. Eram suas reuniões presididas por Fortunato Sampaio, que já se revelava crente ardoroso, enquanto seus outros companheiros ainda procuravam motivos de convicção³⁶.

Nesse relato fica evidente a visão que o autor tinha sobre o processo de inserção do espiritismo em Pelotas. Para ele a doutrina insinuou-se na cidade de uma forma lenta, até sorrateira, com “pés de lã”, conquistando adeptos vagarosamente. O número da casa onde se realizavam essas sessões não é apontado e a rua citada é hoje a Rua Anchieta.

O caráter das reuniões descritas por Alberto Coelho da Cunha nesse trecho é familiar, o que era comum na época. Da própria leitura das obras de Allan Kardec, no que se refere ao contexto em que a doutrina foi codificada, se percebe que as reuniões familiares para estudo do espiritismo eram consideradas comuns. Esse hábito durou muito tempo, já que todas as pessoas que entrevistei com fortes ligações com o Movimento Espírita Pelotense e que têm mais de 60 anos lembraram-se de ter freqüentado sessões dessa natureza, algumas até mesmo de evocação de espíritos.

Pelo que parece, esse primeiro grupo, cujo nome não é citado³⁷, dedicou-se mais ao estudo da doutrina, sem preocupar-se com a sua propaganda no contexto social de Pelotas. No entanto, a sua simples existência, tendo os dois espanhóis como conselheiros, parece ter sido suficiente para chamar a atenção da sociedade para a doutrina, a ponto de arregimentar seguidores fiéis e ardorosos, como o citado Fortunato Sampaio.

³⁶ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 2.

³⁷ É comum, pelo que observei, os grupos espíritas serem batizados com um nome, mesmo tendo o caráter familiar.

Mais adiante, Alberto Coelho da Cunha³⁸ nos dá uma idéia sobre a propagação da doutrina na cidade e a organização dos trabalhos neste primeiro centro de estudos:

Durante o decurso das sessões, abertas com a invocação a Deus, proferida em voz comovida e respeitosa pelo presidente, que após lia página adequada de Allan Kardec, foram se manifestando dons de mediunidade em alguns dos seus mais assistidos freqüentadores. Dentro em pouco, contava o grupo com um pequeno corpo de médiuns escreventes, que tinha a facilidade de, a propósito de qualquer incidente que imprevistamente ocorresse, improvisarem comunicações com elevação de pensamento, em linguagem correta e por vezes magistral, em que maquinalmente se alongavam páginas a fora. Chamavam-se eles Zeferino Campos, dono de uma loja de fazendas na Rua São Miguel, que enquanto duravam as sessões se mostrava escritor inspirado; Anselmo Fluichonx, guarda-livros da antiga firma F. Nunes de Souza; João Melo, também guarda-livros da casa Ramon Trápaga, e, por último, o jornalista Ernesto Gernegross [...].

Nesse trecho fica evidente o caráter religioso da doutrina espírita em Pelotas, especialmente quando o autor afirma que a abertura das sessões realizadas pelo grupo presidido do Fortunato Sampaio era feita com uma prece comovida e a evocação de Deus. Dentro daquele esquema já discutido nos capítulos anteriores, que enquadra o espiritismo como sendo ciência, filosofia e religião, percebe-se claramente que esse grupo de estudos enfatizava a sua feição religiosa e é assim, com esse caráter, ou seja, visto como uma religião, que o espiritismo penetra em Pelotas. A importância da obra de Allan Kardec também é ressaltada pelo autor, que em nenhum momento fala sobre a existência de obras de outros autores como Roustaing, que na mesma época causavam polêmica no Rio de Janeiro, conforme vimos no capítulo anterior.

De acordo com o trecho citado, o primeiro grupo de médiuns que se formou na cidade era todo composto por profissionais liberais, homens de uma certa cultura, pertencentes à camada média da população. Dois são guarda-livros e um é jornalista. O texto ressalta a linguagem “correta” e por vezes “magistral” com que se expressam os médiuns nas comunicações que produzem, evidenciando a sua escolaridade. Esse fato seguramente teve importância na difusão dos preceitos doutrinários do espiritismo em meio a uma sociedade letrada e culta como era a sociedade pelotense naquela época.

³⁸ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 2/3.

Pelo que se pode entender desses escritos de Alberto Coelho da Cunha, o espiritismo, uma vez inserido em Pelotas tomou a dimensão de um movimento religioso levado a efeito por homens cultos, pertencentes à classe média, com condições de propagarem suas idéias em meio a um universo cultural marcado pela opulência e por valores culturais muito próximos aos dos grandes centros, difusores de novos padrões de moda e de costumes.

Falando especificamente de sua época, Alberto Coelho da Cunha³⁹ dá conta de um grande crescimento da doutrina espírita nas décadas seguintes a essa inserção:

Deve-se reconhecer que tem tido ultimamente extraordinário desenvolvimento a doutrina espírita, que entre nós se difunde e impera, exercendo uma espécie de sedução em ânimos desprevenidos, que aos seus centros espontaneamente acodem, a eles se integram, por vezes de corpo e alma, porque neles a sua confiança depositam.

Pelo que se pode entender do texto reproduzido acima, na década de 1920 o espiritismo já não era uma mera curiosidade intelectual ou uma doutrina religiosa praticada por um pequeno grupo de profissionais liberais da classe média. Ela havia penetrado nas camadas mais populares e se difundido no contexto social, fazendo adeptos entre pessoas consideradas pelo autor como tendo o “ânimo desprevenido”, ou seja, incapazes de discernir a respeito dos postulados da doutrina e em relação a possíveis fraudes relacionadas ao contexto espírita.

A adesão incondicional dessas pessoas ao espiritismo é ressaltada pelo autor, quando afirma que elas se entregavam a nova doutrina “de corpo e alma”, confiando nos centros espíritas que passavam a freqüentar.

É interessante notar justamente essa confiança que Alberto Coelho da Cunha afirma terem os adeptos do espiritismo em relação aos locais que freqüentam. Isso mostra que a doutrina espírita em Pelotas, principalmente através das casas espíritas, ganhou legitimidade social já nos primeiros anos do século XIX. Pelo que parece, a desconfiança em relação a esses trabalhos, inicialmente associados com a magia, bruxaria, loucura e até mesmo ao satanismo, comum nos grandes centros do Brasil no mesmo período (GIUMBELLI, 1997), em Pelotas cedo arrefeceu, contribuindo para a propagação da doutrina e para a sua aceitação no imaginário

³⁹ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 2.

social como sendo uma religião impregnada de valores positivos, dignos de confiança.

Essa visão fica mais clara em outro trecho do mesmo escrito:

Há uma boa dúzia de anos, escassos adeptos esta seita contava. E muito desses se vezavam⁴⁰ de confessar a sua crença, receosos dos doestos⁴¹, sarcasmos e chufas⁴² que eram impiedosamente atirados sobre os beócitos⁴³ (sic) que acreditavam em almas do outro mundo. Esse número foi sorradeira e paulatinamente crescendo, até apresentar-se com proporções consideráveis nos dias que correm. Já de público se apresentam e francamente confessam a sua fé, homens inteligentes, são de corpo e de juízo que não se arreceiam de opinião que sobre eles se possa fazer. Depois de fases de obscuridade e timidez, de irresolução, entrou o espiritismo em período de franca apresentação, como convicção que firmemente se solidificou⁴⁴.

Considerando-se que o texto foi produzido em 1927, pode-se dizer, com base nele, que o grande desenvolvimento das idéias espíritas em Pelotas se deu entre o final da década de 1910 e o fim da década de 1920, já que o seu autor refere que doze anos antes de seus registros o número de espíritas ainda era escasso.

A forma como a doutrina foi recepcionada e o preconceito em relação a ela também podem ser percebidos nesse mesmo trecho. Quando afirma que os primeiros adeptos do espiritismo sofriam “sarcasmos”, “doestos” e “chufas”, Alberto Coelho da Cunha nos informa que a sociedade pelotense, pelo menos até certo ponto, foi reticente às novas idéias trazidas pelos espanhóis espíritas.

Nisso não houve nada de diferente em relação ao restante do Brasil, conforme já foi demonstrado no capítulo anterior. Contudo, o rápido crescimento da doutrina em poucos anos, entre as décadas de 1910 e 1920 é que chama a atenção e se constitui em elemento importante para que se possa entender a sua legitimação social e a sua propagação.

Foi justamente nessa época que a Sociedade União e Instrução Espírita, fundada em 1901, o Centro Espírita Jesus, fundado em 1919 e o Centro Espírita Pelotense, também fundado no início do século, passaram a desenvolver intensa campanha de divulgação do espiritismo na cidade, com a realização de palestras

⁴⁰ Vezar(se): Esquivar-se. Fonte: Dicionário Houaiss, 2001.

⁴¹ Doestos: Insultos. Fonte: Dicionário Houaiss, 2001.

⁴² Chufas: Gracejos. Fonte: Dicionário Houaiss, 2001.

⁴³ Provavelmente o autor quis dizer “beócios”, ou seja, boçais, ignorantes. Fonte: Dicionário Houaiss, 2001.

⁴⁴ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 3.

públicas e a publicação do jornal espírita “O Pharol”, órgão que foi organizado em 1921.

Nesse período homens de destaque na sociedade pelotense aderiram ao espiritismo e se puseram a fazer propaganda de seus ideais, contribuindo para a divulgação e legitimação da doutrina diante do imaginário social.

É o caso de Francisco de Jesus Verneti, fundador e presidente por muitos anos do Centro Espírita Jesus. Verneti era tenente da Guarda Nacional, foi comandante do Corpo de Bombeiros, comandante da Polícia Administrativa e subintendente de Pelotas por vários anos, até ser morto em 29 de outubro de 1923, durante a ocupação da cidade pelas tropas de Zeca Neto.

Como médium curador famoso e ardente divulgador da doutrina espírita, Francisco de Jesus Verneti, legitimado pelos cargos que ocupava, certamente em muito contribuiu para a divulgação dos ideais espíritas na cidade de Pelotas.

Militar e republicano, Verneti encarnava uma espécie de modelo de virtude a ser seguido pelos espíritas locais. Contudo, o seu posicionamento diante do contexto social da cidade revela um caráter extremamente conservador do ponto de vista político, sobre o qual os trabalhos históricos produzidos pelos espíritas silenciam.

De acordo com Beatriz Loner (2001, p. 312), ele foi responsável por uma violenta repressão aos trabalhadores durante a greve de 1917, tendo determinado a invasão dos locais ocupados pelos grevistas com o uso de cavalos e armas de fogo. O episódio, ocorrido em agosto daquele ano e que chegou a resultar em uma morte, rendeu um abaixo assinado de repúdio à repressão comandada por Verneti, contendo uma número bastante grande de assinaturas.

Nessa mesma época os espíritas pelotenses passaram a desenvolver ações caritativas de grande penetração social, abrindo espaço para a difusão do espiritismo entre as camadas mais pobres.

Entidades como a Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição, que funcionou como orfanato por muitos anos e a Escola Assistencial Jeremias Fróes, têm a sua origem nesse mesmo período.

Falando dos espíritas de sua época, Alberto Coelho da Cunha⁴⁵ ressalta a sua inteligência e juízo perfeito, certamente se referindo às insinuações de que o espiritismo era fruto da alucinação e loucura, comuns na época (GIUMBELLI, 1997).

Por fim, ainda no mesmo trecho, ele deixa bem claro que a doutrina, depois de alguns anos de “irresolução”, havia se consolidado, encontrando terreno fértil para se propagar e difundir.

Falando da freqüência e organização dessas primeiras entidades espíritas em Pelotas, Alberto Coelho da Cunha⁴⁶ assim define as suas reuniões públicas:

Além dessas sessões [familiares] abertas ao público, inúmeras outras pululam pela cidade e arrabaldes, todas pregando as palavras de Cristo e expondo-o como modelo a ser seguido [...]. Desta data para cá [1911] pelo que se pode observar da concorrência aos centros em que se reza o ‘Pai Nosso’ e se aceita as incorporações nos médiuns dos espíritos desencarnados, se conclui que entre as massas populares, essa doutrina de amor, paz e piedade, talvez brecha abrindo no ateísmo, vai fazendo carreira vitoriosa [...]. Verifica-se que o espiritismo concretizou-se como uma religião, sem ter passado pela prova experimental, assentando a sua base em um ponto de fé [...] Os centros espíritas da cidade, aqueles que põe suas portas de par em par abertas a quem quer que a elas se apresente, adeptos, simpáticos, simples curiosos ou inveterados detratores, são três organizados na cidade [...]. A Sociedade União e Instrução Espírita, de todas a mais antiga, cujas sessões se realizam em várias noites da semana em um amplo salão, freqüentemente apinhado de irmãos em crença [...] o Centro Espírita Jesus, cujas sessões costumam ter a assistência a transbordar [...].

Nesse trecho fica igualmente claro o caráter religioso da doutrina espírita em Pelotas, bem como a freqüência de inúmeras pessoas aos centros espíritas legalmente constituídos, apesar da existência de outras entidades de âmbito familiar na mesma época. Falando da Sociedade União e do Centro Jesus, o autor ressalta o fato de serem essas duas entidades muito bem freqüentadas já naquela época, com sessões semanais em vários dias da semana.

Por fim, Alberto Coelho da Cunha⁴⁷ encerra a sua descrição relativa ao espiritismo pelotense ressaltando o seu caráter religioso e a sua ampla penetração e aceitação em diversas camadas da sociedade em 1927:

O nosso espiritismo foi aprendido numa fase de fé pré-estabelecida, que para este mais transplantou condições favoráveis, nele encontrando para a sua aclimatação e nele firmemente se arraigou, aceitou dogmas de religião e com uma crença baseada em fé vai fazendo proselitismo em todas as camadas que formam a sociedade pelotense, e, sobretudo, como o

⁴⁵ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 3.

⁴⁶ Op. Cit., p. 5/6.

⁴⁷ Op. Cit., p. 9.

cristianismo, sobre os mais humildes, convencido de que se é de lei que o mundo marche, ele não deve ficar retardado.

Como se pode ver, na época em que o famoso cronista viveu, os espíritas já haviam conquistado um espaço social importante e seus centros de estudo eram freqüentados por inúmeras pessoas, provenientes tanto da elite cultural e social, como também das camadas mais humildes da população, num claro sinal de que a doutrina avançava na cidade, segura de que poderia conquistar um número cada vez maior de fiéis.

4.5 Maçonaria, espiritismo e trabalhadores urbanos em Pelotas

Em princípio pode parecer estranho que se associe a maçonaria, o espiritismo e o contexto vivido pelos trabalhadores urbanos em Pelotas no período que se inicia em 1877. No entanto, essas duas instituições, que em Pelotas tiveram e têm grande importância e presença social profundamente marcante no seu desenvolvimento histórico, influenciaram, senão o movimento operário pelotense, ao menos alguns de seus mais importantes líderes, estando presentes no seu cotidiano e na formação de seu pensamento, bem como na prática social e política de muitos artesãos e profissionais liberais da cidade no período em estudo.

Nesse sentido, é importante que se diga que nessa categoria de trabalhadores urbanos não incluo apenas operários, mas também profissionais liberais e pequenos artesãos que viviam de seu trabalho no contexto social urbano a partir de 1877, data marcante para o espiritismo pelotense.

Além disso, defendo a hipótese de que o ideário maçom, tão influente no universo cultural pelotense, serviu como uma espécie de substrato sobre o qual o espiritismo se difundiu na cidade, isso graças aos pontos doutrinários em comum apresentados por esses dois sistemas, que acabaram por se interpenetrar em grande medida, já que na defesa de uma educação e de um estado laico e na luta contra a influência do clero na sociedade, maçonaria e espiritismo caminharam juntos em diversos momentos na cidade, unindo esforços em um sentido comum.

Embora tenham penetrado em Pelotas como sendo movimentos próprios das classes mais elevadas, essas duas ordens de valores acabaram por desempenhar um papel importante junto aos trabalhadores urbanos, seja pela influência direta de seus líderes e por sua presença social marcante em movimentos organizados, como

aconteceu em relação à maçonaria, seja pelos seus preceitos doutrinários voltados, ao menos em parte, para a explicação da dinâmica social, como é o caso do espiritismo.

Já tive a ocasião de discutir no capítulo anterior a identificação, no plano das idéias, entre a maçonaria e o espiritismo, o que explica o inter-relacionamento entre ambos e o fato de muitos pioneiros do espiritismo no Rio de Janeiro terem sido maçons e espíritas ao mesmo tempo.

Em Pelotas a situação não foi diferente, com a particularidade de que nessa cidade a ordem maçônica tinha um papel extremamente atuante na época em que o espiritismo se inseriu e se afirmou em seu cenário cultural. Uma prova dessa influência é a atuação da maçonaria junto aos trabalhadores e nos campos educacional e filantrópico. É importante notar que na virada do século XIX para o século XX Pelotas ainda era uma cidade relativamente pequena, em que a atuação de uma ordem como a maçonaria certamente tinha uma repercussão muito maior do que nos dias atuais.

No que diz respeito a presença da maçonaria no Estado, pode-se dizer que a colonização tardia do Rio Grande do Sul com relação ao restante do Brasil implicou num estabelecimento igualmente tardio da Igreja Católica em terras gaúchas, o que explica a difusão de um pensamento anticlerical nessa região, especialmente na primeira metade do século XIX. Como consequência disso a elite local passou a sofrer forte influência do pensamento liberal, presente e divulgado através da maçonaria, que em função da sua organização e disciplina, conquistou um número relativamente grande de membros no seio dessa mesma elite regional (COLUSSI, 1998, p. 320).

O pensamento maçom, fortemente marcado por valores como o anticlericalismo, o liberalismo e o cientificismo, levou a instituição a uma disputa com a Igreja Católica no mesmo período histórico, principalmente em relação à questão educacional, quando então os católicos dominavam o sistema de ensino. Essa disputa estendeu-se por todo o período do Segundo Reinado e nos primeiros anos da República, levando os maçons a organizarem diversas instituições educacionais, em que era estabelecido um ensino laico, em oposição às escolas religiosas mantidas pela Igreja Católica.

Em Pelotas, onde a presença oficial da maçonaria se faz notar desde 1841, com a criação da Loja Maçônica Protetora da Orfandade, por elementos de origem

francesa (LONER, 2001, p. 153), essa tensão encontrou seus pontos de culminância na criação do Colégio Pelotense em 1903 e da Faculdade de Direito, hoje pertencente à Universidade Federal de Pelotas, em 1912, além de diversas obras assistenciais de caráter laico, como os Asilos de Órfãos e Mendigos.

Aliás, em relação ao posicionamento da maçonaria no que diz respeito à questão educacional, Giana Lange do Amaral (1999) discute a fundação do Colégio Pelotense no contexto de disputa político-ideológica entre essa instituição e a Igreja Católica. Com base no jornal maçônico “O Templário”, essa autora busca compreender o posicionamento da maçonaria frente à educação e resgata o processo histórico de fundação da escola e os interesses nele envolvidos.

Muito embora a maçonaria não tivesse um conteúdo doutrinário e mesmo uma política voltada para a classe operária, o fato é que muitos dos líderes do movimento operário em Pelotas no período histórico que está sendo abordado eram maçons (LONER, 2001, 153-156), o que se refletiu em uma certa influência nesse meio e numa conseqüente penetração da instituição entre o proletariado.

Com a vinda de muitos imigrantes para a cidade a partir do final do século XIX, muitos deles ligados a profissões liberais e ao artesanato, novas lojas maçônicas surgiram, a fim de abrigar os adeptos da irmandade que se encontravam entre estes imigrantes, o que se traduziu em uma maior abertura da entidade a esses segmentos da sociedade. Exemplos disso são a criação da Loja de Artistas de Pelotas em 1871, posteriormente transformada em Loja Rio Branco⁴⁸, a criação de uma loja de italianos em 1901, sendo vários deles artesãos e alguns até mesmo socialistas (LONER, 2001, p. 156/157).

Procurando estender a sua influência diante do operariado, na busca de minimizar a ação católica junto a esse segmento social, já no período final do Império a maçonaria pelotense teve destacada participação na organização de entidades com esse fim, como a criação do Centro Agrícola Industrial e do Congresso Operário em Pelotas.

A presença dessa entidade em movimentos dessa natureza, bem como no campo educacional, se explica em razão do esforço depreendido pela ordem maçônica no sentido de influenciar a formação dos cidadãos, na perspectiva de

⁴⁸ A Loja Maçônica Rio Branco, atual Loja Maçônica Fraternidade, foi a que fundou a Faculdade de Direito em Pelotas em 1912 e organizou o seu centro acadêmico alguns anos após.

libertá-los em relação aos valores católicos, considerados pelos maçons como sendo dogmáticos e simbolizadores de um atraso intelectual.

Em relação ao movimento operário, nota-se uma preocupação disciplinadora nas ações da maçonaria voltadas para este segmento social, como, por exemplo, se vê claramente no texto a seguir, presente no Boletim nº. 1 do Grande Oriente do Rio Grande do Sul, de março de 1904, em que estão sendo analisadas as prioridades de ação da entidade apontadas pelo desembargador Antunes Ribas, um dos principais líderes maçônicos no Estado naquele momento :

O operariado também mereceu-lhe amorosa atenção. Viu como, na falta de mestres do socialismo racional, o operariado, acenado pelos falsos propugnadores do bem-estar dos proletários, estava sujeito a ser vítima do anarquismo, viu também o trabalho sorrateiro dos jesuítas, junto da família do operário, a roubar-lhe a consciência dos filhos (Apud LONER, 2001, p. 155).

Antunes Ribas procurou imprimir na maçonaria uma maior abertura para elementos do operariado, através do incentivo a criação de lojas de artistas com vistas a eliminar a participação não apenas do catolicismo junto a esse segmento, como também dos anarquistas, por ele considerados nocivos aos interesses dos trabalhadores. Para tanto se exigia que tais elementos se dispusessem a permanecer livres do controle da Igreja Romana.

Em Pelotas esse esforço traduziu-se também pela atuação da maçonaria juntamente com a Liga Operária. Em 1912 surgiu a proposta de criação conjunta de uma escola para os operários, sob a orientação dos princípios laicizantes da ordem maçônica e na década de 1930 as duas entidades, maçonaria e espiritismo, estiveram juntas na criação e manutenção do Comitê Pró-liberdade de Consciência, juntamente com várias outras entidades religiosas. Tal comitê dispunha-se a lutar pelo ensino laico e por uma sociedade livre do dogmatismo imposto pela intransigência do catolicismo, que pretendia se fazer religião oficial do Estado brasileiro, aos moldes do Império.

Além disso, vários intelectuais maçons atuaram em meio ao operariado pelotense e mesmo vários dos líderes desse movimento eram maçons, alguns dos quais tendo ligação com o socialismo, com o anarquismo e mesmo com o comunismo (LONER, 2001, p. 158). A presença da entidade em meio aos operários e a posição que por vezes assumiu diante das questões que lhes diziam respeito

pode ser percebida na seguinte notícia vinculada no jornal *Diário Popular* de 4 de janeiro de 1927:

Maçonaria protesta contra extradição de espanhóis: O Grande Oriente realizou sessão de protesto contra a possível extradição de três espanhóis libertários, pedida pela República da Argentina. A assistência era composta, em sua maioria, por operários e protestou contra a extradição, resolvendo pedir ao ministro da justiça a revisão do processo e a libertação dos presos.

Na notícia transcrita acima fica claro não apenas o posicionamento da maçonaria em relação aos “espanhóis libertários”, como também o fato de que a assistência da assembléia era constituída por muitos operários, sem dúvida maçons, que protestavam com relação a decisão da Argentina, não deixando dúvidas sobre a presença de um bom número de trabalhadores urbanos no seio da ordem, como também a respeito da influência da mesma em meio aos operários do período.

Assim sendo, a atuação da maçonaria em Pelotas demonstra a representatividade social da ordem na cidade e sua importância no universo cultural pelotense. Essa representatividade, conjugada a um ideário muito próximo ao espiritismo, em relação a vários pontos doutrinários, já destacados acima, permitiu que a ordem servisse de substrato para a penetração e conseqüente difusão das idéias espíritas em Pelotas.

Durante as investigações que realizei para compor este trabalho pude verificar que um número considerável de espíritas do passado foi maçom, alguns de grande prestígio na cidade. Atualmente também é elevado o número de pessoas que freqüentam trabalhos no espiritismo e que também participam da maçonaria.

Giana Lange (1999) ressalta que embora a maçonaria seja um terreno neutro, aberto a indivíduos de todas as religiões, a través da leitura do jornal “O Templário” é possível perceber que durante a década de 1920 a maçonaria pelotense demonstrou uma forte simpatia pelo espiritismo, com o assunto sendo reiteradamente tratado pelo jornal.

Durante os anos de 1920 “O Templário” chegou mesmo a ter uma seção dedicada ao espiritismo, em que os princípios filosóficos defendidos pela doutrina eram realçados como sendo fruto de um sistema racional de idéias. Giana Lange (1999) afirma que a oposição dos maçons ao catolicismo e o caráter liberal e positivista do espiritismo são capazes de explicar essa aproximação da maçonaria com a doutrina codificada por Allan Kardec.

Eva Bender (EB)⁴⁹, 73 anos de idade, atual presidente da Liga Espírita Pelotense (LEP), em sua entrevista, refere o fato de que seu pai, João da Rocha Bender, fundador da LEP, inscreveu-se para participar de trabalhos maçônicos quando ainda residia no atual município de Pedro Osório, na final da década de 1930. Segundo ela:

Há pouco tempo nós encontramos os diários de meu pai e eu verifiquei uma anotação onde ele diz que estava havendo uma inscrição para a abertura de uma loja maçônica no local em que ele morava, em Pedro Osório, e ele tinha se inscrito para participar e conhecer melhor os princípios da maçonaria e ver se isso o ajudava e o esclarecia ainda mais, já que naquela época ele já estudava o espiritismo (EB).

Indagados a respeito do relacionamento entre maçonaria e espiritismo e sobre a compatibilidade desses dois sistemas de crenças, todos os entrevistados disseram não verem nenhum impedimento em o indivíduo participar das duas ordens de valores ao mesmo tempo. A presidente a Liga Espírita Pelotense assim se expressou sobre o tema:

Eu acho que espiritismo e maçonaria são compatíveis, já que a gente tem notícias de que muitos espíritas expressivos em nossa sociedade vieram da própria maçonaria, pela liberdade de expressão que a maçonaria proporciona e que encontrou no espiritismo um eco (EB).

Milton Barum (MB), 76 anos, um dos maiores expoentes do espiritismo hoje em Pelotas, conferencista, ex-presidente da Liga Espírita Pelotense e da Sociedade União e Instrução Espírita, afirmou conhecer vários espíritas que são maçons, inclusive na Sociedade União. O mesmo afirmou o diretor do Departamento Doutrinário dessa instituição, o médico Dr. Edi Nascente (EN), 65 anos de idade:

São perfeitamente compatíveis a maçonaria e o espiritismo. Digo isso apesar de não conhecer a maçonaria, mas conheço muitos maçons que são espíritas no presente e no passado. Por isso que eu não acho que não há nenhuma incompatibilidade. Até no União temos várias pessoas que freqüentam o União e a maçonaria. Pessoas que trabalham no União, inclusive. Uma das pessoas que foi muito estimada em Pelotas e que era maçom e espírita era o Dr. Apodi Oliveira, presidente da Liga de Defesa Nacional. Ele era advogado, espírita e maçom. Assim como ele existem e existiram vários (MB).

Conheço muitos espíritas que são maçons. Eu não tenho conhecimentos sobre a maçonaria, embora tenha muitos amigos que são maçons e conheço espíritas da Sociedade União que também são maçons, inclusive vários médiuns. Do pouco que eu conheço julgo que não há incompatibilidade nenhuma e apenas a diferença está no ritualismo. A doutrina espírita julga que esse ritualismo não é necessário. Inclusive

⁴⁹ Todos os entrevistados citados no texto serão identificados por suas iniciais, a partir do arquivo particular do autor. As entrevistas serão referidas nas fontes constantes no final deste trabalho.

manifestações mediúnicas também há e pode haver dentro da maçonaria. Dá perfeitamente para ser espírita e ser maçom, desde que a pureza doutrinária não seja prejudicada e que não se leve para dentro da casa espírita as práticas e os rituais da maçonaria ou de qualquer outra religião, o que é muito comum. Muitas vezes as pessoas entram no espiritismo e querem levar consigo os cacoetes que trazem de suas religiões de origem (EN).

De acordo com Lauro Enderle (1984), vários dirigentes espíritas de décadas passadas eram maçons, alguns com atuação significativa dentro na maçonaria. É o caso de Honorino Francisco Lopes, presidente da LEP de 1949 a 1950 e que voltou à presidência da entidade de 1956 a 1957. Cognominado de “pai da tolerância”, Honorino Lopes foi também presidente da Sociedade União por várias vezes e venerável mestre da Loja Fraternidade nº. 3 em três gestões.

Outro nome de destaque nesse sentido é o do advogado maçom Djalma Paulino de Mattos, segundo presidente da LEP, um dos fundadores do Sanatório Espírita de Pelotas e várias vezes presidente do Centro Espírita Jesus, um dos centros mais antigos da cidade, fundado na década de 1920. Djalma também foi importante conferencista local e articulista de vários jornais espíritas do Brasil.

De acordo com os apontamentos de Alberto Coelho da Cunha⁵⁰ foi ele quem proferiu a palestra comemorativa à inauguração da nova sede do Centro Espírita Jesus, solenidade que contou com a presença de uma pequena multidão. Sua atuação na maçonaria foi igualmente destacada. Segundo Lauro Enderle (1984, p. 37) ele participou ainda da fundação do Centro Espírita Nazareno, do qual foi presidente. Essa sociedade espírita existiu durante a década de 1920 e era formada quase que exclusivamente por maçons, funcionando em um prédio alugado ao lado da Loja Maçônica Fraternidade nº. 3.

Ainda de acordo com Enderle (1984, p. 107) foi na gestão do maçom Lorival Carneiro que o Grupo Espírita Dr. Rio Branco, hoje extinto, idealizou, durante a década de 1950, uma importante obra assistencial através da qual 400 pessoas cadastradas na entidade eram beneficiadas com alimentos, roupas, calçados e agasalhos.

Segundo as investigações que realizei eram também maçons os seguintes presidentes da Liga Espírita Pelotense: Luiz Carlos Moreira dos Santos, de 1964 a 1965 e Claudiomar Lopes Barcellos, por três gestões consecutivas, de 1965 a 1968. Além disso, o maestro Rochinha, organizador do primeiro programa de rádio dedicado à divulgação do espiritismo em Pelotas era também maçom. O programa,

⁵⁰ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 4.

chamado de Momento Espírita Radiofônico, foi ao ar de 1946 a 1973 pela Rádio Pelotense.

Especificamente em relação à atuação do espiritismo junto aos trabalhadores urbanos, Beatriz Loner (2001, p. 154/155) aponta a estrutura hierárquica menos rígida da religião espírita, juntamente com a falta de uma estrutura clerical, como elementos responsáveis pela difusão dessa doutrina entre as camadas populares em Pelotas. Além disso, segundo ela, a concepção de evolução das almas, presente no espiritismo através da doutrina da reencarnação, seria realmente um elemento de ligação em relação ao darwinismo e o socialismo da época. Em face disso, muitos militantes operários do período que está sendo aqui estudado, inclinaram-se em direção a essa religião e mesmo alguns dos líderes sindicais e do movimento operário pelotense da época em apreço, filiaram-se ao espiritismo, como Guedes Coutinho.

Da mesma forma que a maçonaria, o espiritismo em Pelotas também se preocupava com a presença do catolicismo na formação educacional e social dos cidadãos pelotenses. Esse foi, provavelmente, o motivo que levou a doutrina espírita a participar, juntamente com outras religiões e com lojas maçônicas, da fundação do já citado Comitê de Liberdade de Consciência, órgão que procurava minimizar o alcance católico junto à sociedade e em especial junto aos trabalhadores urbanos, conforme já ficou demonstrado na primeira parte deste trabalho.

Muito embora a influência do espiritismo não tenha ocorrido num nível mais profundo diante do operariado pelotense propriamente dito, a sua presença junto aos trabalhadores urbanos de um modo geral fica claramente demonstrada nos exemplos acima apontados, donde se depreende que a doutrina espírita atuou nesse contexto, seja através da fomentação de uma visão conformista de mundo, atendendo aos anseios burgueses, seja através de sua feição transformista e evolutiva em relação à sociedade, em razão de sua visão evolucionista, decorrente das concepções reencarnacionistas que já foram antes apontadas e discutidas.

Com a instalação do Estado Novo, em 1937, tanto a atuação da maçonaria, quanto a do espiritismo se retraíram em relação aos trabalhadores urbanos. O caráter secreto dos trabalhos maçônicos e a sua atuação anterior de combate a presença católica junto aos operários, despertaram a desconfiança das autoridades estatais. Da mesma forma, os grupos espíritas passaram a ser vistos como locais passíveis de abrigar comunistas, fomentadores de ações contra o governo ditatorial

de Vargas, o que resultou numa retração das atividades dessas entidades, chegando mesmo a haver casos de lojas maçônicas que fecharam em Pelotas após o golpe de 1937 (LONER, 2001, p. 154).

Essa preocupação do governo, ao mesmo tempo em que determinou uma diminuição da atuação social da maçonaria e do espiritismo, prova a influência, mesmo que indireta, dessas entidades sobre os trabalhadores urbanos. De outra forma não haveria motivos para a vinculação, por parte da ditadura, de maçons e espíritas com agentes socialistas e comunistas, possíveis criadores de desordens e fomentadores de campanhas contra a ditadura recém implantada no país. É bem verdade que o regime ditatorial precisava criar inimigos em potencial, a fim de se legitimar diante da nação e esse processo de identificação serviu a esse propósito.

Portanto, muito embora essa presença das lojas maçônicas e dos centros espíritas em Pelotas junto aos trabalhadores não tenha sido determinante na formatação da classe operária pelotense e na formação de uma ideologia entre os trabalhadores urbanos da cidade, não há como negar que os ideários maçom e espírita estiveram presentes na vivência social desses trabalhadores, senão participando diretamente da elaboração de seu modo de vida, ao menos colaborando, através de ações educativas e de cunho religioso, na configuração de seu modo de ver o mundo e compreender a sociedade.

É importante destacar a iniciativa de um grupo de trabalhadores da zona portuária de Pelotas no sentido de fundar um centro espírita logo após o fim do Estado Novo. A ata da Sociedade Espírita Bezerra de Menezes, criada em 30 e julho de 1948, demonstra que seus fundadores eram todos homens muito simples, operários de várias empresas localizadas na zona do porto, onde a entidade se instalou, em um pequeno prédio alugado na Rua João Manoel, 153.

Apesar das dificuldades enfrentadas de início, foi possível verificar que o centro espírita cresceu em freqüência logo a seguir, tendo sido construída uma sede social na Rua José do Patrocínio, número 266. O prédio, que em princípio era um chalé, foi totalmente reformado durante a década seguinte, dando lugar a um vasto imóvel de alvenaria que se conserva nos dias atuais como uma das entidades espíritas mais concorridas de Pelotas.

4.6 Os esforços em torno da unificação: A Sociedade União e Instrução Espírita

De acordo com Fernando Osório (1998, p. 404/405), na virada do século XIX para o século XX havia seis entidades espíritas em Pelotas, que funcionavam regularmente. Eram elas: o “Grupo Espírita Amor a Deus”, que era o mais antigo, fundado em 1897, o “Deus, Amor e Caridade”, o “Fé e Caridade”, o “Grupo dos Humildes”, o “Centro Amor , Paz e Caridade” e o “São Marcos, Amor e Paciência”.

Provavelmente as práticas espíritas não estavam limitadas a esses centros espíritas, tendo em vista que eram muito comuns as reuniões familiares de estudo e de prática de mediunidade naquela época. Até poucos anos isso ainda acontecia, como explica Lígia Barum (LB), 72 anos, ex-presidente da Sociedade União e autora de três livros psicografados:

Quando os meus padrinhos queriam me levar para o União eu não queria ir. Eu era católica e achava que o espiritismo era uma bobagem. Eles diziam que eu precisava de um trabalho espírita. Daí esse trabalho foi feito na casa de meu padrinho e o primeiro espírito que se comunicou foi a minha mãe, dizendo que eu devia ir para o União. Foi um trabalho mediúnico. Naquela época se fazia trabalho em casa, era comum, sempre foi. Hoje a gente sabe que não se deve fazer (LB).

Ubirajara Costa (UC), 69 anos, ex-presidente da Liga Espírita Pelotense, também se refere a fato semelhante, falando dos primeiros anos do espiritismo em Pelotas:

A gente sabe que antigamente era assim: as pessoas faziam trabalhos mediúnicos em casa. Era comum. Eu mesmo, que já tenho anos de espiritismo, cheguei a pegar essa época e participei de sessões mediúnicas familiares (UC).

As chamadas “sessões mediúnicas familiares” eram, dessa forma, rotineiras. Portanto, é bem provável que os estudos da doutrina espírita não se limitassem aos seis centros existentes no fim do século XIX.

O fato é que em 1901 essas seis entidades resolveram aglutinar esforços e acabaram por se fundir numa só, com o objetivo de melhor divulgar a doutrina espírita, dando então origem à Sociedade União e Instrução Espírita (SUIE), fundada em 29 de dezembro daquele ano.

A estratégia parece ter dado certo, já que Fernando Osório (1998, p. 405) refere que, com o fato, recrudescer a propaganda espírita na cidade e em 3 de

outubro de 1904, véspera da comemoração do centenário do nascimento de Allan Kardec, o jornal “A Opinião Pública” publicou a biografia do codificador.

De acordo com a ata de fundação da Sociedade União e Instrução Espírita, seu objetivo primordial era congregar os espíritas pelotenses com o claro objetivo de divulgar a doutrina e instruir os seus adeptos com base nas obras de Allan Kardec:

[...] Instalou-se a Sociedade União e Instrução Espírita confiante em Deus, que permitirá, aos seus Mensageiros Celestes, nossos bons irmãos d’Além-túmulo e, muito principalmente ao Espírito Luis Lasaque, companheiro que nos induziu a esses estudos, se achem junto de nós, afastando os Espíritos imperfeitos e nos concedendo a assistência dos bons, para conseguirmos, sempre e sempre, compreendendo o que estudamos, repartir com os irmãos mais atrasados o fruto dos nossos estudos⁵¹.

Nesse trecho fica clara a preocupação dos fundadores da nova sociedade com a questão da “instrução” dos adeptos do espiritismo na cidade. Sendo uma doutrina complexa, rica em detalhes e consubstanciada em cinco livros, as “obras básicas” de Allan Kardec, é natural que o espiritismo exigisse, como exige ainda hoje, certo esforço intelectual de quem se dispõe a estudá-lo.

Os fundadores da Sociedade União, pelo que parece, acreditavam que a junção de esforços entre todos facilitaria a missão de instruir com base no espiritismo. O nome escolhido para a nova entidade simboliza o objetivo almejado: unir para instruir.

Trata-se de uma espécie de ritual de passagem, em que a nova designação surge como um dos elementos definidores da identidade que se está buscando forjar, mesmo que isso seja de forma implícita. Para Sandra Jaqueline Stoll (2005, p. 37) esse processo é comum no campo religioso, no que diz respeito a figuras individuais, como foi o caso do próprio Allan Kardec, que adotou esse pseudônimo quando deu início na divulgação do espiritismo. Creio que, por analogia, se pode aplicar o mesmo raciocínio para explicar o processo de adoção dessa denominação para essa nova entidade espírita surgida em 29 de dezembro de 1901.

Outra questão que aparece claramente no discurso contido na primeira ata da entidade é a busca por uma legitimação diante do universo espírita, ou seja, segundo os seus fundadores, a Sociedade União não estava surgindo apenas por vontade de homens e sim por sugestão de espíritos que estariam coordenando essa união dos espíritas pelotenses. É assim que o espírito “Luis Lasaque” aparece como

⁵¹ Livro de Atas da Sociedade União e Instrução Espírita, Ata nº. 1.

uma espécie de porta voz dos “irmãos d’Além-túmulo”, incentivando a fundação da entidade que teria por objetivo congregar os espíritas.

A proposta analítica de Bourdieu (1998) é cabível também nesse cenário: como uma entidade emergente, fundada com o objetivo de congregar os espíritas, a Sociedade União buscou se legitimar dentro do campo social onde estava inserida através de uma estratégia colecionadora de capital simbólico, capaz de lhe fornecer a autoridade necessária diante dos espíritas pelotenses.

De acordo com o que já foi discutido no capítulo anterior, segundo Bourdieu (1998), o capital simbólico é justamente o elemento que permite a um certo agente social ter a sua identidade e legitimidade reconhecida em meio ao grupo no qual está inserido.

No jogo das representações sociais, os diferentes grupos buscam se impor através do ato de colecionar capital simbólico. Esse jogo ocorre também no âmbito interno desses mesmos grupos. O “incentivo” do espírito Luis Lasaque para a formação de um grupo que os unificaria é justamente o capital simbólico utilizado pelos fundadores da Sociedade União para afirmarem o papel unificador da entidade.

Nesse sentido, é interessante notar que a fundação da Sociedade União foi precedida de uma série de reuniões realizadas no Grupo Espírita São Marcos, Amor e Paciência. Segundo o relatório da reunião ocorrida no dia 27 de dezembro de 1901⁵², antevéspera da fundação da nova sociedade, os espíritos teriam incentivado a criação de um centro aglutinador dos espíritas pelotenses e teriam, inclusive, formatado as normas gerais para o funcionamento da entidade.

Como se vê, o ideal unificador, que norteou a fundação da SUIE, foi estruturado de forma ancorada nas próprias crenças dos espíritas. O desejo dos fundadores da sociedade teria sido inspirado em idéias que estariam fora do âmbito terreno e físico e isso legitimou a nova entidade como instituição representativa destes.

Essa visão ainda está presente no imaginário dos dirigentes espíritas pelotenses. Todos os entrevistados, alguns deles trabalhadores de outras entidades espíritas, frisaram bem esse pioneirismo da SUIE na conformação de um movimento espírita organizado.

⁵² Relatório Primeiro, publicado na Revista do Centenário da Sociedade União, 2001, p. 7.

Ali surgiu, na década de 1940, a própria Liga Espírita Pelotense. Ali os pioneiros do espiritismo em Pelotas começaram a organizar o nosso movimento. Por isso o União é tão importante (EB).

O União tem a obrigação de ser a casa espírita mais procurada de Pelotas. Afinal, ela é a mais antiga e tem que corresponder à expectativa das pessoas (LB).

Eu acho que o União é de grande importância por duas razões: primeiro pela sua localização, pelo fato de ficar no centro da cidade. Muito mais gente vai, é muito mais fácil de se reunir ali do que se fosse num bairro afastado para ser a realização de suas reuniões. Segundo porque foi ali que começou a funcionar o ideal de unificação e depois a própria Liga Espírita Pelotense, que ainda não tinha sua sede. E ali se reuniram presidentes de várias outras sociedades para conhecer detalhes sobre a doutrina, novos livros, novidades e isso ajudou no movimento de unificação (MB).

Eu sou suspeito em falar do União. Nós não temos a pretensão de sermos os melhores nem maiores do que ninguém. Agora, tem certas realidades que a gente não pode fugir. Por exemplo, a Sociedade União é a segunda mais antiga do Rio Grande do Sul, só perde em idade para o Allan Kardec de Porto Alegre. [...] O livro sobre a história de Pelotas⁵³ fala que havia várias outras sociedades espíritas e que deram origem ao União para melhor se poder estudar o espiritismo, sob inspiração da Espiritualidade. [...] Mas a verdade é que com toda evolução que está acontecendo hoje, a Sociedade União fundada para o estudo e a instrução, está cumprindo seu papel. Inegavelmente é o centro que tem cursos de maior extensão em tempo e em profundidade. [...] Na realidade Sociedade União está se tornando, sem que seja nossa intenção, uma universidade dentro do espiritismo, inegavelmente, tanto que nós muitas vezes somos convidados para fazer palestras para estudantes na católica, na federal, em função desse estudo e dessa profundidade que a gente tem lá na área dos estudos (EN).

Embora logo a seguir tenham surgido outras entidades espíritas organizadas na cidade, por longo tempo a SUIE permaneceu tendo esse *status* de elemento representativo do espiritismo e isso repercutiu na formação de um movimento espírita organizado.

Muito embora existam outras casas espíritas mais antigas que a Sociedade União, como a Sociedade Allan Kardec em Porto Alegre e uma outra entidade em Rio Grande que permaneceu fechada por muitos anos, elas eram elementos isolados, que não desenvolveram estratégias com vistas a liderar e aglutinar os espíritas pertencentes aos campos onde estavam inseridas.

Portanto, esse pioneirismo em termos de unificação, levado a efeito pela SUIE em Pelotas, lançou as bases de um movimento espírita organizado e começou a forjar a sua identidade, contribuindo decisivamente para a inserção cultural do espiritismo, sua propagação e a formação de uma imagem positiva da doutrina no imaginário social.

⁵³ Ele se refere ao livro de Fernando Osório, (1998).

A instalação da nova entidade no centro da cidade, primeiro na Rua Tiradentes e depois na Rua XV de novembro, em um amplo prédio doado pela Sra. Maria da Conceição Barbosa Dias, favoreceu a sua atuação, como bem frisou em sua entrevista o Sr. Milton Barum, ex-presidente da SUIE.

Além disso, desde o início de suas atividades, a Sociedade União esteve presente no contexto social através de ações caritativas de importância. Foi nessa sociedade que surgiu a primeira escola primária espírita em Pelotas, destinada ao atendimento de necessitados, sob a direção do professor Eduardo Alberto Fróes, conforme veremos em um próximo item deste capítulo. Também, como consequência de uma ação coordenada por mulheres freqüentadoras da SUIE, na década de 1920 foi fundado o Orfanato Espírita de Pelotas, que durante décadas atuou na sociedade pelotense, levando o nome do espiritismo para centenas de pessoas, conforme será analisado a seguir.

4.70 ideal unificador e a Liga Espírita Pelotense

Como já foi estudado no capítulo anterior, a Federação Espírita Brasileira (FEB) foi fundada antes do final do século XIX, tomando a frente do Movimento Espírita Brasileiro através de uma série de ações coordenadas que a legitimaram como entidade representativa dos espíritas em todo o território nacional.

A partir de sua fundação, ocorrida em 1884, a FEB passou a coordenar uma estratégia de legitimação junto aos estados brasileiros com vistas a organizar o movimento espírita em cada uma das unidades federativas.

É assim que, em 1921, um grupo de espíritas liderados por Francisco Spinelli, fundou a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), no intuito de congregar todas as casas espíritas do RS.

Processo semelhante ocorreu em todos os estados da federação, mais cedo ou mais tarde, de modo que na segunda metade da década de 1940 praticamente todos os estados já tinham as suas federações espíritas. No entanto, entre elas e a FEB não havia propriamente uma relação de dependência e subordinação.

Preocupada com a falta de unidade entre os espíritas brasileiros e pretendendo impor-se como entidade central e coordenadora desse universo social, a FEB procurou agir. Com base no livro “Brasil, coração do mundo e pátria do evangelho”, a Federação passou a desenvolver um projeto agregador dessas

diversas entidades representativas do espiritismo no Brasil. Apresentando-se como a “escolhida do alto” para assim proceder, a FEB conseguiu, por fim, legitimar-se como órgão representativo do espiritismo brasileiro.

Isso só foi possível definitivamente graças a assinatura do Pacto Áureo em 1949, documento através do qual todas as federações estaduais submeteram-se à FEB com a criação do Conselho Federativo Nacional, em que todas elas estariam representadas, juntamente com a Federação Brasileira.

Esse ato é comemorado pelos espíritas como a data magna do espiritismo brasileiro:

Os espíritas do “Coração do Mundo”, no dia 5 de outubro de 1949, data a que nosso colega do “Mundo Espírita” muito acertadamente chamou – DIA ÁUREO DA CONFRATERNIZAÇÃO – vibraram de entusiasmo pelo grande acontecimento da Unificação, pois que a notícia foi levada celeremente a todos os recantos da Pátria, através de telegramas, de rádios, de cabogramas e telefonemas interurbanos. Com entusiasmo nunca dantes verificado em nossos meios, os abraços se sucediam, enquanto de muitos olhos a alegria se manifestava cristalina e bela, através de pérolas liquefeitas a rolaem, silenciosas, mas vivificadas pelo Espírito, pelas faces dos velhos trabalhadores da seara (REFORMADOR, 1949, p. 243).

Contudo, antes mesmo da efetivação do Pacto Áureo, em Pelotas já se notava um ideal unificador entre os espíritas, conforme ficou claro no item anterior deste capítulo, quando foi discutido o processo de surgimento da Sociedade União e Instrução Espírita.

Apesar dessa sociedade ter sido criada no início do século XX, como fruto de um esforço em torno da unificação do espiritismo em Pelotas, outras sociedades espíritas surgiram nas décadas seguintes e o espiritismo se ampliou na cidade, sem que, no entanto, houvesse uma entidade que de fato congregasse os espíritas de outras casas, dando forma e representatividade o nascente Movimento Espírita Pelotense.

Apesar de já se poder notar, nos anos que vão do início do século XX até a década de 1940, uma série de ações coordenadas para a divulgação da doutrina espírita, como palestras, publicações na imprensa e mesmo a fundação de novos centros espíritas, estas ações estavam reduzidas ao âmbito pessoal e não tinham um caráter institucional. Desse modo, pode-se dizer que havia um movimento espírita em Pelotas nessa época, mas sem uma feição institucionalizada.

Tratava-se de um movimento espírita baseado em uma crença comum, assentado na existência da Sociedade União e em ações isoladas, produzidas por lideranças espíritas da cidade ou por centros espíritas individualmente.

Essa situação durou até 1947, quando, antecipando-se ao próprio Pacto Áureo, um grupo de lideranças espíritas da cidade deu início à fundação de uma entidade destinada a representar os espíritas pelotenses.

Segundo Lauro Enderle (1984, p 49), a fundação da Liga Espírita Pelotense é, em grande parte, devida ao trabalho de João Bender:

O irmão João da Rocha Bender, de saudosa memória, desencarnado em dois de março de 1971, aos 75 anos de idade, sentindo a falta de entrosamento e união do espiritismo local, isto é, entre as casas então existentes, em número de seis entidades filiadas à Federação Espírita do Rio Grande do Sul, resolveu promover um movimento geral de maior aproximação dos dirigentes das referidas casas. O irmão Bender era presidente do C. E. Francisco de Jesus Vernetti, no então velho sobrado, já citado neste trabalho, e também representante, em Pelotas, da FERGS. Estando, pois, à frente do movimento, começou a coordenar e organizar o que tinha em mente.

Durante o mês de abril de 1946 esteve em Pelotas o palestrante espírita Paulo Menezes, que incentivou a idéia já formulada por Bender de se formar uma entidade que congregasse os espíritas. Assim, o projeto foi referendado por alguém de fora da cidade, com autoridade moral suficiente para desencadear o apoio necessário ao projeto de João Bender.

O principal ato de incentivo ao projeto ocorreu na última palestra proferida por Menezes, nas dependências do Centro Espírita Francisco de Jesus Vernetti, diante de uma grande assistência. Na visão dos espíritas não poderia haver lugar melhor, pois esse centro leva o nome de um dos maiores ícones do espiritismo pelotense: o tenente e subtenente municipal morto em 1923 e uma das mais caras figuras aos espíritas de Pelotas.

Uma vez aprovado o projeto, João Bender convocou as lideranças espíritas da cidade para a reunião de organização da nova entidade, que se realizou no dia 5 de maio de 1946. A entidade fundada, em princípio, chamou-se Conselho de Confraternização das Sociedades Espíritas de Pelotas. Posteriormente sua denominação foi mudada para Liga Espírita Pelotense.

Segundo a ata de fundação da entidade⁵⁴, o objetivo dos espíritas era justamente unir esforços para melhor difundir a doutrina. A LEP teria como missão representar institucionalmente o espiritismo na cidade.

O discurso de seus fundadores procurava garantir uma institucionalização do próprio movimento espírita, buscando estabelecer suas fronteiras e sua representatividade no universo social em que estavam inseridos. Neste sentido, nos esclarece Chartier (1990, p. 17):

As representações do mundo social assim constituídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se anunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção o mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio.

No que diz respeito ao processo de legitimação da LEP parece não ter havido disputas internas ao movimento espírita, tendo em vista que todas as entidades espíritas da cidade então existentes, participaram de sua fundação. Sua sede provisória foi a própria Sociedade União, embrião do movimento em Pelotas e lá permaneceu até que um benemérito empresário local doou um prédio na Rua Andrade Neves para a instalação definitiva da LEP na década de 1980.

Contudo, o seu processo de fundação foi, sem dúvida, direcionado por um grupo de dirigentes espíritas incentivados pela própria Federação Estadual. Segundo Lauro Enderle (1984, p. 49), João da Rocha Bender era o representante da FERGS em Pelotas e essa entidade tinha interesse em expandir sua zona de influência pelo interior com base em entidades representativas municipais.

O interesse da FERGS por Pelotas mostra, por si só, a importância do movimento espírita dessa cidade no contexto do Estado. Pelo que pude apurar, Pelotas foi uma das primeiras grandes cidades do interior do Brasil a ter o seu próprio órgão representativo do espiritismo.

⁵⁴ Ata de fundação da Liga Espírita Pelotense. Livro de Atas da LEP. Acervo da LEP.

A forma como esse processo foi conduzido pelos líderes espíritas locais se reflete até hoje na memória dos pelotenses.

Quando entrevistado, o Dr. Edi Nascente (EN) chamou a atenção para esse fato:

Dentro do contexto do Movimento Espírita Brasileiro a gente sabe que tem de haver aquelas entidades que congregam, que unificam, que reúnem. Então claro que a base, a célula do movimento espírita é a casa espírita, mas se não houvesse uma entidade que congrega todos, que une a todos, **que representa a todos** certamente haveria muita diferença. Então existe a necessidade real de uma entidade que congregue as sociedades espíritas e a Liga Espírita Pelotense, que é uma das mais antigas do Rio Grande do Sul, tem esse papel de unir, de congregar e **representar** todas as casas e isso é muito importante. Mesmo com a existência da Liga, da Federação, existem distorções doutrinárias, mesmo entre aquelas casas que são filiadas tem quem faça certas coisas que não estão bem dentro do contexto da doutrina. Portanto, se não fosse assim seria muito pior e teríamos centro espírita kardecista umbandistas, e de todos os outros tipos (risos). Então o papel da liga é muito importante nesse sentido, de unificação e **representação** do movimento (Grifos meus).

Assim sendo, concordo novamente com Chartier (2002, p. 73), quando ele afirma que a construção da identidade social é sempre o resultado “de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma”.

Ainda segundo Chartier (2002, p. 11) o conceito de representação pode ser explorado de várias maneiras, e é composto de três elementos ou registros da realidade: em primeiro lugar aparecem “as representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem”. É assim que os espíritas classificam o seu próprio universo e se distinguem dos outros. A LEP é então uma representação coletiva do seu ideal, marcando uma clara fronteira em relação a outros elementos sociais:

É ela, a Liga Espírita Pelotense, que nos representa. Ela dirige o Movimento, dá sustentação ao trabalho de divulgação do espiritismo na cidade. Se não houvesse a Liga não haveria um Movimento organizado, coeso [...]. Muitas vezes somos mesmo convidados [os espíritas] para atos solenes e até para cultos e reuniões ecumênicas. Se não existisse a Liga para nos representar, fico pensando em que iria nos representar (EB).

De acordo com Chartier (2002, p. 11) existem ainda dois elementos constituintes do conceito de representação, ou seja, “as formas de exibição e de estilização da identidade que se pretende ver reconhecida” e a “delegação a

representantes (indivíduos particulares, instituições, instâncias abstratas) da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada”.

Nos trechos do discurso dos entrevistados reproduzidos acima ficam claras as colocações de Roger Chartier. A LEP é apontada como a instituição que dá forma ao Movimento Espírita Pelotense, a quem os espíritas delegaram essa prerrogativa, a ponto de considerarem que não haveria esse movimento se não houvesse a LEP. Por outro lado o reconhecimento no meio social é buscado através dessa instituição, vista como um modelo institucional capaz de representar os espíritas pelotenses. Quando Eva Bender coloca que os espíritas são convidados a participar de eventos oficiais e reuniões ecumênicas, ela não deixa dúvidas sobre quem tem a legitimidade de representar esse segmento social.

Desta forma, a LEP garantiu ao Movimento Espírita Pelotense o reconhecimento e a aceitação em meio ao universo social da cidade. Através dela, os espíritas passaram a ser reconhecidos como distintos, com um grupo atuante na sociedade e isso contribuiu não apenas para divulgar a doutrina espírita em Pelotas, mas também para que houvesse uma grande identificação de inúmeros cidadãos com o espiritismo.

No início desse trabalho deixei claro que não era minha intenção verificar numericamente os dados do censo e comprovar se Pelotas de fato tem um número maior de espíritas que outras cidades do Estado. Meu objetivo é buscar compreender porque uma parcela tão significativa da sociedade pelotense se identifica tão facilmente com o espiritismo.

Nesse sentido, creio que o papel desempenhado pela Liga Espírita Pelotense no contexto de construção de uma identidade espírita em Pelotas, como instituição oficialmente representativa do universo espírita, tem sido fundamental nesse processo. Na medida em que essa instituição se legitimou à frente do movimento espírita na cidade, ela capitalizou suficientes recursos simbólicos para permitir essa identificação dos pelotenses com o espiritismo, já que, como diz Bourdieu (2000, p. 118):

A oficialização tem a sua completa realização na manifestação, acto tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. [Afinal] o mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto.

4.8 Iluminando consciências: O papel de conferencistas e da imprensa na divulgação da doutrina espírita em Pelotas

Allan Kardec sempre se preocupou em fomentar ações com vistas a divulgação da doutrina espírita entre todas as camadas sociais. Em seus escritos póstumos (KARDEC, 1995), ele descreve as estratégias adotadas nesse sentido, que vão desde viagens de divulgação, nas quais realizava inúmeras conferências, até a publicação da Revista Espírita, órgão que tinha como objetivo não apenas divulgar, mas também discutir pontos doutrinários importantes, auxiliando no processo de instrução dos espíritas espalhados pelo mundo.

Essa preocupação do codificador acabou por se tornar algo comum entre os espíritas, que passaram a configurar estratégias diversas para operarem a divulgação da doutrina nos ambientes sociais em que ela se inseria. Nesse sentido, as ações mais comuns sempre foram a criação de revistas e jornais destinados a discutir e propagandear a doutrina, a realização de conferências públicas, a publicação de livros abordando pontos doutrinários diversos e, numa etapa posterior, a organização de programas de rádio. Hoje, graças aos avanços tecnológicos, os espíritas estão presentes na televisão e na internet⁵⁵.

No capítulo anterior já foi discutido como, no processo de inserção da doutrina espírita no Brasil, o papel do livro, de conferencistas e de jornais e revistas especializados foi importante para a penetração do espiritismo no espaço cultural do Rio de Janeiro e de Salvador.

Em Pelotas não foi diferente, ou seja, a estratégia de utilizar a imprensa e a palavra para divulgar o espiritismo e conquistar reconhecimento e espaço social foi largamente utilizada por espíritas.

Lauro Enderle (1984, p. 34) refere que o primeiro órgão de imprensa destinado a divulgar a doutrina espírita na cidade foi o Jornal “O Pharol”, fundado em 3 de outubro de 1921 pelo jornalista Daniel Butierres, adepto da doutrina e considerado o primeiro jornalista espírita da cidade.

⁵⁵ Hoje já são inúmeros os sites na internet destinados à divulgação do espiritismo. Fazendo uma pesquisa rápida através de qualquer site de busca é possível localizar desde salas de bate-papo que recebem espíritas para a troca de idéias, até sites especializados em discutir pontos doutrinários específicos. Da mesma forma já são vários os canais abertos de TV com programação exclusivamente espírita, seja através da internet, seja através de parabólicas.

A denominação dada ao jornal é um claro indício da pretensão de seu organizador, haja vista que “farol” é o instrumento utilizado pelos navegadores e viajantes para indicar e iluminar o caminho.

O jornal, que circulou de 1921 a 1924, em edições mensais, não era apenas um órgão de divulgação da doutrina. Servia também como instrumento doutrinário, destinado a discutir preceitos importantes, orientando os espíritas em relação a eles. Enderle (1984, p. 34) afirma ainda que “O Pharol” era bem impresso e organizado, contanto, inclusive, com fotos em suas edições.

De acordo com as investigações que realizei, pude verificar que o Centro Espírita Jesus, um dos mais antigos de Pelotas, fundado em 17 de fevereiro de 1919, também teve um jornal mensal, o “Seara do Bem”, que circulou até 1976.

Esse periódico servia como instrumento não apenas de divulgação doutrinária, mas também como órgão de discussão de questões relacionadas aos jovens, já que era dirigido por aqueles que faziam parte do grupo de jovens espíritas que freqüentavam o Centro Jesus na década de 1960.

De acordo com Alberto Coelho da Cunha⁵⁶ as primeiras conferências espíritas em Pelotas foram proferidas no princípio do século XX em plena Biblioteca Pública Pelotense, em diferentes noites, pelos profissionais liberais Carlos Führo e Bandeira de Mello. O local de realização dessas conferências demonstra a importância que a doutrina estava adquirindo na sociedade pelotense e o espaço que vinha conquistando em seu cenário cultural.

A iniciativa dessas conferências partiu dos fundadores do Centro Espírita Pelotense, sociedade que surgiu no início do século XX com o objetivo de divulgar a doutrina na cidade, mas que teve pouca duração. Contudo, o seu papel parece ter sido de extrema importância no contexto social, a deduzir-se da iniciativa ousada de seus dirigentes e do espaço que conquistaram para divulgar os princípios doutrinários do espiritismo.

Durante a década de 1920 outras ações foram levadas a efeito no mesmo sentido. Os dirigentes do Centro Espírita Jesus e da Sociedade União e Instrução Espírita trouxeram à Pelotas dois importantes divulgadores da doutrina.

O primeiro deles foi o professor Mozart Dias Teixeira, famoso palestrante e médium curador do centro do país que visitou a cidade em novembro de 1925,

⁵⁶ Cunha, Alberto Coelho da. Pasta 18, Biblioteca Pública Pelotense, p. 3.

realizando palestras públicas nas sedes sociais do Centro Jesus e da Sociedade União. A fama desse médium atraiu verdadeiras multidões aos locais em que esteve presente. Não apenas a sua oratória atraía essas pessoas, mas principalmente as curas que a ele se atribuía. Será discutido no item 4.11 deste capítulo a participação do professor Mozart na divulgação do espiritismo em Pelotas como médium de cura.

O segundo palestrante importante que esteve em Pelotas naquele período foi Ivon Costa, que visitou a cidade em março de 1927. De acordo com Lauro Enderle (1984, p. 32), Ivon Costa era um orador extraordinário, de renome nacional na época. Sua principal conferência aconteceu no Teatro Guarany e teria feito tanto sucesso que ele foi solicitado a continuar palestrando em plena Praça da República, hoje Coronel Pedro Osório, por insistência de uma multidão que o acompanhava.

Além de ter falado no Teatro Guarany, Ivon Costa visitou também as principais casas espíritas de Pelotas em um trabalho de divulgação da doutrina e esclarecimento geral de seus adeptos. O Centro Espírita Jesus guarda em seu livro de atas o registro da passagem desse conferencista por sua sede social.

Durante o mês de abril de 1946 visitou a cidade de Pelotas o famoso conferencista Paulo Menezes, da cidade de Porto Alegre. Esse palestrante realizou diversas falas em várias casas espíritas da cidade, entre elas o Centro Jesus, a Sociedade União e Instrução Espírita, o Centro Espírita Paz, Luz e Caridade e o Centro Espírita Francisco de Jesus Vernetti.

Em todas elas, Paulo Menezes foi acompanhado por João da Rocha Bender, futuro fundador da Liga Espírita Pelotense. Segundo Lauro Enderle (1984, p. 49/50) foi em uma dessas palestras que surgiu a idéia de se fundar um órgão que congregasse os espíritas pelotenses e que pudesse representá-los no universo social da cidade de Pelotas.

A visita de Paulo Menezes foi ainda marcada por uma palestra de 15 minutos na Rádio Pelotense em 24 de abril, tendo sido a primeira vez que a doutrina espírita conquistou um espaço em um poderoso meio de comunicação de massa. O sucesso do empreendimento foi tão grande que acabou dando origem a um programa todo voltado ao espiritismo na mesma rádio, o “Momento Espírita Radiofônico”, que foi ao ar pela primeira vez em 1º de maio de 1946.

A cargo do maçom Miguel Tarnac da Rocha, o maestro Rochinha, o Momento Espírita Radiofônico manteve-se no ar até 1976. O programa era dirigido por Djalma

Paulino de Mattos, também maçom e que ocupou a presidência do Centro Espírita Jesus e de várias outras entidades espíritas. Era mantido por doações das próprias casas espíritas da cidade e ia ao ar toda a quarta-feira, à noite, divulgando princípios doutrinários e informando aos ouvintes sobre as notícias relativas ao Movimento Espírita Pelotense.

Em 1957 o famoso orador espírita Divaldo Pereira Franco, então com 26 anos de idade, visitou Pelotas pela primeira vez a convite da Liga Espírita Pelotense, proferindo concorrida palestra no Teatro Guarany, em 7 de junho. Divaldo Franco, que hoje é considerado o maior palestrante espírita do mundo, naquela época já fazia enorme sucesso nos locais que visitava, atraindo pessoas de todas as crenças. Seguramente a sua vinda à cidade serviu como importante elemento legitimador do espiritismo, haja vista o respeito que já infundia na sociedade, graças, principalmente, ao trabalho filantrópico por ele realizado em Salvador⁵⁷.

Desde essa data, Divaldo Franco, que já realizou mais de 12 mil palestras, em 56 países, esteve em Pelotas inúmeras vezes, pelo menos a cada dois anos. Em 1994 recebeu o título de cidadão pelotense, por iniciativa da Câmara Municipal de Vereadores. Além dele outros importantes conferencistas espíritas têm se apresentado em Pelotas nas últimas décadas, como José Raul Teixeira, de Niterói, Rio de Janeiro, que também recebeu o título de cidadão pelotense em 1992.

O Instituto Cultural Espírita de Pelotas (ICEPEL), fundado em 18 de abril de 1974, foi o responsável pela vinda de outros tantos palestrantes espíritas à cidade ao longo das últimas décadas. Esse instituto nasceu de um posto de venda de livros espíritas organizado em 1967 na Sociedade União e Instrução Espírita por Carlos Kunde Filho, proprietário da Livraria Espírita que funcionou muito anos na Galeria Zabaleta, no centro da cidade.

Com o intuito de divulgar a doutrina espírita através dos livros e de conferências públicas, Carlos Kunde Filho concretizou a idéia de fundar um instituto com essa atribuição. Foi assim que surgiu o ICEPEL, com destacada atuação na divulgação de preceitos espíritas na comunidade pelotense. Lauro Enderle (1984, p. 79) cita uma longa lista de importantes conferencistas trazidos à cidade por iniciativa do ICEPEL. Além disso, o instituto passou também a se dedicar à divulgação do

⁵⁷ Divaldo dirige em Salvador a “Mansão do Caminho”, entidade beneficente fundada na década de 1940 que atende mais de mil crianças carentes, oferecendo alimentação, vestuário e educação.

esperanto⁵⁸, língua vista pelos espíritas como ideal para garantir a fraternização entre os países.

A denominação da entidade traduz a clara visão de seu idealizador em termos de se pensar a formação de uma cultural espírita em Pelotas. Isso demonstra que as lideranças espíritas na cidade preocupavam-se não apenas com a divulgação doutrinária, mas também com a inserção dos valores espíritas no cenário cultural pelotense.

Durante a década de 1980, por iniciativa do ICEPEL, vários palestrantes espíritas apresentaram-se na antiga TV Tuiuti, inaugurando uma nova modalidade de divulgação doutrinária em Pelotas.

De modo geral, todos os entrevistados disseram participar regularmente das palestras espíritas promovidas em Pelotas pelos dirigentes do Movimento Espírita, numa atitude de coesão. Alguns deles chegaram mesmo a dizer que eram freqüentemente convidados por outras entidades para realizarem palestras e explanações sobre o espiritismo em espaços que não as casas espíritas:

Seguidamente nós somos convidados para dar palestras sobre o espiritismo em outras entidades. A Universidade Católica de Pelotas nos convida uma, duas vezes por ano. Daí nós vamos, porque é importante divulgar a doutrina e também porque as pessoas querem ouvir cada vez mais sobre espiritismo e nós temos que ir (MB)

Eu e o Milton somos convidados a dar palestras até na Católica (Universidade). É impressionante o interesse que têm pelo espiritismo hoje. Bom, a prova disso é que a doutrina está até nas novelas (LB).

Muitas vezes nós vamos ao rádio alar sobre espiritismo. O rádio é bom para divulgar a doutrina. A Liga tem um programa da Rádio Tupanci e nos convidam seguidamente. Acho isso fundamental para levar a doutrina a um número maior de pessoas (MB).

Nessa última fala, Milton Barum cita o programa de rádio que a Liga Espírita Pelotense tem na rádio Tupanci há vários anos. O programa é semanal, indo ao ar nos sábados pela manhã e revela que os dirigentes espíritas continuam fazendo uso dessa estratégia para difundir e legitimar a doutrina espírita no cenário social pelotense.

⁵⁸ O esperanto foi criado pelo russo Lázaro Luiz Zamenhof (1859-1917) com o intuito de se transformar em uma língua universal, garantidora do ideal de fraternidade entre os povos. O espiritismo considera o esperanto como uma promessa em relação à garantia de fraternidade.

4.9 Fora da caridade não há salvação: A assistência social espírita e a difusão do espiritismo em Pelotas

Embora a grande maioria dos espíritas privilegie a caridade moral como sendo a forma ideal de caridade, é inegável a ação dos espíritas em obras filantrópicas. Essa ação social configura-se também como uma estratégia de inserção importante dos valores espíritas na sociedade.

Com isso não estou querendo dizer que os espíritas pratiquem a caridade de uma forma premeditada, com vistas a divulgarem a doutrina espírita e legitimarem os seus pontos de vista em relação ao meio em que estão inseridos. Não se trata de uma atitude manifesta, planejada friamente.

No entanto, a prática da caridade, como um importante componente do *ethos* espírita, tem servido como elemento caracterizador dos espíritas diante da sociedade, principalmente no que se refere a conquista de respeitabilidade diante de outras religiões e sistemas de valores.

Nesse sentido, a figura de Chico Xavier aparece com destaque e é paradigmática. Sua obra assistencial é das mais vastas que se conhece no Brasil e exterior, e seu nome está intimamente associado à prática da caridade.

Segundo Souto Maior (1995), dos 416 livros que psicografou, Chico doou os direitos autorais de todos para a realização de obras assistenciais. Os 25 milhões de exemplares vendidos, que fazem de Chico Xavier o segundo autor mais vendido e lido da América Latina, foram suficientes para fundar, manter e auxiliar mais de 2 mil estabelecimentos filantrópicos no país todo, como hospitais, albergues, asilos, creches e orfanatos.

Analisando a trajetória do fenômeno Chico Xavier, o antropólogo Bernardo Lewgoy (2004) discute a importância de sua postura para a configuração de uma maneira própria de ser espírita no Brasil.

No capítulo anterior tive a ocasião de dissertar sobre a postura da Federação Espírita Brasileira no que se refere ao trabalho assistencial realizado em sua sede, no Rio de Janeiro, e na importância que isso teve para a conformação do espiritismo como sendo uma religião. Ou seja, ao privilegiar as práticas caritativas, a FEB aproximou muito mais o espiritismo brasileiro de seu aspecto religioso, em detrimento de suas outras duas faces, a filosófica e a científica.

Justamente por ser visto no Brasil muito mais como uma religião do que como uma filosofia e uma ciência, o espiritismo configurou-se como um amplo campo para a prática da caridade.

Na questão nº. 626 de O Livro dos Espíritos, Kardec (1999, p. 258) pergunta qual o mais perfeito modelo de que dispõe o homem para poder seguir. Como resposta recebe a informação de que Jesus é justamente esse modelo e suas ações são as que efetivamente merecem ser seguidas.

A partir daí o codificador estrutura a visão espírita da moral ancorada em uma reinterpretação da moral cristã. Tanto que o capítulo XI da terceira parte de O livro dos Espíritos é chamado de “Lei da justiça, de amor e de caridade” e nele se pode encontrar a seguinte questão:

Questão nº. 886 – Qual o verdadeiro sentido da palavra caridade, como a entendia Jesus? – Benevolência para com todos, indulgência para com as imperfeições alheias e perdão das ofensas.

Comentário do codificador à resposta: O amor e a caridade são o complemento da lei de justiça, porque amar ao próximo é fazer-lhe todo o bem que está ao nosso alcance e que gostaríamos nos fosse feito a nós mesmos. Tal é o sentido das palavras de Jesus: Amai-vos uns aos outros como irmãos.

A caridade, segundo Jesus, não está restrita à esmola. Ela abrange todas as relações que temos com nossos semelhantes, quer sejam nossos inferiores, nossos iguais ou nossos superiores (KARDEC, 1999, p. 341/342).

Com base nesses ensinamentos a doutrina espírita elegeu a caridade como a mais importante de todas as virtudes, estabelecendo que fora dela não há salvação. No último item deste trabalho terei a oportunidade de discutir melhor a importância da caridade na formação de uma identidade espírita.

Por hora, pretendo demonstrar que a ação social espírita em Pelotas, realizada com base nos ensinamentos que valorizam a caridade, foi de grande importância para a inserção dessa doutrina, sua divulgação entre as camadas mais populares e sua legitimação como um sistema de crenças positivo diante do imaginário social.

De acordo com o que pude verificar, desde muito cedo os espíritas pelotenses se dedicaram à prática da caridade. Segundo Lauro Enderle (1984, p. 29/30), em 26 de fevereiro de 1911 um grupo de senhoras ligadas à Sociedade União e Instrução Espírita, lideradas por Virgínia Taveira Fróes fundou a chamada Sociedade Auxílio Fraternal de Senhoras Espíritas, com o objetivo de fomentar ações caritativas. Essa instituição deu origem à Escola Assistencial Jeremias Fróes, fundada em 10 de julho

de 1922 e ao Orfanato Espírita Dona Conceição, inaugurado em 21 de setembro de 1927, uma das obras assistenciais de maior importância no contexto do Movimento Espírita Pelotense.

Durante anos o Orfanato Espírita Dona Conceição, instalado na Rua João Manoel nº. 251, atendeu meninas no sistema de internato e depois semi-internato, beneficiando também as suas famílias com gêneros alimentícios, roupas e orientação familiar, com base nos pressupostos espíritas. O prédio em questão foi doado pela Sra. Maria da Conceição Barbosa Dias, juntamente com outros imóveis que mandou construir para serem alugados e servirem de uma fonte de renda para a instituição.

Segundo informações que obtive junto a pessoas da antiga diretoria da instituição, o orfanato chegou a atender a quase 35 meninas simultaneamente. As crianças atendidas estudavam na escola Jeremias Fróes, que funcionava em anexo ao orfanato.

Na década de 1980, depois de muitos anos atendendo um número significativo de pessoas, o orfanato foi reestruturado, dando origem à Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição (SEADC), que atualmente recebe 181 crianças como uma creche.

De acordo com a secretária da instituição, Sra. Olga Inês Leão Vieira da Cunha (OC), 52 anos, a SAEDC atende a 181 crianças em turno integral, das 7:45 às 17:30 horas, com aulas de reforço escolar, 5 refeições diárias, atividades de educação física, recreação, computação e aulas de inglês através de um convênio com uma escola particular de idiomas:

As crianças são oriundas da comunidade Ceval, uma comunidade extremamente pobre, onde a realidade é de catadores de lixo, pedreiros, desempregados, cujas mães a maior parte não trabalham. Então são crianças que tem uma carência muito grande de tudo: de infra-estrutura social, material e muitas vezes também psicológica. Nosso trabalho visa orientar, direcionar estas crianças, dando educação e principalmente afeto, que muitas não têm em casa (OC).

Segundo a presidente da SAEDC, Sra. Ieda Froimtchuk Scaletzky⁵⁹ (IS), 69 anos, o papel do espiritismo no desempenho das atividades da instituição é muito grande. As crianças têm aula de evangelização duas vezes por semana e recebem

⁵⁹ Essa senhora é de origem judaica e relatou todo o seu drama pessoal ao converter-se ao espiritismo, frente a não aceitação de sua família.

aulas sobre valores morais e reencarnação, sem que haja qualquer resistência por parte de suas famílias:

Espiritismo na minha concepção é respeito, amor, caridade e é isso que nós tentamos passar aqui dentro, lições de ética e moral, porque é isso que o espiritismo prega. E mais ainda a questão da reencarnação, que é algo muito importante que as pessoas saibam e entendam. Por isso tratamos desse tema aqui com as crianças nas aulas de evangelização (IS).

Pelo que pude observar na visita que realizei à Sociedade Espírita Dona Conceição, as mães de muitas das crianças também são atendidas, com aulas de pintura em tecido, confecção de artesanato e orientação familiar com base nos valores morais da doutrina espírita, tudo em espaço próprio, em anexo ao prédio principal. Fui informado pela secretária da instituição de que atualmente 80 mulheres participam dessa atividade. Entre elas já está sendo formada uma espécie de cooperativa, que distribui os lucros aferidos com a venda dos itens que são por elas mesmas produzidos.

Como se pode observar, a ligação que a diretoria da SEADC faz do espiritismo com as atividades desenvolvidas pela instituição, como o próprio passe, é muito grande. Isso influencia o processo de construção da identidade dessas crianças que são atendidas pela entidade e fomenta a difusão da doutrina espírita entre as famílias que freqüentam a SEADC.

Quanto ao orfanato, embora tenha sido desativado, durante anos ele foi referência em matéria de atendimento social em Pelotas, referendando o nome da doutrina espírita entre a população, sobretudo a mais pobre.

As ações desenvolvidas no orfanato auxiliaram a doutrina espírita a se legitimar como uma religião atuante na cidade. Segundo Eva Bender, presidente da Liga Espírita Pelotense,

O trabalho no orfanato era belíssimo. Além disso, era um orfanato espírita. Muita gente que não gostava do espiritismo foi obrigada a reconhecer a importância da doutrina através do que era feito lá. Tiveram que reconhecer que a doutrina é algo bom, porque faz o bem ao próximo. Como disse Jesus, pelos frutos se conhece a árvore (EB).

O Centro Espírita Jesus, fundado em 17 de fevereiro de 1919 foi uma das primeiras entidades espíritas em Pelotas a organizar um trabalho assistencial permanente. Segundo Lauro Enderle (1984, p. 31/32) esse centro espírita surgiu justamente da intenção de um grupo de espíritas de prestar socorro às famílias

desamparadas da cidade, depois do surto de gripe espanhola que vitimou inúmeras pessoas.

Outra entidade espírita de destaque na área da assistência social é o Instituto Espírita Nosso Lar, fundado em 1948. Ainda segundo Enderle (1984, p. 57), essa entidade originou-se nas dependências do Centro Espírita Francisco de Jesus Vernetti, através da iniciativa de um grupo de senhoras que fundou o “Roupeiro do Pobre” em 27 de maio de 1948.

Inicialmente o grupo pretendia atender a toda sorte de pessoas carentes, principalmente com roupas e agasalhos. Em 1952 a entidade mudou a sua denominação para Instituto Espírita Nosso Lar e passou a atender exclusivamente crianças de zero a oito anos de idade, funcionando como uma creche, em um amplo prédio construído em terreno de 10 mil metros quadrados na Avenida Salgado Filho, nº 620.

Atualmente o Instituto Espírita atende a cerca de trinta crianças, filhas de famílias carentes e de forma totalmente gratuita. As crianças dão entrada no prédio às 8 horas da manhã e lá permanecem até às 5 horas da tarde, recebendo alimentação e todos os cuidados necessários. A instituição é mantida por um quadro de sócios e por subvenções recebidas dos governos estadual e federal.

O Instituto Espírita Lar de Jesus vem igualmente realizando importante obra assistencial em Pelotas desde o início da década de 1960, quando foi fundado por Moacir Dias, seu idealizador.

Moacir Dias começou o trabalho de assistência social através de uma plantação de hortaliças que ele mesmo cultivava. De acordo com Enderle (1984, p. 73/74), em pouco tempo o trabalho cresceu e ele foi capaz de distribuir alimentos para toda a vila onde a entidade estava sediada. Em um novo terreno de 1 hectare na Avenida Cristóvão José dos Santos, nº. 651 a sede da entidade foi erguida ainda na primeira metade da década de 1960, dando origem também a uma escola agrícola e a uma escola primária, que ainda hoje existe no local, atendendo a dezenas de crianças, conforme veremos quando tratarmos da questão educacional, em item específico no corpo deste capítulo.

Por fim, o Lar Espírita Assistencial Irmão Fabiano de Cristo, fundado em 1º de setembro de 1976 também realiza significativo trabalho de assistência social, atendendo a inúmeros idosos através de um serviço médico e da distribuição de

roupas, alimentos e refeições diárias. Ubirajara Costa, um dos trabalhadores mais antigos e respeitados do Lar Fabiano de Cristo assim se expressou sobre o tema:

O trabalho assistencial que realizamos no Lar Fabiano de Cristo é muito importante. Várias pessoas são atendidas lá e isso faz com que o centro hoje seja respeitado, não só pelos espíritas, mas também por irmãos de outras religiões. Fazer o bem é o fundamental dentro do espiritismo. Não basta trabalhar com a mediunidade. A pessoa tem que fazer o bem (UC).

Esses casos que apontei são apenas exemplos relativos à ação social desenvolvida pelos espíritas na cidade de Pelotas. Como regra geral cada casa espírita tem um departamento destinado a atender aos necessitados e a própria Liga Espírita Pelotense possui departamento similar, cujo objetivo é orientar o Movimento Espírita nesse sentido.

Portanto, com base em preceitos doutrinários claros, relativos à importância da prática da caridade, o Movimento Espírita Pelotense desenvolveu ações sociais coordenadas ou isoladas que contribuíram decisivamente para a difusão da doutrina e sua aceitação social, principalmente entre os mais pobres, público alvo das práticas caritativas desenvolvidas pelos espíritas.

O relatório do ano 2000 do Departamento de Assistência Social da Sociedade União e Instrução Espírita⁶⁰ nos dá uma idéia da importância desse trabalho social. Segundo esse documento, ao longo de 38 dias de atuação durante aquele ano, foram distribuídas 6300 peças de roupa para adultos, 400 pares de sapatos, 96 enxovais num total de 1815 peças para bebês e mães gestantes e 40 acolchoados. Além disso, 575 peças de roupas para berçário infantis foram confeccionadas pelas costureiras da entidade para atender a mães cadastradas, 2624 refeições foram servidas e 2800 kg de gêneros alimentícios foram distribuídos.

É importante salientar que o trabalho de assistência aos necessitados é integrado à divulgação da doutrina, ou seja, não se trata de apenas praticar a caridade. Ao mesmo tempo em que os gêneros alimentícios e roupas são distribuídos, práticas espíritas são realizadas. O mesmo relatório informa que no mesmo período foram aplicados 2279 passes entre os necessitados e afirma, mais adiante:

O atendimento aos nossos 130 assistidos e seus filhos, provenientes do centro e de vários bairros da cidade, é realizado todas as sextas-feiras às 14 horas. **Inicialmente é feita uma prece de abertura e uma breve palestra sobre a doutrina espírita, seguindo-se a aplicação de passes**

⁶⁰ Este relatório está contido da Revista do Centenário da Sociedade União, publicado em 2001.

espirituais [...]. Para as crianças são ministradas aulas de evangelização⁶¹ e para aquelas que apresentam dificuldades nas tarefas escolares são dadas aulas de reforço [...] (REVISTA DO CENTENÁRIO, 2001, p. 32).

Como se vê, todo o trabalho realizado prioriza a presença da doutrina espírita junto às pessoas que são assistidas e essa é uma prática comum, pelo que pode verificar: É nesse sentido que Lígia Barum esclarece:

Desde muito tempo no União se pratica a caridade. O centro procurou sempre levar auxílio, mas também conforto e orientação às pessoas. Não adianta nada dar as coisas materiais e não fazer a caridade moral. O passe, a evangelização e a instrução também são caridade (LB).

Tais práticas foram e ainda são de extrema importância para a divulgação do espiritismo. Não se trata de uma estratégia explícita, mas ela está claramente contida no discurso adotado pelas lideranças do Movimento Espírita Pelotense e é, ela mesma, um dos componentes de sua identidade como movimento atuante na sociedade.

Muito embora se possa dizer que essas ações representam, na verdade, um assistencialismo que se aproveita da pobreza e das necessidades alheias para difundir uma crença específica e que a maioria das pessoas frequenta essas entidades espíritas muito mais para receber bens materiais do que propriamente assistência espiritual, é incontestável o seu papel na difusão doutrinária do espiritismo.

4.10 A instrução e a educação moral na ótica espírita

De acordo com informações que me foram disponibilizadas pela Liga Espírita Pelotense, em conversas com seus dirigentes durante o tempo em que estava fazendo as entrevistas e o trabalho de campo, das 31 entidades espíritas de Pelotas, absolutamente todas têm estudo teórico sobre a doutrina espírita e a grande maioria disponibiliza cursos de evangelização para crianças e adolescentes com base nos princípios doutrinários do espiritismo.

Em grande parte dessas instituições o estudo é sistematizado, ou seja, segue-se um padrão organizado pela Federação Espírita Brasileira, com apostilas e uma grade curricular que se distribui por cinco anos, com aulas uma vez por

⁶¹ Grifos meus.

semana, durante duas horas, em média, além de uma pesada carga de leitura para casa, sendo cobradas tarefas e apresentação de trabalhos, com discussão em grupo e seminários.

A evangelização também acompanha essa sistematização e se desenvolve por vários ciclos de aprendizagem, de acordo com a idade das crianças e adolescentes, que são o seu público alvo. A LEP tem um departamento específico para cuidar das questões da evangelização, o Departamento da Infância e Juventude (DIJ) e recomenda que as casas filiadas a ela também tenham esse departamento.

Somente na Sociedade União, hoje o maior centro espírita de Pelotas, atualmente são mais de 500 alunos adultos matriculados em todas as etapas de seus cursos.

Esses dados nos dão a dimensão do quanto é importante a presença dos espíritas em Pelotas através de ações relativas à instrução com base nos preceitos doutrinários formulados por Allan Kardec.

Para o espiritismo há uma nítida separação entre instrução e educação moral. A instrução ocorre pelo aprendizado relativo às leis que regulam o universo material, à reencarnação e à própria vida, enquanto que a educação moral se dá através da educação dos sentimentos, quando então o indivíduo deve aprender a desenvolver as virtudes e abandonar os vícios morais, como o egoísmo, visto como o pior inimigo do progresso humano (KARDEC, 1999, p. 351).

Para os espíritas, a evolução do espírito só é possível quando o indivíduo avança em conhecimento e em virtudes. Daí a importância que se dá ao estudo teórico sobre a doutrina e à evangelização nas casas espíritas.

Ao mesmo tempo em que essa prática difunde a doutrina no espaço social, ela fortalece os laços do freqüentador com o seu centro espírita, criando junto aos adeptos da doutrina uma espécie de comprometimento com a instrução, com a casa espírita, com a própria doutrina e com a comunidade de espíritas em que o centro está inserido.

Esse processo fortalece a identificação do indivíduo com o espiritismo e com o movimento espírita em si. A sua identidade então é construída com base nessa vivência e nesse comprometimento que o indivíduo experimenta em relação ao grupo com o qual se torna solidário, pelo estudo e pela convivência.

Levando-se em conta que a “identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais se está em contato” (CUCHE, 2002, p. 182), pode-se afirmar que esse processo de formação de identidade é relacional, na medida em que estabelece uma interação do indivíduo com o seu grupo de estudo e uma diferenciação desse grupo em relação a outros grupos de pessoas de outras religiões, em que somente há culto e não práticas sistematizadas de estudo.

Note-se que no centro espírita o adepto não vai simplesmente para participar de uma espécie de cerimônia, como em uma igreja cristã. Ele participa sim de uma série de atividades de estudo constante a respeito da doutrina, que vai desde a palestra pública, até o estudo sistematizado, passando pela evangelização. Isso faz do espírita alguém realmente identificado e comprometido com o ideal que abraça.

Considerando-se que Pelotas tem 31 casas espíritas filiadas à LEP e outras tantas que não são filiadas⁶², algumas delas com um grande número de freqüentadores e estudantes, como é o exemplo da Sociedade União, com mais de cem anos, pode-se afirmar que o estudo teórico realizado nessa verdadeira rede de casas espíritas tem sido de importância fundamental para o fortalecimento do Movimento Espírita Pelotense e para a construção de sua identidade, caracterizada pela realização de ações conjuntas em favor da valorização de um “saber espírita”, que toma forma através da institucionalização do estudo, visto como objetivo para a realização de um ideal: a melhoria da humanidade, do ponto de vista intelectual e moral.

De acordo com o Dr. Edi Nascente, a Sociedade União, além do estudo sistematizado, oferece a seus freqüentadores o curso “Aprendizes do Evangelho”, uma espécie de pós-graduação para quem já fez todas as etapas do estudo sistematizado. São mais dois anos de curso, em que são enfatizados os aspectos morais do ser humano e o que os espíritas chamam de “reforma íntima”. A reflexão para a melhora individual e coletiva, com base no evangelho, é o que fundamenta essa outra etapa de estudos, referendando o que foi dito acima sobre o papel da educação moral para os espíritas.

Lígia Barum, quando abordou o tema “estudo” em sua entrevista, deixou claro a importância que vê nessa prática, especialmente no que se refere à SUIE:

⁶² Em conversa com a presidente da LEP ela informou da existência de pelo menos cinco outras casas espíritas não filiadas à Liga.

O União foi o primeiro centro de Pelotas a fazer estudo pra valer. O estudo começou na década de 1970, quando veio à Pelotas a Cidinha, da Federação Espírita de São Paulo. Foi ela que deu início a tudo isso e já naquela época ela disse que o União iria se tornar uma universidade de espiritismo. E se tornou mesmo: uma universidade para a vida.

Além do estudo realizado nos centros espíritas, em Pelotas o espiritismo está também presente no que diz respeito à educação formal, já que existem na cidade duas escolas espíritas de ensino fundamental: a Escola Ulina Bento Lopes e a Escola Assistencial Jeremias Fróes.

A Escola Ulina Bento Lopes foi fundada em maio de 1955 por um grupo de trabalhadoras ligadas ao Centro Espírita Francisco de Jesus Verneti (CEFJV), com o objetivo de atender a clientela de necessitados do bairro Nossa Senhora de Fátima, em que se instalou, na Avenida Cidade de Rio Grande nº. 541.

O Centro Espírita Francisco de Jesus Verneti é o mantenedor da escola, segundo a sua presidente, Sra. Arlete de Freitas Wenzel (AW). Para tanto, o centro possui um Departamento de Ensino, que dirige o trabalho realizado pela instituição de ensino e que funciona em prédio anexo.

A escola, que já teve convênio com o município, hoje sobrevive sozinha, atendendo a cerca de 210 alunos, matriculados da 1ª a 8ª séries do ensino fundamental. Segundo a presidente do CEFJV, a mensalidade máxima que é cobrada é de R\$ 80,00 (oitenta reais) e um número muito razoável de alunos recebe bolsas de estudos que variam de 50% a 100% do valor da mensalidade, além de roupas, material escolar e alimentação.

A escola ainda desenvolve o projeto “O Sol Nasce Para Todos”, através do qual 30 crianças carentes da 1ª série de outras escolas da região são atendidas em turno inverso, com aulas de reforço, material escolar, roupas e alimentação integral. O projeto é mantido graças a um convênio com a Secretaria Estadual de Educação e o Grupo Gerdau.

Como a Escola não tem professores cedidos nem pelo Município e nem pelo Estado, o custo com a folha de pagamentos é mantido pelo CEFJV e pelos valores arrecadados com as mensalidades.

As crianças matriculadas na Escola Ulina Bento Lopes têm aula de religião incluída no currículo e participam das atividades de passe e exposições doutrinárias

realizadas no CEFJV, ao lado da escola, para onde se deslocam nos dias em que ocorrem essas atividades.

Quando perguntada sobre a reação dos pais em relação a essa prática, a presidente da entidade espírita que mantém a escola esclareceu que praticamente não há qualquer resistência:

Quando os pais fazem a matrícula eles sabem que estão matriculando a criança numa escola espírita. No ato da matrícula eles assinam um documento autorizando a criança a freqüentar os passes. É muito difícil alguém se negar, mas existem alguns casos que respeitamos. Houve um caso de um pastor que proibiu que os filhos de uma senhora da sua igreja recebessem o passe. Daí convidamos ele para visitar a Escola e ele mudou completamente de opinião quando viu tudo aqui. Percebeu que não havia nada de mal (AW).

O sistema adotado por essa escola reflete uma estratégia através da qual o espiritismo é repassado aos alunos, mesmo que de uma forma velada, subjetiva, contribuindo para a difusão e aceitação da doutrina no universo social.

Aqui praticamos uma educação baseada nos valores do espiritismo. É uma educação com base nos ensinamentos morais da doutrina. Então as crianças têm aulas de evangelização, onde aprendem os valores morais, tudo no currículo, como aulas de religião, que a própria lei determina que devem ser oferecidas e ninguém se recusa a participar (AW).

Pelo que se pode notar na fala da presidente do CEFJV, existe todo um comprometimento do sistema de ensino adotado pela escola com o espiritismo. As próprias aulas de religião são fundamentadas nos valores morais apregoados pela doutrina codificada por Kardec.

A outra entidade referida é a Escola Fundamental Assistencial Jeremias Fróes, fundada em 1922 e que tem a sua origem ligada à Sociedade Auxílio Fraternal de Senhoras Espíritas, que também deu origem ao Orfanato Espírita Dona Conceição, hoje transformado em creche.

A escola é atualmente ligada à Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição (SEADC) e administrada pelo Município, com o qual a SEADC realizou um convênio em 2000 para a manutenção do estabelecimento de ensino.

Segundo a presidente da Sociedade Dona Conceição, Sra. Ieda Froimtchuk Scaletzky (IS), 69 anos, a entidade não tinha condições de manter a escola funcionando, em função do alto custo da folha de pagamento e baixa renda das famílias de seus alunos, o que impossibilitava a cobrança de mensalidade. A solução

foi realizar um convênio, primeiro com o Estado, que cedia os professores, e depois de alguns anos, com o Município.

Pelo referido convênio a SEADC entra com o prédio e o Município garante os professores e funcionários para manter a escola funcionando. As crianças que são atendidas na creche da Sociedade Dona Conceição, que funciona ao lado do prédio da instituição de ensino, têm preferência de matrícula na escola.

Atualmente o educandário tem cerca de duzentos alunos matriculados da 1^o a 8^o série do ensino fundamental, todos vindos da região onde está situada a instituição, na Rua João Manoel, nº. 251. Desses, por volta de 180 são oriundos da creche mantida pela SEADC.

Muito embora hoje não possa ser considerada uma escola espírita, já que pertence a uma entidade espírita, mas é administrada pelo Município, a Escola Assistencial Jeremias Fróes representa importante obra de ação social na área educacional na cidade. Sua atuação nesses mais de oitenta anos tem contribuído para associar a doutrina espírita à questão educacional em Pelotas, facilitando a divulgação dos ideais formulados por Allan Kardec.

4.11 A cura do corpo e a cura da alma: Tratamentos alternativos e espiritismo em Pelotas

De acordo com o que já foi dito sobre a atuação do Partido Republicano no Rio Grande do Sul, parece ter ficado claro que a ideologia positivista de seus líderes conferiu aos gaúchos um clima social de liberdade para exercerem a profissão e a religião que lhes aprouvesse durante a República Velha.

Em relação à religião, o governo positivista do RS considerava que o indivíduo deveria ter plena liberdade de escolha e o próprio Júlio de Castilhos, segundo Beatriz Weber (1999, p. 43), “defendia a necessidade de adesão religiosa de acordo com o ponto de vista de cada um, contanto que baseada numa crença convicta e fervorosa”.

Do mesmo modo se posicionavam os positivistas em relação à prática profissional. Ainda de acordo com Weber (1999, p. 43),

Não caberia ao Estado nenhuma ingerência sobre o exercício de quaisquer profissões, que seriam reguladas pelas decisões da população, esclarecida pela ciência. A manutenção desse princípio foi garantida ao longo de todos os governos positivistas do Rio Grande do Sul.

Essa visão teve um profundo reflexo sobre as questões relativas à saúde no RS. Em dezembro de 1891 o Governo Provisório da República, através de um decreto-lei, determinou que os estados da federação seriam os responsáveis pela organização das ações sanitárias em suas respectivas regiões. Sendo assim, no RS não houve uma regulamentação rígida sobre a prática da medicina, tendo em vista os preceitos de liberdade profissional defendidos pelo PRR.

Para exercer a medicina no RS bastava que o interessado fizesse o seu registro na Inspetoria e mais tarde na Diretoria de Higiene do Estado. Essa situação permitiu que a arte médica fosse exercida por profissionais formados e pelos chamados “práticos”, ou seja, indivíduos que apenas tinham conhecimentos empíricos sobre medicina, ou que poderiam ser formados em outros países, mas sem terem seus diplomas reconhecidos aqui.

Com base nessa política do PRR de garantir a liberdade religiosa e profissional no RS, não apenas a doutrina espírita pôde se desenvolver com um sistema de crença, como também as práticas espíritas de cura não sofreram as mesmas perseguições que enfrentaram em outras partes do Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, como vimos no capítulo anterior.

Em razão da estreita ligação do espiritismo com a homeopatia e o magnetismo, já discutida neste trabalho, essas duas disciplinas forneceram aos espíritas os elementos necessários para a formação de uma verdadeira terapêutica espírita, amplamente difundida, em especial no RS, onde a liberdade profissional e religiosa consagrada pelo PRR não lhe opunha obstáculos tão sérios.

Essa terapêutica parte do pressuposto de que o homem é um ser triplo, ou seja, formado por alma, perispírito e corpo físico. A alma é a sede da consciência, da individualidade, o ser pensante que progride através de várias encarnações. O perispírito é uma espécie de corpo energético com o qual a alma se reveste no mundo dos espíritos e que serve de intermediário em relação ao corpo quando ocorre a reencarnação.

A alma, ser abstrato, não se apresenta sem o seu perispírito e com ele forma o “ser” que o codificador chama de “espírito”. Dessa forma, na visão espírita, os homens são espíritos encarnados.

Esse panorama geral sobre a visão espírita a respeito do homem é necessário para que se compreenda o significado das ações individuais e coletivas dos espíritas diante das doenças e seus processos de cura.

Para os espíritas a doença é uma espécie de perturbação em relação ao conjunto que seria o ser humano. Sendo assim, ela pode ter uma causa física, emocional, energética ou mesmo espiritual. Da mesma forma, o tratamento deve ser visto como algo que possa atuar em todos esses níveis. Não bastam medicamentos, na maioria dos casos. É preciso também harmonizar o indivíduo com o uso de passes magnéticos, para regularizar seus fluxos de energia, moralizá-lo para evitar a influência de entidades espirituais estranhas e tratá-lo espiritualmente, afastando essas entidades que possam estar causando-lhe qualquer perturbação⁶³.

Daí a importância que assume para os espíritas a homeopatia e o magnetismo, como disciplinas capazes de auxiliar o indivíduo a reparar as suas energias, recompondo o equilíbrio.

Nesse sentido, a entrevista com o médico Dr. Edi Nascente, diretor do departamento Doutrinário da Sociedade União e Instrução Espírita, foi bastante esclarecedora.

Médico com mais de 30 anos de prática, quando questionado sobre a homeopatia, ele afirmou ser alopata sob protesto. Sua formação teria sido alopata graças ao contexto da época em que fez a faculdade, quando então a alopata estava altamente prestigiada. No entanto, segundo ele mesmo, nunca deixou de se interessar pela homeopatia, que está estudando mais profundamente agora que está aposentado.

Quando questionado sobre a influência do espiritismo na sua prática médica, ele foi bem claro:

Quando estou trabalhando no consultório sinto a influência dos colegas espirituais. Inclusive, teve alguns que já se identificaram para mim como auxiliares nesta parte toda, de modo que o trabalho é muito mais deles do que meu e eu sou muito mais um intermediário. O conhecimento da medicina é muito importante e sem ele a coisa seria muito mais difícil. Mas é inegável a atuação dos meus colegas, os médicos desencarnados. O espiritismo modifica a visão da gente sobre a medicina, porque a gente, pela ótica da medicina, vê tudo de uma certa forma e os ensinamentos da doutrina nos mostram outros aspectos. Relacionando os dois é evidente a vantagem

⁶³ Para os espíritas um espírito desencarnado pode influenciar negativamente sobre um indivíduo. É o que chamam de obsessão. Num caso desses é preciso realizar um trabalho de desobsessão, quando então a entidade agressora é evocada e evangelizada, a fim de deixar a sua vítima em paz. Grande parte dos casos de desequilíbrios emocionais, mentais e dependências químicas seria causada por problemas obsessivos.

que o médico espírita tem sobre os outros que não são espíritas. Isso porque a gente sabe que as doenças, de um modo geral, são decorrência de desequilíbrios espirituais, perispirituais, energéticos. Analisa-se então a verdadeira origem das doenças. Enquanto a medicina vê apenas os efeitos, o espiritismo vê as verdadeiras causas.

Esse trecho de sua entrevista demonstra o quanto a doutrina espírita se posiciona em relação aos processos relativos à saúde e à doença. Essa inter-relação serviu como um dos canais de penetração social para o espiritismo em Pelotas.

Apesar da proibição do Código Penal de 1890, em seus artigos 156, 157 e 158, de que houvesse qualquer associação entre espiritismo e a prática da Medicina, o fato é que em Pelotas essa associação existiu e contribuiu para divulgar e legitimar o espiritismo na cidade, favorecendo a formação de um movimento a ele associado.

Os trabalhos espíritas na área da saúde, seja através da homeopatia, seja através do magnetismo, ou na área da saúde mental, muito contribuíram para que houvesse uma identificação da população pelotense com o espiritismo.

Pesquisando os anúncios de jornais da cidade de Pelotas durante o período da República Velha é possível notar a presença de médicos homeopatas na cidade, sejam práticos ou facultativos:

Consultório médico homeopata de Eugenio Romualdo Dzvigalsky. Mudou-se para a rua Félix da Cunha n. 242 – sobrado, quadra entre 16 de junho e 3 de fevereiro. Telefone Ganzo 444 (*A Opinião Pública* de 25 de fevereiro de 1990, p. 2).

Dr. Víctor Damé, Médico Homeopata. Cura radical de quase todas as enfermidades consideradas incuráveis por outros sistemas. Apendicites e toda a sorte de tumores sem operação. Tuberculose pulmonar, tísica mesentérica, enfermidades do estômago, rins, bexiga e fígado. Diabetes, enfermidades do coração, olhos, nariz, garganta, ouvidos e pele. Prisão de ventre. Especialidades: tratamento da sífilis em todos os graus, com resultados admiráveis na clínica de muitos anos em Buenos Aires (documentos á disposição). Neurastenia e todas as enfermidades nervosas como também muitos casos de loucura. Atende a chamados aqui e para fora. Consultas das 9 às 11 da manhã e das 2 às 5 da tarde. Hotel Aliança (*A Opinião Pública* de 14 de maio de 1913, p. 2).

Agradecimento – Alberto Nova e família agradecem, em extremo penhorados, a dedicação e carinho que o ilustre facultativo Sr. Dr. Edison Fagundes e o não menos habilíssimo médico homeopata Sr. João Gaspar de Oliveira, na ausência do primeiro signatário, que obrigado pela sua profissão de caixeiro viajante se encontrava no interior do Estado, dispensaram à nossa idolatrada filhinha Jacy, no período da sua grave enfermidade [...]. Pelotas, 4 de outubro de 1922, Alberto Nova e família (*A Opinião Pública* de 5 de novembro de 1922, p.2).

Embora não se possa saber se os médicos citados tinham qualquer ligação com o espiritismo, o fato é que a homeopatia era utilizada por médiuns espíritas e centros espíritas para tratar de uma série de pacientes, e a popularidade desse sistema contribuía para a divulgação da doutrina.

No capítulo anterior já foi referida a forma como a Federação Espírita Brasileira utilizou a homeopatia para inserir a doutrina espírita entre as camadas mais pobres da população do Rio de Janeiro através de seu receituário mediúnico. Em Pelotas esse trabalho era feito por médiuns espíritas isoladamente e por vários centros espíritas ao longo dos anos.

Segundo Lauro Enderle (1984, p. 31), o Centro Espírita Jesus, fundado em 1919, é a mais antiga instituição espírita da cidade a ter o serviço de receituário mediúnico, através do qual os pacientes ainda são atendidos nos dias de hoje.

O próprio tenente Jesus Verneti, fundador do Centro Espírita Jesus e subintendente municipal no início do século XX, era considerado um extraordinário médium de cura, atuando através do magnetismo.

Ainda segundo Enderle (1984, p. 38), o Centro Espírita Francisco de Jesus Verneti, um dos mais importantes de Pelotas, fundado em 29 de junho de 1926, teve a sua origem num grupo familiar de estudos do espiritismo organizado pelo médico homeopata Domingos Bento.

Por outro lado, a atuação de médiuns curadores na cidade é bastante antiga. Esses indivíduos usavam tanto a homeopatia quanto o magnetismo para tratar seus pacientes.

A primeira visita de um grande médium de cura ocorreu em 1925, quando esteve na cidade o professor Mozart Teixeira Costa, proveniente do Rio de Janeiro e em trânsito para Porto Alegre.

O jornal "A Opinião Pública" nos informa sobre o verdadeiro alvoroço causado pela visita do famoso médium:

Às 17 horas dirigiam-se ao trapiche São Francisco exmas. senhoras, comissões das sociedades espíritas União e Instrução e Centro Jesus, representantes de outras sociedades, comandante do 9º R.I., funcionários públicos e grande massa popular, ansiosos todos por conhecerem, o famoso médium (*A Opinião Pública* de 26 de setembro de 1925, p. 2).

O jornal relata a grande quantidade de curas que o médium teria produzido na cidade e seu prestígio era tão grande que a farmácia Salengue de E. Sica & Cia, a

mais prestigiada na época, anunciou haver recebido todos os componentes para as fórmulas prescritas pelo famoso médium⁶⁴.

Ocorre que após a partida do médium, muitos artigos foram publicados na imprensa local alegando que, na verdade, o que havia acontecido com os pacientes teria sido fruto de processos sugestivos, e não curas propriamente ditas.

Antes mesmo da chegada de Mozart, Vitor Russomano já alertava para o fato em sua coluna médica no mesmo jornal:

Claro está, que não se pode fazer, tão facilmente como se pensa, um paralelo entre os 'médicos diplomados' e os tais 'médicos sem diploma', porque estes últimos, como sucede no caso do prof. Mozart, se apresentam ao público cercados de uma forte auréola de prestígio que, naturalmente, lhes aumenta as qualidades sugestivas a tal ponto que se lhes torna mais fácil impor a força de sua vontade. Muitas vezes até, se não quase sempre, o doente imaginário, antes de chegar à presença do 'médico', já leva o espírito bastante sugestionado. Só o fato de ir ele procurar essa 'cura maravilhosa' já é um indício de vontade, indispensável para o bom êxito do tratamento a receber (*A Opinião Pública* de 17 de janeiro de 1925, p. 1).

Dois outros espíritas contribuíram para a disseminação das idéias espíritas em Pelotas através da terapêutica por eles adotada: Guilherme Rheinberg e Gabriela Gastal.

Guilherme Rheinberg era de origem suíça e começou a desenvolver suas atividades de cura na Serra dos Tapes, em um local muito isolado. Daí o chamarem de "Alemão do Buraco".

Segundo Mário Osório Magalhães (1994, p. 22), esse curador cresceu em fama e prestígio e logo se mudou para Pelotas, em busca de maior segurança:

Seu êxito foi tanto, a clientela crescendo a tal maneira, que acabou por acumular um bom dinheiro. De fato, tantas notas de mil-réis amealhou que, diante do receio de 'excitar cobiças', 'ser assaltado no seu pouso no Buraco', resolveu um dia 'transferir pessoa, bens e laboratório' para um lugar seguro, 'melhor policiado'.

Sua morte teria sido anunciada por ele mesmo que, após ter se comunicado com o espírito de seu irmão João, redigiu seu testamento deixando todos os seus bens para o Asilo de Órfãs Nossa Senhora da Conceição e mandou produzir uma lápide para a sua futura sepultura. Nela mandou gravar seu nome e a futura data de seu falecimento, o dia 23 de dezembro de 1899. Exatamente nesse dia faleceu de morte natural.

⁶⁴ Jornal *A Opinião Pública* de 28 de novembro de 1925, p. 1.

João Simões Lopes, em suas Memórias⁶⁵, escrevendo sobre a doença de seu sobrinho de sete anos, filho de seu irmão Ismael, nos dá provas da popularidade de Guilherme Rheinberg:

Durante a grave enfermidade do menino, eu acompanhei de perto os sofrimentos de Ismael. O menino estava com Tifo; a febre não cedia; era médico assistente do pequeno doente o Dr. Rasgadinho, popular clínico em Pelotas e amigo de Ismael. Rasgado, Romano, Amarante e outros clínicos daquele tempo nada conseguiam; o menino piorava dia a dia! Meu irmão, desesperado como estado do filho, pediu-me que fosse em busca do Dr. Rheinberg, o 'Alemão do Buraco', como era conhecido. O Alemão residia no sobrado da Rua benjamim Constant, casa onde atualmente reside o autor destas memórias.

Gabriela Gastal, nascida em 1883, atuou em uma etapa posterior, durante boa parte do século XX, no interior do município.

Segundo Lauro Enderle (1984, p. 113/114), ela possuía extraordinária mediunidade de cura, e pessoas de todo o Brasil e até mesmo do exterior vinham até a pequena localidade de Teodósio, onde Gabriela residia, em um sítio, para consultá-la.

Em seus conselhos de saúde ela prescrevia homeopatia, passes e ervas medicinais. Também realizava operações magnéticas a distância, feitas diretamente sobre o perispírito dos pacientes, com horário marcado.

De acordo com as entrevistas e conversas que tive, muito embora estivesse retirada da zona urbana e tenha falecido em 1976, com 93 anos, Gabriela Gastal ainda é lembrada pelos espíritas pelotenses como uma divulgadora dos ideais da doutrina na região. Atualmente há uma escola que leva o seu nome na mesma localidade em que morou, hoje atual município de Capão do Leão.

Mas sem dúvida a grande obra espírita na área da saúde na cidade é o Hospital Espírita de Pelotas (HEP), fundado como sanatório em 1948.

De acordo com a ata de fundação⁶⁶ da entidade, a iniciativa para a criação do hospital partiu do diretor do Departamento Hospitalar da Liga Espírita Pelotense, João da Rocha Bender.

Impressionado com as péssimas condições dos doentes mentais da cidade, alguns deles presos na cadeia pública, Bender resolveu dar início ao processo de

⁶⁵ Memórias Inéditas de João Simões Lopes, redigidas em 1931. NDH.

⁶⁶ Ata nº. 1 do Livro de Atas do Hospital Espírita de Pelotas. Acervo do HEP

constituição de uma entidade espírita filantrópica para o atendimento dessa clientela⁶⁷.

Uma vez lançada a pedra fundamental, em terreno doado pela Prefeitura Municipal, os espíritas deram início à obra, na Avenida Domingos de Almeida, hoje nº. 2969.

Em 31 de março de 1956 a entidade foi inaugurada e começou a atender pacientes psiquiátricos com o nome de Sanatório Espírita de Pelotas. Durante a década de 1990, em razão da reforma manicomial, a entidade se reestruturou e mudou a sua denominação para Hospital Espírita de Pelotas (HEP), dedicado ao atendimento de pacientes psiquiátricos e dependentes químicos.

De acordo com o Sr. Nelson Medeiros (NM), 78 anos, presidente do HEP, a presença da doutrina espírita no contexto do hospital é marcante. Ao lado do prédio principal foi construído um pavilhão que abriga o Departamento Espiritual da instituição. Nesse departamento são realizadas todas as atividades que normalmente um centro espírita realiza, como palestras doutrinárias, passes e trabalhos mediúnicos, inclusive de desobsessão. Além disso, existe uma ampla biblioteca com obras espíritas à disposição dos interessados.

Toda essa estruturação demonstra que a visão espírita sobre doenças mentais e dependência química está presente no HEP, norteando a ação da instituição no atendimento de seus pacientes.

De acordo com Nelson Medeiros, no final da década de 1980 o hospital enfrentou grandes dificuldades em razão dos médicos psiquiatras da instituição não aceitarem essa visão sobre as doenças mentais e seu tratamento. Os médicos chegaram mesmo a denunciar o hospital ao Conselho Regional de Medicina por estar impondo aos pacientes práticas religiosas, como passes e desobsessão, como sendo práticas de cura, sem nenhuma comprovação científica. Além disso, a instituição foi acusada de estar desrespeitando a liberdade de consciência dos pacientes e seus familiares com tais práticas.

Nelson Medeiros emocionou-se ao lembrar o fato, demonstrando o quanto ele foi traumático para a instituição:

Essa denúncia criou uma situação muito tensa, já que o grande objetivo da doutrina, quando ela cria um hospital psiquiátrico, onde nós tratamos a

⁶⁷ Era uma prática comum da época pacientes psiquiátricos serem confinados na cadeia pública até serem transferidos para o Hospital São Pedro em Porto Alegre.

questão da obsessão como uma realidade, é tratar a vítima (paciente) e o algoz, o espírito obsessivo, que sabemos que existe. Isso nos decepcionou muito, não entenderem o nosso objetivo (NM).

Segundo ele, a instituição saiu fortalecida do episódio. Os médicos tiveram de ceder e o hospital continuou oferecendo tratamento espiritual a seus pacientes, da mesma forma como era antes, ou seja, como uma opção a ser avaliada pelos médicos, familiares e o próprio paciente.

Tivemos que demitir alguns médicos e a partir daí nós passamos a mandar em nosso hospital. Então houve uma aceitação por parte da equipe técnica, dos outros médicos, psicólogos que também trabalham no hospital, assistentes sociais, enfermeiros, enfim. Para que possamos fazer nosso trabalho sem constrangimento foi adotado o sistema pelo qual o médico autoriza o tratamento, o paciente aceita e a família também autoriza. Eles então recebem a fluidoterapia (passes), são encaminhados para a desobsessão e para um trabalho de reflexão com fundamento no espiritismo, independente da questão da religião (NM).

Atualmente o HEP dispõe de 190 leitos para pacientes psiquiátricos e dependentes químicos. Desses, cerca de 80% são ocupados por pacientes do SUS e o restante por conveniados. Recentemente foi inaugurada uma ala particular, que já está em vias de ser ampliada.

De acordo com a proposta da instituição, ao entrar no HEP o paciente é visto de uma forma holística e o tratamento que a ele é oferecido obedece a essa visão:

Em nosso hospital queremos que o paciente receba o apoio religioso, o tratamento médico e o tratamento espiritual, através de passes e da desobsessão, dos estudos e do tratamento psicológico, porque vemos o paciente como um todo. Esse é o objetivo de um hospital psiquiátrico espírita (NM)

O Departamento Espiritual da instituição, como já foi dito, fica em um prédio independente, no mesmo terreno e ao lado do hospital. O paciente somente é encaminhado para as palestras doutrinárias, passes e desobsessão se houver a autorização de seu médico, da sua família e o seu próprio consentimento, o que demonstra uma certa preocupação em não se extrapolar a esfera de liberdade individual e a fronteira com a Medicina.

Nesse sentido, dentro daquela perspectiva de disputa entre diversos campos sociais, já abordada no capítulo anterior, com base em Bourdieu (1998), o espiritismo parece ter fixado suas fronteiras em relação às práticas médicas. Muito embora advogue um conceito de saúde e doença, hoje em dia respeita o saber

médico, muito embora o considere incompleto, como bem deixou claro o Dr. Edi Nascente no trecho de sua entrevista reproduzido anteriormente.

Segundo Nelson Medeiros, desde o episódio no final da década de 1980, nunca mais os médicos se posicionam de modo desfavorável a que os pacientes fizessem também o tratamento espiritual e com passes, visto como complementar no processo de cura:

A partir do momento que houve essa cisão daquele grupo que se manifestou (médicos), nunca mais aconteceu. Hoje nós trabalhamos em harmonia, independente da religião de cada um. Eles liberam quando acham que chegou o momento oportuno para o paciente começar a freqüentar os trabalho de nosso Departamento Espiritual. Nunca mais houve nenhum atrito ou interferência por parte deles (médicos) (NM).

Este ano o HEP está completando 70 anos de existência. É, portanto, mais de meio século de associação da doutrina espírita com práticas de cura na cidade. Penso que a sua atuação social tem sido de grande importância para propagar e legitimar a presença do espiritismo no contexto social da cidade. Atualmente ele é o único hospital psiquiátrico de Pelotas recebendo pacientes do SUS e isso lhe garante uma forte atuação junto a camadas mais necessitadas da população, que, em função dele, certamente vêem no espiritismo uma religião atuante e digna de confiança.

Diante disso, no imaginário social, parece ficar claro que a atuação do HEP vem sendo fundamental no processo de construção de uma identidade espírita em Pelotas e na identificação de boa parte de sua população com a doutrina espírita.

4.12 Trabalho de campo: A construção de uma identidade espírita em Pelotas

4.12.1 O recorte empírico e os métodos de trabalho

A fim de compreender o processo de construção de uma identidade espírita em Pelotas, além de toda a pesquisa documental e oral que apresentei acima, realizei também um trabalho de campo que teve como objetivo analisar o discurso adotado nas sessões doutrinárias da Sociedade União e Instrução Espírita (SUIE). Através dessa técnica, procurei determinar os elementos constitutivos da identidade

espírita presentes nesse discurso, que se aperfeiçoa através do estudo das obras kardequianas e subsidiárias⁶⁸.

Para tanto, me detive nas categorias *estudo, caridade, mediunidade, livre-arbítrio e determinismo*, presentes no discurso observado nas explicações realizadas na Sociedade União. Busquei articular as categorias identificadas nas falas que observei no centro espírita com o referencial teórico que adotei, além de utilizar subsidiariamente literatura específica sobre o tema, como obras espíritas e trabalhos acadêmicos sobre o espiritismo.

Realizei, portanto, a observação de diversas reuniões doutrinárias da SUIE entre os meses de agosto de 2007 e janeiro de 2008, nos turnos da tarde e noite. Além disso, fiz duas entrevistas com o diretor do Departamento Doutrinário⁶⁹ do centro espírita e entrevistei dois de seus ex-presidentes. Ouvei também dois freqüentadores da entidade.

Procurei estabelecer um diálogo entre o trabalho de campo e o referencial adotado para a realização da pesquisa proposta, em especial a obra de Weber (1992), Geertz (1978) e Chartier (2002). Subsidiariamente utilizei-me também dos conceitos propostos por Oliveira (1976), Simmel (1998) e Dumont (1985). Com base nesses autores, busquei identificar os elementos constitutivos do processo de construção de uma identidade espírita em Pelotas e de um determinado tipo de *ethos* a ela associada, tomando por base a Sociedade União como recorte empírico.

As entrevistas que realizei foram devidamente gravadas e transcritas e as palestras que assisti ficaram registradas em meu diário de campo, que serviu de base para as reproduções de trechos aqui apresentados. Como já mencionei na introdução deste capítulo, optei por indicar os nomes dos entrevistados que trabalham no Movimento Espírita e omiti a identidade dos freqüentadores e expositores da Sociedade União que igualmente contribuíram para a pesquisa.

⁶⁸ A Codificação Kardequiana é composta de cinco livros produzidos por Allan Kardec, a saber: O Livro dos Espíritos (1857), O Livro dos Médiuns (1861), O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno Segundo o Espiritismo (1865) e a Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo (1868). Tais obras são consideradas pelos espíritas como sendo as obras básicas de sua doutrina. Todos os livros espíritas que se seguiram e que são aceitos pela Federação Espírita Brasileira são considerados obras subsidiárias, em particular as obras psicografadas pelo médium mineiro Francisco Cândido Xavier.

⁶⁹ Além de uma diretoria, como uma sociedade de fato, organizada juridicamente, o centro espírita está estruturado através de departamentos específicos, sendo um dos mais importantes o Departamento Doutrinário, que zela, entre outras coisas, pelo estudo do espiritismo no âmbito da sociedade. Uma das entrevistas que realizei com o diretor deste departamento foi informal e ficou registrada em meu diário de campo, a partir do qual a citei neste trabalho. A seguinte foi gravada e transcrita como as demais.

Assim agindo busquei preservar a privacidade dessas pessoas, cujas características gerais, tais como idade, profissão e tempo de adesão ao espiritismo, indiquei em notas de rodapé.

Todas as palestras assistidas ocorreram durante sessões públicas na sede da SUIE e foram proferidas por expositores que fazem parte do próprio corpo de trabalhadores daquela entidade.

4.12.2 O espiritismo e os valores da modernidade

Como já foi discutido no segundo capítulo deste trabalho, o surgimento do espiritismo está ligado ao processo de construção dos valores próprios da modernidade.

Os ideais construídos a partir da Renascença em torno do individualismo, da experimentação e da racionalidade, ganharam cada vez mais legitimidade ao longo dos séculos XVII e XVIII, num processo que culminou com o Iluminismo.

Para os iluministas, a razão tornou-se o instrumento necessário para a análise em todos os campos do conhecimento humano e as ciências da natureza passaram a ser encaradas como definitivamente libertas do jugo da Teologia. O Indivíduo passou então a ser definitivamente considerado o centro do universo de investigação das disciplinas científicas e o empirismo e o objetivismo foram eleitos como indispensáveis ao processo de construção do conhecimento.

Em sua análise acerca do individualismo moderno, Dumont (1985) afirma que a sua gênese está estritamente ligada à formação do cristianismo, quando então o indivíduo passou gradativamente a ser visto e estudado como um sujeito inserido no contexto social e na natureza da qual faz parte.

Trata-se de um longo processo de maturação, em que se pode vislumbrar, segundo o autor, já nas primeiras organizações cristãs, “algo do individualismo moderno [que] está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas [que] não se trata [ainda] do individualismo que nos é familiar” (DUMONT, 1985, p. 36).

Partindo de uma análise sobre a Renascença, Simmel (1998, p. 110) propõe uma reflexão sobre o “indivíduo e a liberdade”. Segundo ele, no período renascentista o indivíduo buscava a singularidade, a auto-responsabilidade, a

liberdade, ou seja, a individualidade, sendo que todos esses conceitos fizeram parte da construção do que viria a ser o individualismo moderno. Marcado pelo grande desenvolvimento pessoal, o homem renascentista, em um primeiro momento, buscava enfatizar sua própria singularidade. É nesse sentido que “o individualismo se manifesta como uma busca de distinção”.

Em um segundo momento, entrando no discurso próprio da modernidade, o homem renascentista buscava se libertar do jugo das instituições políticas, econômicas e religiosas, tomando essa liberdade como auto-afirmação em relação à sociedade.

Nesse discurso de liberdade, o individualismo renascentista tomava como fundamento a igualdade natural entre os homens. Quanto mais próximos da natureza estivessem os indivíduos, mais individualistas e iguais eles seriam. Assim como diz Simmel (1998, p. 112): “o lugar mais profundo da individualidade é o da igualdade universal”.

Como disse acima, todo esse processo ganhou força com o Iluminismo, quando definitivamente se forma o individualismo moderno, que passa a se caracterizar cada vez mais por uma busca de liberdade, singularidade e auto-responsabilidade. O indivíduo não se iguala a um “indivíduo-fora-do-mundo”, e sim ao “indivíduo-no-mundo”. Ou seja, ele contesta o mundo, porém vive dentro do mesmo.

É nesse contexto histórico, impregnado por esses valores do Iluminismo, que surgiu a doutrina espírita, em 1857, pelas mãos de Allan Kardec, discípulo de Pestalozzi e herdeiro dos ideais iluministas, conforme já foi discutido no início deste trabalho.

É preciso lembrar que Kardec havia estudado com Pestalozzi na Suíça e tinha se tornado um de seus mais afamados discípulos. Trabalhou anos como pedagogo em Paris, tendo, inclusive, publicado diversas e premiadas obras didáticas antes de se tornar o codificador do espiritismo.

Em 1857 ele lançou a primeira edição de O Livro dos Espíritos, dando início ao processo de elaboração dos princípios fundamentais do espiritismo, que se completa com a publicação das demais “obras básicas” e onde os valores próprios da modernidade aparecem com destaque, em especial a racionalidade, a experimentação como elemento embasador do discurso pretensamente científico da

doutrina espírita e o individualismo, esse refundado e reconstruído sobre uma matriz de natureza moral, conforme veremos adiante.

De acordo com o que já foi dito, em suas obras, Kardec apresenta a doutrina espírita como sendo o resultado de anos de investigações por ele realizadas em torno dos chamados “fenômenos mediúnicos”. Dessa forma, o espiritismo surgiu não apenas como uma filosofia especulativa, que discute o lugar e o papel do indivíduo no universo, mas, sobretudo, como uma ciência de observação, com método próprio de investigação, tendo por base o estatuto de cientificidade característico da modernidade, ou seja, a experimentação e a racionalidade.

No trabalho de campo realizado, busquei identificar, no discurso ouvido na SUIE, esses elementos constitutivos da doutrina espírita e que são também próprios de sua identidade, vista como construída no contexto da modernidade.

4.12.3 O trabalho de campo

A Sociedade União e Instrução Espírita está muito bem instalada em um amplo prédio de dois andares na Rua XV de Novembro, nº. 461, zona central da cidade. A entrada do prédio dá acesso a três salas: à direita fica a biblioteca, com um rico acervo de mais de duas mil obras diretamente relacionadas ao espiritismo; à esquerda fica uma sala destinada à diretoria, onde existe uma escada através da qual é possível se chegar a uma parte do segundo andar, e à frente fica o amplo salão onde ocorrem as reuniões públicas.

Na parte dos fundos do prédio, ficam a sala de passes, os banheiros e várias salas de estudo, com quadros-negros e carteiras escolares. No segundo andar existem outras tantas salas para trabalhos mediúnicos, com amplas mesas e várias cadeiras em volta.

Tão logo se chega ao *hall* de entrada é possível observar um grande quadro com todos os horários dos diversos trabalhos realizados na sociedade, que se distribuem por todos os dias da semana, com exceção dos domingos, nos três turnos.

Ali se realizam trabalhos públicos com passes, trabalhos de estudo sistematizado da doutrina espírita, reuniões específicas de estudo do evangelho e trabalhos mediúnicos privados de várias espécies. Como pesquisador devidamente

autorizado pela diretoria, participei apenas das sessões públicas, em horários e dias diversos.

Em sua dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Maria Laura Cavalcanti (1983) esclarece que as sessões espíritas dividem-se, geralmente, em dois grupos básicos: as sessões públicas e as sessões privadas. Essas últimas são aquelas restritas aos trabalhadores da casa espírita, já familiarizados e iniciados nos labores próprios do centro espírita, como a evocação de espíritos e passes, enquanto que as primeiras são aquelas abertas ao público, servindo para a instrução geral dos freqüentadores, interessados em aprender os princípios doutrinários básicos do espiritismo.

Nas sessões privadas o estudo acontece em vários momentos, de uma forma mais sistematizada⁷⁰, organizada, com uma finalidade específica, que é a de formar trabalhadores, enquanto que nas sessões públicas o estudo aborda temas gerais relacionados aos pontos de vistas defendidos pela doutrina espírita e se destina a fornecer uma formação mais geral e superficial aos que buscam o centro espírita sem quererem o compromisso de trabalho com a casa.

Geralmente as sessões públicas ocorrem de uma a três vezes por semana, sempre em dias e horários fixos, a depender da estrutura do centro espírita, e se constituem em uma palestra sobre um tema doutrinário qualquer. A palestra é entendida como uma preparação para o passe, que é o ponto máximo da reunião, quando então o público é atendido individualmente pelos médiuns, que impõe as mãos sobre os interessados em receber o que os espíritas chamam de “bons fluidos”.

Para receber o passe é preciso estar minimamente concentrado. É preciso estar harmonizado com o ambiente e com os bons espíritos. A palestra serve também para isso. Ao mesmo tempo em que as pessoas presentes aprendem algo sobre a doutrina, elas se preparam para o passe. Sem isso o passe teria muito menos proveito (Diário de Campo. Entrevista com diretor do Departamento Doutrinário. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007)⁷¹.

As palestras a que me referi têm geralmente a duração de meia hora e versam sempre sobre algum ponto específico da doutrina espírita, tendo por base

⁷⁰ Para os interessados o centro espírita oferece o Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita, com uma programação específica e uma grade curricular que se estende pelo período de cinco anos. Para tanto as aulas ocorrem semanalmente e os participantes utilizam-se de material didático próprio, elaborado para esse fim.

⁷¹ O Diretor deste departamento é o Dr. Edi Nascente, médico, 65 anos de idade e mais de 30 anos de clínica médica. Trabalha na SUIE há mais de trinta anos e já foi seu presidente.

um texto previamente selecionado de uma das obras de Allan Kardec ou de alguma obra subsidiária.

As sessões que observei eram sempre dirigidas por um dos membros da diretoria do centro espírita, que as abria com uma prece, passando logo a palavra ao expositor do dia, que, após breve leitura do texto selecionado, passava aos comentários e esclarecimentos. As reuniões eram então encerradas novamente com uma prece e se passava de imediato ao passe, em uma câmara anexa ao salão onde se realizam as exposições doutrinárias.

Segundo esclarecimentos do próprio diretor do departamento doutrinário do centro espírita, as reuniões doutrinárias são de suma importância para a propagação da doutrina, pois através delas

Ocorre o estudo destinado às pessoas que optaram em somente freqüentar o centro espírita. Eles não querem trabalhar na casa. Não querem se tornar trabalhadores. Não querem desenvolver a mediunidade. Nem por isso podem ficar sem estudar, sem receber esclarecimentos. Por isso temos que fornecer um esclarecimento mais informal para esses irmãos e isso ocorre nas sessões doutrinárias (Diário de Campo. Entrevista com o diretor do Departamento Doutrinário. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

A doutrina espírita, codificada por Allan Kardec (1999) como tendo um caráter triplo, ou seja, sendo ao mesmo tempo filosofia, religião e ciência de observação, valoriza o “ideal de razão” e o esforço intelectual para a apreensão dos seus postulados. A visão espírita do conhecimento é semelhante à da ciência: o conhecimento caminha progressivamente e é fruto da observação, da investigação, do estudo sistemático e metódico.

Segundo Kardec (1999, p. 9-41) a missão principal do espiritismo não seria apenas consolar a humanidade, como uma religião qualquer, mas acima de tudo esclarecer os homens sobre a sua verdadeira natureza e destino, aí então vista como ciência. Daí a importância assumida pelo “estudo” nessa doutrina, circunscrito a “um conjunto de práticas que consiste na leitura, comentários, exposições de textos espíritas, na produção de artigos, apostilas e livros, na valorização de debates, palestras, mesas redondas” (CAVALCANTI, 1983, p.71).

Portanto, o “estudo” é componente essencial do “ser espírita”, que se faz presente desde o primeiro contato que se tem com a doutrina espírita e é estimulado individual e coletivamente. Além da reunião pública doutrinária, destinada ao esclarecimento dos freqüentadores, a sociedade que estudei os incentiva a

realizarem matrícula no estudo sistematizado, em turmas regulares. Tal estudo é visto como indispensável para que o freqüentador possa então se tornar um trabalhador da casa, participando de suas atividades, inclusive mediúnicas⁷².

Em todas as entrevistas que realizei, os informantes disseram valorizar o estudo como sendo o trabalho mais importante realizado por um centro espírita. Entre os trabalhos de estudo, de passe, mediúnicos e de assistência social, foi unânime a idéia de que o estudo é o mais importante. Ubirajara Costa, um dos mais atuantes espíritas de Pelotas, ex-presidente da Liga Espírita Pelotense, quando indagado sobre o assunto assim se expressou:

Entre os trabalhos que se desenvolvem no centro espírita o mais importante é o estudo. O estudo em primeiro lugar, o estudo em segundo lugar, o estudo em terceiro lugar. Porque sem o estudo nós cometemos desatinos, cometemos equívocos e, porque ninguém erra porque quer e sim porque é ignorante. Estamos saindo de um homem velho, prezo ao passado que se perde, para nos tornarmos um homem moderno, um homem atual e esclarecido e isso só conseguimos com o estudo. Então o estudo é sempre muito importante (UC).

São da mesma opinião o diretor do Departamento Doutrinário da Sociedade União, o Dr. Edi Nascente e o Sr. Milton Barum, ex-presidente da sociedade:

O trabalho mais importante é o estudo e a própria divulgação que se dá através dele. As pessoas pensam que trabalho dentro da casa espírita é só receber espíritos e acham que quando não recebem nada não trabalham. Não, não é assim. Todas as atividades são importantes. No aspecto de valor todos têm valor, tanto o estudo como a comunicação, o passe. Mas no meu entendimento o que traz melhores efeitos é o estudo, porque faz com que as pessoas se conheçam e se melhorem. Agora é claro que quem tem a mediunidade extensiva tem que exercer. Aí é importante o trabalho de intercâmbio mediúnico e o passe (EN).

Eu acho que o estudo é muito importante. Acho que o centro espírita mais e mais, a cada dia, deve ser mais uma escola do que um hospital. Cada vez mais escola, para oferecer conhecimento humano, que nos liberta (MB).

As reuniões que observei, num total de mais de vinte, destinavam-se aos freqüentadores e são vistas, conforme afirmei acima, como meio de esclarecer e ao mesmo tempo preparar os indivíduos para o passe, que ocorre logo após a exposição doutrinária.

⁷² Para que se tenha noção da importância do Estudo Sistematizado na Sociedade União é importante lembrar que atualmente, segundo informações do diretor de seu departamento Doutrinário, a casa tem mais de 500 pessoas regularmente matriculadas em seus cursos, cujas aulas ocorrem em vários dias da semana, nos turnos da tarde e noite.

Encontramos uma excelente descrição de como ocorre esse tipo de sessão espírita na obra de Maria Laura Cavalcanti:

Toda sessão espírita tem um dirigente. Nas reuniões em questão o dirigente é encarregado do comando da passagem entre os diferentes momentos rituais, e da formulação das preces. Além desse personagem emerge nessas reuniões como central a figura do expositor. Dirigente e expositor sentam-se numa pequena mesa em frente ao público. Sobre a mesa ficam o microfone e alguns livros de referência. Atrás e um pouco a esquerda há um quadro negro. Acedidas as luzes, após a prece que conclui a preparação do ambiente, inicia-se o estudo. O expositor lê um trecho previamente selecionado de alguma obra da codificação. Terminada a leitura o texto é retomado verbalmente, explicitado com recursos ao quadro-negro. Os temas são inúmeros: o sonho, as mortes prematuras, o bem e o mal sofrer, a reencarnação, etc. cada expositor deve dar a ele uma contribuição pessoal. O comentário soa assim extremamente informal, embora a maneira uniforme como ocorre evidencie um padrão e um aprendizado subjacentes. O bom expositor fala firme, clara e calmamente, pacientemente como se lidasse com crianças. Há lugar para o improviso, para algumas brincadeiras moderadas que permitem a participação da platéia na forma de risadas, para o relato de casos pessoais. São sempre citadas outras obras espíritas, fornecendo-se por vezes referências bibliográficas precisas. A platéia escuta com ares mais ou menos atentos. Algumas pessoas fazem anotações. Ao final, por vezes fazem perguntas. Qualquer pergunta que não seja estritamente doutrinária é contornada. Segue-se a fase final do ritual, geralmente composta do passe, prece e ingestão de água fluidificada destinada a 'pacificar a mente e restaurar as energias', preparando as pessoas para o retorno ao profano, 'para levar a mensagem de amor para seus lares'(1983, p. 73/74).

Através do estudo se forma não apenas o "eu espírita", com o desenvolvimento do gosto pelo trabalho intelectual de investigação sobre as obras espíritas, o gosto pela leitura, mas também se busca demarcar a "fronteira simbólica" do espiritismo em relação a outras religiões mediúnicas, como a umbanda. As acusações de credulidade e superstição⁷³ são respondidas com a instituição do "estudo", que assume a perspectiva de *status* no meio social, demarcando a posição dos espíritas no plano das representações religiosas.

Em uma das sessões que observei o expositor chama a atenção para o perigo do exercício da mediunidade sem o devido estudo, visto como indispensável para o domínio das faculdades psíquicas:

A mediunidade é faca de dois gumes. Sem o devido estudo ela pode cortar na própria carne de quem a utiliza. Muitos irmãos nossos, em outras searas, acabam sendo vítimas da utilização incorreta de seus dons mediúnicos. Isso

⁷³ Emerson Giumbelli (1997) disserta sobre os ataques e acusações sofridos pelo espiritismo após sua inserção no Brasil. Uma das acusações preferidas de seus detratores sempre foi a superstição na qual as práticas espíritas estariam mergulhadas. Os estudos e as publicações constantes no âmbito da doutrina serviriam como uma forma de intelectualizá-la, fugindo desse estigma.

seria facilmente corrigido pelo estudo das obras de Kardec (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007)⁷⁴.

É uma clara alusão ao desenvolvimento da mediunidade sem o devido estudo preparatório, o que, na visão reinante entre os espíritas, acontece nas terreiras de umbanda, onde não ocorre estudo teórico sobre o tema, como bem o demonstra Cavalcanti (1983, p. 79-93).

Nas terreiras de umbanda o processo de aprendizado dos médiuns é muito mais empírico do que teórico e acontece tendo por base a tradição oral e a prática ritualística, o que não é aceito pelos espíritas como sendo um estudo sério, capaz de fornecer as bases para o desenvolvimento da mediunidade. Essa visão fica clara quando os entrevistados e os doutrinadores expõem a sua opinião a respeito do tema.

Quando perguntados sobre a relação do espiritismo com a umbanda, vários deles levantaram a questão da mediunidade como sendo o elo entre esses dois sistemas de crença e o estudo como sendo o ponto de diferenciação entre os dois. Segundo eles, no espiritismo a mediunidade seria exercida com o devido estudo, enquanto que na umbanda não. É a opinião do Dr. Edi Nascente:

A mediunidade, por ser uma faculdade inerente ao ser humano, muitos a possuem independente de serem espíritas ou não. Cada um tem a liberdade de escolher a maneira de exercitar a sua mediunidade. Essas outras religiões que existem onde também há mediunidade têm a liberdade de também exercitar essa faculdade como acham que é correto. No entanto, nós, dentro do espiritismo, temos aquelas regras, aquelas orientações, aquelas instruções, que foram transmitidos por aqueles que conhecem mais do que nós. Então, no espiritismo você trabalha com mais organização, com mais qualificação, com mais segurança, do que outras práticas mediúnicas que são efeito de uma maneira empírica, ou seja, onde cada um faz da maneira como acha certo. Ocorre que nem sempre aquilo que a gente acha que é certo é o correto, já que somos espíritos ainda em evolução (EN).

O Sr. Milton Barum, afirmou não reconhecer a existência de uma hierarquia entre espiritismo e umbanda, apesar de salientar também a falta de estudo entre os umbandistas. Esse entrevistado destacou os rituais e oferendas da umbanda como sendo um outro diferenciador em relação ao espiritismo. Para ele, nesse sentido, a umbanda seria muito mais parecida com o catolicismo do que com o espiritismo. Contudo, em sua fala pode-se notar que existe uma visão hierarquizada em relação a esses sistemas de crença, em que a umbanda aparece como sendo uma espécie

⁷⁴ O Expositor "2" é contabilista, tem 76 anos e trabalha na SUIE há mais de trinta anos.

de crença mágica, enquanto o espiritismo figura como crença raciocinada, ancorada em uma investigação sistematizada da realidade:

Eu acho que não existe hierarquia nenhuma entre umbanda e espiritismo. As hierarquias são criadas pelo nosso orgulho e pela nossa vaidade. Ninguém é melhor do que ninguém. Todos estamos procurando os mesmos objetivos e os caminhos às vezes são diferentes, diversificados, mas eles chegaram no mesmo ponto. Em relação à umbanda não vejo nenhuma semelhança com o espiritismo, a não ser a questão da mediunidade. A umbanda é totalmente semelhante à Igreja Católica, ao catolicismo. Quando os escravos foram trazidos para cá, eles trouxeram também a sua religião que era o fetichismo. Como eles não podiam entrar na igreja, tinha que levar seus amos até a igreja e ficava do lado de fora, olhando toda aquela alegoria, todo o ritual, todo o trabalho que era feito. Daí eles criaram entre eles uma verdadeira simbiose, ou seja, mesclaram o que já sabiam com o que viam. É por isso que eles na umbanda tem batismo, sacramentos, rituais, cultos, santos, tudo que a Igreja Católica. Ou seja, esse ritualismo que igreja católica tem e nós não temos no espiritismo. Mas a umbanda é válida, se a Igreja Católica é válida e todas as religiões são válidas. Cada um naquilo que lhe agrada. Eu acho que pode até haver preconceito entre as pessoas, mas já não sinto isso e acho que se havia, já não é tão profundo quanto foi. A gente entende que o próprio Cristo nos ensinou que onde estiver o nosso tesouro aí estará também o nosso coração. Então se a pessoa gosta de uma coisa e é isso que lhe faz bem, ela deve continuar ali. Preconceito é bobagem e não deve existir. Não é coisa de espíritas (MB).

Os freqüentadores da Sociedade União também se referiram ao estudo como elemento importante no contexto da doutrina. Um dos freqüentadores que entrevistei (F1) é homem, tem 27 anos, é solteiro, tem ensino superior completo e trabalha como bancário no centro da cidade. Freqüenta as palestras públicas do centro espírita há três anos. Na sua opinião o estudo realizado na Sociedade União é o que atrai tanta gente:

Eu não faço o estudo sistematizado. Há tempos que venho ensaiando pra fazer, mas até agora não iniciei, porque sei que quando começar não vou parar mais e o compromisso é grande. Quando a gente começa a estudar a gente aprende mais e tem a obrigação de se reformar. O estudo leva à reforma íntima. Pelo menos é isso que eu tenho ouvido aqui todas as semanas, nas palestras que eu assisto. O que me atrai aqui é o estudo mais informal feito nessas palestras. Tenho aprendido bastante e já mudei muito minha maneira de ver o mundo. Antes eu era muito explosivo e agora não sou mais. [...] Acho que é por isso que o centro lota todo o dia: aqui a gente aprende a viver melhor e resolve muitas dúvidas. Por isso gosto tanto daqui e volto sempre (F1).

A segunda pessoa que entrevistei (F2) é mulher, 42 anos, ensino médio completo, dona de casa, casada e mãe de dois filhos adolescentes e está cursando o terceiro ano do estudo sistematizado, embora freqüente a sociedade há quase dez anos:

Faz tempo que eu venho aqui. Já faz uns dez anos que comecei. No início eu vinha porque me diziam que era bom, já que eu tinha muitos problemas em casa. Com o tempo fui gostando e aprendi muito aqui. [...] Resolvi então

entrar para o estudo e estou adorando. Minha vida é outra. A gente estudar os porquês da vida, das coisas, é fundamental para se viver melhor. Acho o estudo muito importante e vou até o fim e pretendo trabalhar na casa um dia, quando terminar o estudo (F2).

Portanto, o fato do estudo, entendido como uma formação continuada, ser visto como indispensável nas atividades espíritas é o que faz dele elemento determinante do *ethos* espírita, ao mesmo tempo em que figura como “fronteira simbólica” na relação da doutrina com outras religiões mediúnicas, através da associação com a categoria “mediunidade”, que também é exercida nesses outros meios religiosos.

No espiritismo uma das maiores preocupações que temos é com o exercício seguro da mediunidade e isso só pode ser conseguido com estudo sério (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

Onde não há estudo não se pode falar de espiritismo. Não existe doutrina espírita sem estudo (Diário de Campo. Expositor 3. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007)⁷⁵.

Em locais onde não ocorre estudo e onde a mediunidade é exercida sem esse cuidado, o campo é aberto para o misticismo, para o charlatanismo e a superstição, como ocorre em locais que conhecemos por aí (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

Trata-se de atribuir ao estudo uma espécie de “valor de referência”, a fim de criar o contraste através do qual se busca dar forma à “identidade espírita”, ao menos em uma de suas facetas. Trata-se “de uma identidade que surge por oposição, implicando, a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente” (OLIVEIRA, 1976, p. 36).

Não se trata de contraste ingênuo, como bem frisa o autor citado acima, mas apresenta propósitos conscientes na busca de determinados fins, na construção da “identidade social”, que por isso mesmo “é uma ideologia e uma forma de representação coletiva” (OLIVEIRA, 1976, p. 39).

Outro elemento que identifiquei como formador do “ser espírita”, ao qual também é atribuído um determinado “valor” na construção de sua identidade social, é a caridade.

De todas as sessões doutrinárias que assisti na Sociedade União e Instrução Espírita, sete versaram sobre questões intimamente associadas à prática da

⁷⁵ O Expositor “3” é profissional liberal aposentado, com ensino médio completo. Tem 69 anos e faz palestras na SUIE há mais de 15 anos.

caridade. Aliás, o próprio codificador salienta que a essência do espiritismo está na caridade, ao afirmar que fora dela não há salvação (KARDEC, 1995, p. 162).

Para que se possa compreender a importância da categoria caridade na formação do ser espírita é necessário que se entenda a concepção espírita acerca do homem, que é visto com um ser espiritual. Esse “ser” participa, pelo corpo, da natureza material do Universo e pelo espírito da sua natureza espiritual, em uma posição de caráter duplo. Assim, “todos os homens são irmãos em Deus, seres da mesma natureza, partes do mesmo todo” que “diferenciam-se, contudo, ao longo das sucessivas encarnações regidas pela evolução” (CAVALCANTI, 1983, p. 64).

Essa concepção estabelece um elo de solidariedade subjetiva entre os indivíduos. A evolução espiritual é vista como uma trajetória, onde o amor ao próximo é fundamental. Embora a trajetória evolutiva seja um plano “individual”, ela é necessariamente referida ao “outro”, na medida em que

Não existe evolução sem prática da caridade. E a caridade é amor ao próximo, é desapego. É auxiliar sem interessar a quem. Ninguém evolui sozinho. Nossa caminhada evolutiva acontece em função de nossas conquistas pessoais no convívio com os nossos semelhantes (Diário de Campo. Expositor 3. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

Na relação entre o “eu” e o “outro”, na ótica espírita, a caridade ocupa um lugar central. No sistema de valores morais erigido pelo espiritismo o elemento “caridade” impõe-se como o mais importante, demonstrando que esse sistema de valores está organizado de uma forma hierárquica (DUMONT, 1985, p. 246).

Se através do “estudo” busca-se definir um marco fronteiro por intermédio do estabelecimento de um determinado *status* em torno da intelectualização e através do exercício da “mediunidade”, em oposição a outros credos que se utilizam dela sem a referida análise sistemática, por meio da “caridade” procura-se definir o núcleo central do *ethos* espírita.

Quando abordei a questão da prática da caridade nas entrevistas, todos os depoentes salientaram a sua importância na prática espírita. No entanto, alertaram para o fato da caridade moral ser mais importante do que a caridade material:

Fora da caridade não há salvação, é o que nos ensina o espiritismo. Mas precisamos entender bem a caridade. Ela não é uma prática exterior. Caridade é muito mais sentir do que dar. E o ensaio para que nós possamos chegar a isso já começou através do atendimento material das necessidades alheias. Mas não é essa a função principal da doutrina em nós. A função principal é nós nos transformarmos para fazer o bem, é nós vivenciarmos as necessidades do outro. E aí ainda temos muito que caminhar, porque precisamos primeiro aprender a nos amarmos uns aos

outros. Estamos apenas começando a aprender e enquanto não aprendemos isso, a caridade ainda vai ficar no seu aspecto exterior, mas ela é muito importante para o nosso progresso (MB).

A caridade moral é mais importante do que a caridade material. Porque a caridade material, apesar de ter o seu devido valor, ela é mais fácil de ser praticada. Agora a moral não, ela depende do indivíduo ter uma moral também elevada, um certo conhecimento sobre os valores morais e estar disposto a fazer o bem. Por exemplo, muitas vezes, através de um diálogo nós podemos impedir que uma pessoa se suicide. A palavra, o perdão das ofensas, tudo isso é caridade. Olha que coisa extraordinária. Por isso a caridade moral é mais importante (UC).

É o exercício da caridade e a reflexão em torno dela, através do “livre-arbítrio”, que acaba por determinar a evolução espiritual de cada ser humano, segundo a concepção espírita.

Por isso mesmo, o discurso espírita nas reuniões doutrinárias que assisti fundamenta-se na necessidade de transferir ao público de freqüentadores a importância das práticas caridosas no meio social:

Caridade não é só dar o que está sobrando a quem não tem. Ela vai mais além. Ela tem que estar presente no convívio social, através da tolerância com os defeitos alheios, [através] da paciência, do amor no trato social (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

A sociedade jamais vai progredir e o mundo jamais vai melhorar se o homem não aprender e não passar a praticar a caridade (Diário de Campo. Expositora 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

A visão que os espíritas têm sobre a caridade está diretamente relacionada com a visão de mundo, de Universo, construído por essa religião. Como frisei acima, a concepção de indivíduo apresentada pela doutrina espírita tem como núcleo a essência espiritual, o que faz do homem um ser dual, que se expressa em dois quadrantes, o físico e o espiritual.

O Universo, por sua vez, é concebido como composto e dois planos básicos de existência: o mundo físico ou material, morada dos espíritos encarnados e o mundo espiritual, habitado pelos espíritos desencarnados. É uma dualidade que acaba por assumir uma feição tríade, haja vista que Deus é visto como criador e ordenador desses dois mundos. Ao mesmo tempo, a Divindade é entendida como o princípio e o fim de tudo, como a convergência para a unidade. O Universo é, portanto, para os espíritas, uma “estrutura aparentemente dualista”⁷⁶, onde as duas

⁷⁶ Sobre a discussão referente as estruturas aparentemente dualistas remeto para a obra de Claude Lévi-Strauss (1996).

partes se complementam e correspondem numa relação de “oposição hierárquica”⁷⁷, já que o próprio Kardec salienta essa associação e a primazia do mundo espiritual sobre o mundo físico (KARDEC, 1999, p. 72).

Segundo Maria Laura Cavalcanti (1983, p. 35), essa relação de complementaridade “se ordena segundo dois eixos, um diacrônico e outro sincrônico”.

O eixo diacrônico corresponde ao intercâmbio entre o mundo espiritual e o físico através do mecanismo da reencarnação. Por meio das vidas sucessivas, pelas quais o espírito busca a perfeição, ocorre a migração de um mundo para outro, pelo nascer/morrer constante. O nascimento simboliza a entrada de um espírito no mundo físico e a morte, vista como desencarnação, simboliza o retorno desse mesmo espírito para o mundo espiritual.

Já o eixo sincrônico nos remete à comunicação entre encarnados e desencarnados, através da mediunidade, que é vista como faculdade psíquica a ser desenvolvida pelo estudo, ao mesmo tempo em que é entendida como instrumento para a prática da caridade:

Mediunidade não é apenas uma faculdade psíquica que precisamos educar para o correto intercâmbio entre os encarnados e os espíritos. Ela é uma das mais preciosas ferramentas que nós temos para praticar a caridade e com isso evoluir, ajudando nossos irmãos [espirituais] sofredores. (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2006).

O médium é visto com alguém que pode ajudar os “espíritos não esclarecidos” a se libertarem de seus dilemas e que pode esclarecê-los sobre a sua situação no mundo espiritual:

O médium consciente de sua tarefa pode ajudar em muito os nossos irmãozinhos desencarnados que estão em sofrimento, ajudando a conscientizar sobre a sua condição de espíritos e isso também é caridade. Além disso, existe também a tarefa do passe, onde os médiuns também podem atuar, servindo de intermediários para os bons espíritos transmitirem aos pacientes bons fluidos (Diário de Campo. Expositor 2. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

É aqui que o “livre-arbítrio” aparece com ênfase na concepção espírita de pessoa e de Universo, neste caso relacionado com a prática da caridade.

Segundo Kardec todos os espíritos foram criados da mesma forma, ou seja, simples e ignorantes e evoluem através da reencarnação, devendo atingir a

⁷⁷ A respeito dessa discussão sobre oposição hierárquica remeto ao estudo de Louis Dumont (1992).

perfeição. A sua trajetória, no entanto, vai ocorrer de acordo com o esforço de cada um. Quem opta pela prática do bem evolui mais rápido (KARDEC, 1999, p. 304).

Apesar de todos estarem destinados à perfeição, o que nos remete a um determinismo implícito nesse conceito, o caminho que cada um vai trilhar é individual e depende do exercício do livre-arbítrio. Acelerar ou retardar a jornada é escolha individual e a caridade, inclusive através do exercício da mediunidade, é vista como um acelerador desse processo.

Há aí uma tensão entre “livre-arbítrio” e “determinismo” que perpassa os vários planos desse sistema religioso. O exercício do livre-arbítrio é visto como condição para o progresso espiritual e diferenciação dos espíritos, que podem escolher entre o bem e o mal. É, antes de tudo, uma condição para a reintegração do espírito à plenitude, a Deus, ao mesmo tempo em que figura como dispositivo onde se ancora a individualidade moral do espírito. De outro lado, o determinismo a que o espírito e seu livre-arbítrio estão submetidos é a manifestação mesma do divino. Com base em Dumont (1985), penso que esse contexto trata-se, portanto, de tensão e não de contradição, que, a meu ver, denota a afirmação da noção de indivíduo como valor, como sujeito, cuja existência é pensada como anterior ao social.

Os espíritos são vistos como iguais em sua origem e como tendo um destino também igual: a perfeição. São, portanto, parte de um todo a que pertencem e ao qual se reintegrarão por completo pela evolução espiritual. É por isso que afirmo acima que o dualismo no qual se estrutura a visão espírita de pessoa e de Universo acaba por se transformar, inicialmente, numa tripartição, que, por fim, tende a unidade, em Deus, a perfeição, sendo, portanto, uma estrutura aparentemente dualista.

De nada adianta termos livre-arbítrio se não o utilizamos para fazer o bem aos nossos semelhantes (Diário de Campo. Expositora 1. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007)⁷⁸.

É claro que estamos todos destinados à perfeição. Chegaremos lá mais cedo ou mais tarde. Mas podemos apressar o passo, se quisermos, pela prática do amor ao próximo (Diário de Campo. Expositora 1. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

Portanto, a noção espírita de pessoa e de mundo e da relação entre ambos está permeada pelos conceitos de “livre-arbítrio” e de “determinismo”, o que nos

⁷⁸ A Expositora “1” é professora aposentada, tem 72 anos e trabalha na SUIE há mais de trinta anos.

remete novamente à prática da “caridade” e do “estudo” como elementos constitutivos da identidade espírita:

Pelo estudo nós nos instruímos e evoluímos intelectualmente. Pela prática da caridade nos tornamos melhores e evoluímos moralmente. E a evolução, para ser completa, tem que ser nos dois níveis, o nível intelectual e o nível moral. Ninguém chega à perfeição sem ter evoluído em conhecimento e em bondade (Diário de Campo. Expositora 1. Sociedade União e Instrução Espírita. Pelotas, 2007).

Lígia Barum, uma das figuras de maior respeito no Movimento Espírita Pelotense, quando perguntada sobre o fundamental nos ensinamentos da doutrina espírita assim se expressou em relação ao livre arbítrio:

O fundamental eu acho que é a conscientização que tudo depende de nós. Nós temos que procurar o conhecimento e temos que colocar em prática este conhecimento, nos melhorando. Acho que a base de tudo somos nós mesmos, o estudo do espiritismo prova isso aí. Então depende da nossa força de vontade, da nossa compreensão de que devemos nos melhorar sempre, evoluindo sempre, com a rapidez que nós mesmos imprimimos ao nosso progresso e para progredirmos a prática da verdadeira caridade, a caridade moral, é fundamental (LB).

Nessa fala fica evidente a importância da caridade e do livre-arbítrio como elementos definidores das ações do espírita. A caridade, além de ser importante, é necessária ao progresso, mas tem de ser praticada não apenas porque é uma regra, mas sim porque o indivíduo esclarecido pelo estudo compreende que ser espírita depende disso.

Segundo Weber (1992) é preciso compreender o sentido da ação do indivíduo em sua profundidade. Entender um fenômeno social seria captar o conteúdo simbólico das ações que o configuram. Dessa forma, esse autor entende a ação como aquela cujo sentido atribuído pelo sujeito é referido ao comportamento do outro e que acaba por orientar o seu próprio comportamento. Portanto, não se trata de entender os aspectos exteriores das ações individuais ou coletivas, mas sim compreender o seu significado.

Assim sendo, quando praticam a caridade, seja através da assistência social, comum nos centros espíritas, conforme já foi referido no item 4.9 deste capítulo, seja através do exercício da mediunidade, visto como uma forma de ajudar o próximo, esteja ele encarnado ou desencarnado, os espíritas não estão apenas praticando um ato exterior, amparado em um preceito evangélico, em uma norma externa ao indivíduo. A prática da caridade aparece como algo muito mais profundo, na medida em que é um dos elementos definidores do próprio *ethos* espírita.

De acordo com os ensinamentos de Kardec, já discutidos aqui, a evolução do espírito é algo inexorável, que irá ocorrer mais cedo ou mais tarde. A forma como o espírito acelera ou retarda esse processo é que depende de seu livre arbítrio. Portanto, quando o espírita afirma, como Kardec, que “fora da caridade não há salvação” ele não está entendendo esta “salvação” da mesma forma que o católico ou protestante a entende.

Para os cristãos tradicionais a existência do inferno, relacionado com a perdição e do céu, relacionado com a salvação, é um fato instituído e inegável dentro de seu corpo doutrinário. Para o espírita, que não acredita nem no céu e nem no inferno, como lugares concretos no mundo do pós-morte, a salvação tem um sentido moral, representativo do próprio progresso espiritual.

Na questão 621 de o Livro dos Espíritos, Kardec (1999, p. 258) pergunta onde está escrita a lei de Deus e obtém como resposta a assertiva de que a lei divina está escrita na consciência de cada um. Portanto, para o espírita, fazer o bem significa, antes de tudo, estar bem consigo mesmo. Por isso a caridade assume uma importância definidora de suas ações e sua prática não está simplesmente alicerçada em um preceito exterior ao indivíduo. Ela é orientadora da visão espírita em relação à vida e à sociedade.

Neste sentido, quando indagados a respeito do que define o indivíduo como espírita, os entrevistados, de modo geral, afirmaram que as ações individuais voltadas para o bem são o grande definidor da prática espírita:

No espiritismo nós não temos rituais, cerimônias, cultos e práticas exteriores. Ser espírita não depende de nenhum tipo de prática exterior, a não ser a prática do bem. Ser espírita é ser um homem de bem, voltado para a prática da caridade, conforme ensinou Jesus (UC).

Lígia Barum destacou em sua entrevista um ponto de vista muito semelhante ao citado acima:

Eu acho que a maneira de ser e a maneira de pensar é o que caracteriza o espírita, embora a gente saiba que nem todos os espíritas agem de acordo com o que ensina o evangelho. Mas de qualquer maneira, se a gente tem uma convivência mais prolongada com os ensinamentos do espiritismo, acho que a transformação que a pessoa vai se proporcionando, principalmente no sentido moral, é o que acaba identificando o espírita. Agora, nem sempre a pessoa capta bem os ensinamentos da doutrina. O espiritismo entra ou não entra na pessoa. Às vezes o indivíduo entra para o espiritismo, mas o espiritismo não entra no indivíduo (LB).

Nessa fala fica evidente o que acabei de afirmar. Não basta que o indivíduo pertença à comunidade de espíritas para ser considerado espírita. Para ser identificado como tal pelos demais membros, ele tem de ter as suas ações orientadas pelos fundamentos da religião espírita.

É neste sentido que Chartier (2002, p. 73) afirma que a construção da identidade social é sempre o resultado “de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma”.

É evidente que os agentes sociais presentes no cotidiano que investiguei possuem toda uma teia oculta de relações no âmbito social, de modo que o ser espírita é apenas um dos aspectos da construção de suas identidades, já que o domínio religioso é apenas um dos domínios no qual se movem cotidianamente. Trata-se, todavia, de um domínio produtor de determinados tipos de *ethos* e visões de mundo (GEERTZ, 1978), um domínio no qual se forjam matrizes de leitura e de experiência do social que procurei aqui apontar, sem ter a pretensão, mesmo que de leve, de esgotar o assunto.

Minha intenção era entender melhor essas visões de mundo e o *ethos* referido, como forma de compreender a formação de uma identidade espírita em Pelotas.

No entanto, parecem ter ficado evidentes alguns dos elementos que são próprios da modernidade no discurso adotado na Sociedade União e Instrução Espírita e na literatura espírita que serve de base para a construção desse discurso, em especial as obras básicas de Allan Kardec e que fazem parte do processo de formação de um *ethos* espírita e da construção de sua identidade.

A visão espírita acerca do indivíduo, como sujeito que se move em um Universo dotado de leis próprias e que constrói a sua jornada individual com base em uma oposição entre livre arbítrio e determinismo, é um desses elementos que aparece com mais clareza nos discursos analisados.

Trata-se, no entanto, de uma noção própria a respeito do indivíduo, que é visto como pertencente a toda uma teia de relações, que determina, por sua vez, uma noção de solidariedade que é enfatizada pela doutrina espírita como indispensável para a realização não apenas do progresso individual, mas também do progresso coletivo, social.

Num momento em que o capitalismo apresenta-se em plena ascensão e em que os ganhos de capital e o próprio dinheiro são vistos como verdadeiros deuses, ditando toda uma ética social e de postura individual (SIMMEL, 1998), constituindo-se o individualismo em uma verdadeira ideologia mantenedora dos valores próprios da modernidade capitalista e utilitarista (DUMONT, 1985), o indivíduo, como é visto pelo espiritismo, tem na caridade um de seus valores principais e um dos elementos primordiais na construção de seu *ethos*, que, portanto, fundamenta-se em características próprias.

Trata-se, então, de uma noção de solidariedade que está implícita nos fundamentos doutrinários do espiritismo e que constitui, de modo central, a construção de uma identidade espírita. Daí ter concluído Maria Laura Cavalcanti (1983) que a construção do eu espírita diz respeito muito mais à pessoa moral do que propriamente ao indivíduo social, inserido no contexto capitalista.

A importância atribuída à caridade, categoria quase sempre presente no discurso espírita constituinte de sua identidade, nos remete, conforme afirmei acima, durante a análise do material colhido em campo, a um conjunto hierarquizado de valores, quando se trata de estudar os princípios constituintes da filosofia espírita (DUMONT, 1985, 246).

Se valores como a racionalidade, a experimentação e o indivíduo visto como sujeito universal, estão presentes no corpo doutrinário espírita, em harmonia com o contexto histórico da modernidade no qual essa doutrina foi forjada, tais elementos assumem características próprias no espiritismo, conforme tenho buscado demonstrar.

O exercício da racionalidade é incentivado através de um profundo estudo dos temas doutrinários, constituindo-se também em elemento determinante do *ethos* espírita. Conforme deixei claro acima, para aqueles que estão interessados em aprofundarem-se no conteúdo doutrinário, as casas espíritas oferecem um estudo sistematizado com duração de cinco anos para a formação de futuros trabalhadores em seus espaços, além de oferecerem constantes cursos de aperfeiçoamento, palestras com grandes expositores espíritas que percorrem o mundo com esse

objetivo⁷⁹ e seminários avançados oferecidos por institutos espíritas especializados em diversos temas⁸⁰.

O estudo, visto como uma formação continuada, desempenha então, a meu ver, um duplo papel no contexto de formação de uma identidade espírita. Através da utilização desta categoria os espíritas buscam demarcar, por contraste, a sua identidade em relação a outras religiões mediúnicas que não se utilizam do estudo teórico da mediunidade para fundamentarem a sua prática, como é o caso da umbanda, onde a prática mediúnica ocorre sem um estudo teórico prévio feito nos moldes preconizados por Allan Kardec⁸¹. Tal processo é, conforme mencionei acima, o que Roberto Cardoso de Oliveira chama de identidade contrastiva (OLIVEIRA, 1976). É, sem dúvida, uma tentativa de legitimação diante do senso comum que associa as práticas mediúnicas com práticas mágicas e primitivas (DAMAZIO, 1994, p. 79-100).

Em segundo lugar, busca-se a legitimação diante de recorrentes acusações de fraudes, misticismo e superstição, sofridas pelo espiritismo durante o seu processo de inserção social, como bem o demonstra Emerson Giumbelli (1997) quando estuda a conturbada relação do espiritismo com a ciência oficial, principalmente com a Medicina. O estudo evoca uma racionalidade através da qual se pretende comprovar a origem científica da doutrina e seu caráter moderno, desprovido de feições místicas e mágicas. É uma tentativa de colecionar capital simbólico (BOURDIEU, 2000) para angariar respeito social.

É de se notar também que a freqüência nas casas espíritas se faz por motivos diferentes daqueles que levam os fiéis a buscarem os templos religiosos. Enquanto que nas religiões cristãs, por exemplo, o fiel vai até o templo para participar de um culto, de um ritual e de orações conjuntas, o espírita vai até o centro espírita para ouvir uma palestra sobre um tema doutrinário qualquer. Não se trata da participação em uma atividade de culto e sim de uma atividade de estudo, o que reforça, segundo

⁷⁹ Exemplo disso é o palestrante Divaldo Pereira Franco, que já percorreu 56 países, tendo realizado mais de onze mil palestras e conferências sobre espiritismo, algumas delas em importantes universidades da Europa e EUA e mesmo na ONU. Fonte: <<https://www.mansaodocaminho.org.br>>. Última consulta em 9 de março de 2008.

⁸⁰ Exemplo de institutos desta natureza são as Associações de Magistrados Espíritas e as Associações de Médicos Espíritas, que têm promovido seminários em vários estados brasileiros e até mesmo no exterior. Fonte: <<http://www.feb.org.br>>. Última consulta em 9 de março de 2008.

⁸¹ Aqui é importante salientar que foi Allan Kardec quem primeiro definiu as questões relativas à mediunidade. Assim sendo, os espíritas somente admitem a sua visão sobre o tema e qualquer prática que destoe do Livro dos Médiuns não é bem vista. Daí a dificuldade dos espíritas aceitarem as práticas empíricas umbandistas como sendo um estudo sério sobre mediunidade. Trata-se, portanto, de um juízo de valor.

Maria Laura Cavalcanti (1983), a importância do ato de estudar e o exercício da racionalidade na construção de uma identidade espírita.

Daí pesquisas como os Censos do IBGE terem demonstrado que os espíritas, na sua maioria, são pessoas que possuem uma maior escolaridade do que aqueles que pertencem a outras religiões⁸².

Esse dado até mesmo pode ser notado entre os informantes que observei durante a pesquisa de campo. Dentre eles, quase todos tinham curso superior e os demais, ensino médio completo ou cursos técnicos.

Portanto, concluo que o processo de construção de uma identidade espírita, levado a efeito dentro da conjuntura da modernidade, se aperfeiçoa segundo preceitos ditados por valores que flutuam entre os universos da religião e da ciência, numa clara tentativa de superar uma dicotomia traçada pelo próprio pensamento moderno, que separa esses dois modos de entender a realidade: a ciência e a religião (STOLL, 2003, p. 32-35).

Ao apresentar o espiritismo como sendo uma ciência de observação e uma filosofia de conseqüências religiosas, e ao centralizar a construção da sua interpretação de pessoa humana no aspecto moral do indivíduo, enquanto sujeito preso a uma teia de relações culturais, conforme a imaginada por Geertz (1978), mas portador de um livre-arbítrio, Kardec tenta conciliar a fé com a razão, inserindo o espiritismo no contexto da modernidade. Com isso, ao mesmo tempo ele busca superar a polarização entre o pensamento científico e o pensamento religioso, numa clara tentativa de legitimar a doutrina espírita em um espaço social e num momento histórico de extrema valorização dos ideais cientificistas.

⁸² Dados do censo do IBGE de 2000, disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Último acesso em 9 de março de 2008.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelotas tem quase o dobro do número de centros espíritas de Porto Alegre, apesar de ter $\frac{1}{4}$ da população da capital⁸³. Além disso, o número de pessoas que se diz espírita na cidade é mais de três vezes maior que a média do Estado.

Embora os dados do censo em relação à religião sejam questionáveis, já que refletem um intrincado problema de identidade, os números relativos ao espiritismo em Pelotas impressionam quem sobre eles se debruça.

Como deixei claro nos objetivos expostos no capítulo I, não era minha intenção comprovar se, de fato, Pelotas tem um número maior de espíritas que outras localidades do Rio Grande do Sul. Busquei sim compreender o que levou um contingente tão expressivo de pessoas a se identificar de modo tão intenso com uma religião importada da França na segunda metade do século XIX, expondo publicamente essa sua identidade.

Segundo os mesmos dados do censo de 2000, existem certas cidades do Estado em que 100% da população se disse católica, apesar de haver nessas cidades templos protestantes e centros espíritas⁸⁴.

Portanto, com base nesses dados apresentados, é possível perceber que em alguns lugares os seguidores de Allan Kardec têm muito mais facilidade de assumir a sua identidade de espíritas do que em outros. Pelotas é justamente um desses lugares e para explicar esse fato formulei e defendi ao longo desta dissertação uma série de hipóteses.

⁸³ Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://www.fergs.org.br>>. Último acesso em 23 de março de 2008.

⁸⁴ Fonte: FGV: Retrato das religiões no Brasil. Disponível em: <<http://www.fgv.org.br>>. Acessado em 23/03/2008.

De acordo com os escritos de Alberto Coelho da Cunha o espiritismo chegou cedo a Pelotas, apenas vinte anos depois de sua codificação na França e numa época em que o seu estudo era muito difundido entre a elite intelectual européia.

A estruturação da sociedade pelotense, marcada por um acelerado progresso econômico e cultural, foi decisiva para que a doutrina formulada por Kardec tivesse aceitação. O espiritismo apresentava-se então como uma religião racional e como uma filosofia concebida sobre bases pretensamente científicas, bem ao gosto dos padrões europeus, nos quais os cidadãos pelotenses buscavam espelhar-se.

A política positivista desenvolvida pelo Partido Republicano no RS e particularmente em Pelotas, permitiu que houvesse uma maior tolerância ao espiritismo, visto como uma religião, bem como às suas práticas de cura através do receituário homeopático e do magnetismo.

A presença atuante da maçonaria na sociedade pelotense desde a década de 1840 forneceu uma espécie de substrato cultural para que o espiritismo pudesse penetrar e se desenvolver entre a elite local, isso graças à proximidade doutrinária entre esses dois sistemas de valores. A luta em torno da defesa de uma sociedade laica e de uma educação voltada para a construção do livre arbítrio uniu maçons e espíritas, permitindo que ocorresse o intercâmbio entre os dois grupos.

Em Pelotas cedo o ideal de unificação tomou corpo entre os espíritas. Enquanto no restante do Estado o que se notava eram atitudes isoladas e a fundação de grupos familiares de estudo do espiritismo, na “Princesa do Sul” já se falava de unificação, concretizada na fusão de seis grupos então existentes que deram origem à Sociedade União em 1901.

Conforme procurei demonstrar, no imaginário espírita a fundação dessa entidade estava referendada pelo “alto”, já que teria sido inspirada pelos espíritos. Note-se que a própria Federação Espírita do RS (FERGS), só foi surgir vinte anos depois, em 1921.

Esse mesmo ideal unificador esteve presente por ocasião da fundação da Liga Espírita Pelotense em 1946, órgão que imediatamente submeteu-se à FERGS, antecipando-se dois anos ao Pacto Áureo, assinado somente em 1948 e que deu corpo definitivo ao Movimento Espírita Brasileiro.

Por outro lado, os espíritas desenvolveram ações sociais importantes, que contribuíram para que a doutrina se solidificasse e pudesse penetrar com segurança

entre todas as camadas sociais, sobretudo entre os mais humildes, ganhando respeitabilidade.

É assim que os espíritas pelotenses estiveram e ainda estão presentes na imprensa, na assistência social, na educação e na saúde pública, ocupando um espaço que lhes permite projetar os valores que lhe são próprios, impondo respeito e arregimentando adeptos nas mais variadas classes sociais.

Procurei demonstrar que através da prática da caridade, da mediunidade, do exercício do livre arbítrio e do estudo constante, a identidade espírita forjou-se, determinando uma conduta que é própria dos espíritas no meio social, em que os valores morais contidos nos postulados da doutrina são o fundamento de suas ações.

Hoje, identificar-se com o espiritismo na cidade de Pelotas é identificar-se com um movimento forte, atuante, dinâmico, que está presente em várias frentes e com uma doutrina assinalada por valores éticos e morais bem conceituados na sociedade.

A identidade desses adeptos é fortemente marcada por elementos que são reforçados no convívio com o grupo, como o próprio estudo, o exercício da mediunidade e do livre-arbítrio e a crença na reencarnação. O seu *ethos* é determinado por esse conjunto de práticas que se fundamentam na crença em comum em torno dos princípios doutrinários que o espiritismo divulga.

Sendo assim, é natural que em Pelotas, cidade que tem um movimento espírita tão amplo e bem estruturado no tempo e no espaço, as pessoas sintam-se à vontade para confessar publicamente a sua adesão ao espiritismo.

Ser espírita em uma cidade com tão grande número de centros espíritas, em que a doutrina está presente em tantas frentes de trabalho social e educativo e onde há um movimento coeso, organizado em torno de uma instituição como a LEP, é assumir uma condição sócio-cultural definidora de um certo *status*.

Se na passagem do século XIX para o século XX os espíritas pelotenses procuravam disfarçar a sua condição, a fim de escaparem dos sarcasmos, como bem explica Alberto Coelho da Cunha, hoje eles encontram uma facilidade muito maior de apresentar-se, inclusive diante do censo, numa clara demonstração de que em Pelotas o movimento espírita está legitimado no cenário social e cultural.

6 FONTES

6.1 Acervo pessoal do autor

A) Entrevistas

- Arlete de Freitas Wenzel. Diretora da Escola Ulina Bento Lopes. Entrevista concedida na sede da Escola no dia 13 de março de 2008.
- Edi Ribeiro Nascente. Diretor do Departamento Doutrinário da SUIE. Entrevista concedida em seu consultório médico no dia 28 de fevereiro de 2008.
- Eva Bender. Presidente da LEP. Entrevista concedida na sede da LEP no dia 28 de fevereiro de 2008.
- Ieda Froimtchuk Scaletzky. Presidente da Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição. Entrevista concedida na sede da Sociedade no dia 6 de março de 2008.
- Informante "1". Freqüentador da SUIE. Entrevista concedida na sede da SUIE no dia 19 de fevereiro de 2008.
- Informante "2". Freqüentador da SUIE. Entrevista concedida na sede da SUIE no dia 19 de fevereiro de 2008.
- Lígia Barum. Ex-Presidente da LEP. Entrevista concedida na sede da LEP no dia 21 de fevereiro de 2008.
- Milton Barum. Ex-Presidente da LEP. Entrevista concedida na sede da LEP no dia 21 de fevereiro de 2008.
- Nelson Medeiros. Presidente do HEP. Entrevista concedida na sede da LEP no dia 28 de fevereiro de 2008.
- Olga Inês Vieira da Cunha. Secretária da Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição. Entrevista concedida em 6 de março de 2008.

- Ubirajara Costa. Ex-Presidente da LEP. Entrevista concedida em sua residência no dia 26 de fevereiro de 2008.

B) Jornais e Revistas

- Jornal *Zero Hora* (2004-2008).
- Revista *O Reformador* (1990-2008).

6.2 Acervo das sociedades espíritas de Pelotas

A) Livros de Atas

- Centro Espírita Jesus.
- Hospital Espírita de Pelotas.
- Sociedade Espírita Bezerra de Menezes.
- Sociedade União e Instrução Espírita.

B) Publicações

- Revista do Centenário. Publicação da SUIE por ocasião do seu aniversário de 100 anos. Pelotas, 2001.

6.2 Biblioteca da Faculdade de Direito da UFPel

- Código Penal de 1890. Decreto de 11 de outubro de 1890. Imprensa Nacional.

6.3 Museu da Biblioteca Pública Pelotense

A) Escritos de Alberto Coelho da Cunha

- Seita Espírita. Pasta 18.

B) Jornais

- Jornal *Diário Popular* (1890-1930).
- Jornal *A Opinião Pública* (1896-1930).

6.4 Núcleo de Documentação Histórica da UFPel

- Memórias Inéditas de João Simões Lopes, redigidas em 1931.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. **Religião em Confronto: o Espiritismo em Três Rios (1922-1939)**. Dissertação de Mestrado em História, UNICAMP, Campinas, 2000.

AMARAL, Giana Lange do. **O Gymnasio Pelotense e a Maçonaria: uma face da História da Educação em Pelotas**. Pelotas: UFPel/Seiva Publicações, 1999.

AMORIM, Deolindo. **O espiritismo e as doutrinas espiritualistas**. São Paulo: Livraria Chignone, 1949.

ANJOS, Marcos Hallal dos. **Estrangeiros e Modernização: a cidade de Pelotas no último quartel do século XIX**. Pelotas: UFPel, 2000.

ARIÈS, Philippe. A História das Mentalidades. IN: LE GOFF, Jacques (org). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 153-176.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et atualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: J. C. Lattès, 1990.

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e sombras: A ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)**. Campinas: Editora Unicamp, Centro de Memória-Unicamp, 1999.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BECKER, S. Howard. **Método de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BÍBLIA TRUDUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

BLAVATSKY, Helena. **A Doutrina Oculta**. São Paulo: Hemus, 1977.

BOFF, Angélica Bersch. **Espiritismo, alienismo e medicina: ciência ou fé?** Os saberes publicados na imprensa gaúcha da década de 1920. Dissertação de Mestrado em História, UFRGS, Porto Alegre, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **O poder simbólico**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BURGUIÈRE, André. A Antropologia Histórica. IN: LE GOFF, Jacques (org). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 125- 151.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (org.). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CALDAS, Pedro Henrique. **Zeca Netto e a conquista de Pelotas**. Pelotas: Semeador, 1993.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo. O Espiritismo e os Poderes Públicos: da Ilegalidade para a Religião da "Pátria do Evangelho". Resenhas: GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18/1, p. 1997.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente**. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. **O Tao da Física: Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo: Cultrix, 1993.

CARVALHO, José Jorge de. Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, n. 8, p. 53-71, jun 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHAMPION, Françoise. **Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(2), p. 25-43, 2001.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa. Difel, 1990.

_____. **A ordem dos livros**. Brasília: UnB, 1994.

_____. **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

_____. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1998.

CLARET, Martin. **O Pensamento vivo de Darwin**. São Paulo: Martin Claret, 1986.

COLUSSI, Eliane Lucia. **A maçonaria gaúcha no século XIX**. Passo Fundo: UPF, 1998.

CORREA, Mônica Cristina. Um francês na terra dos carijós. **História Viva**. São Paulo, ano V, n. 52, p. 66-71, fev. 2008.

COSTA, Flamarion Laba da. **Demônios e anjos** (o embate entre espíritas e católicos na República Brasileira até a década de 60 do século XX). Tese de Doutorado, UFPR, Ponta Grossa, 2001.

CREMA, Roberto. Além das disciplinas: reflexões sobre transdisciplinaridade geral. In: WEIL, Pierre.; D'AMBROSIO, Ubiratan.; CREMA, Roberto. (orgs.). **Rumo à Transdisciplinaridade**: sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993.

CROOKES, William. **Fatos Espíritas**. Rio de Janeiro: FEB, 1991.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DAMAZIO, Sylvia F. **Da elite ao povo**: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **A Transdisciplinaridade como acesso a uma história holística**. In: WEIL, P.; D'AMBROSIO, U.; CREMA, R. (orgs.). **Rumo à Transdisciplinaridade**: sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993.

_____. **Transdisciplinaridade**. São Paulo: Palas Atena, 1997.

DARNTON, Robert. **O Lado oculto da Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELANNE, Gabriel. **O Espiritismo Perante a Ciência**. Rio de Janeiro: FEB, 1995.

DENIS, Léon. **Socialismo e Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1987.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e Construção do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. **Introdução à Metodologia da Ciência**. São Paulo: Atlas, 1994.

_____. **Metodologia Científica em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

DESLANDES, Suely Ferreira. A construção do projeto de pesquisa. In: MINAYO, Cecília de Souza (org). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. São Paulo: Vozes, 1992, p. 31-50.

DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. Trad. Júlio Abreu Filho. São Paulo: Editora Pensamento, 1998.

DOMONT, Louis. **O Individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco: 1985.

_____. **Homo Hierarchicus**. São Paulo: EDUSP, 1992.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ENDERLE, Lauro. **História do Espiritismo em Pelotas (1877 – 1984)**. Porto Alegre: AGE, 1984.

EU, Conde D'. Viagem **Militar ao Rio Grande do Sul**. São Paulo: Itatiaia, 1981.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2001.

FERREIRA, Juliana Mesquita Hidalgo. **Estudando o invisível: William Crookes e a nova força**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2004.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FLORES, Moacir. **Revolução Farroupilha**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

- FRANCO, Sérgio. **Júlio de Castilhos e sua época**. Porto Alegre: UFRGS, 1996.
- FREYRE, Gilberto. **Assombrações no Recife Velho**. Rio de Janeiro: J. Olympio/INL, 1974.
- _____. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- GEERTZ, Chifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.
- GILL, Lorena Almeida. **Um Mal de Século: tuberculose, tuberculosos e políticas de saúde em Pelotas (RS), 1890 – 1930**. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUCRS, 2004.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- _____. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. *Rev. Antropol.*, vol. 40, n° 2, p.31-82, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOBSBAWM, Eric J. **A Era do capital**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. **Nações e nacionalismo: desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1992.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ISAIA, Artur Cesar. O Espiritismo diante da idéia republicana no Brasil. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, vol. 15, n° 10, p. 1541-1552, 2005.
- KEPLAN, D.; MANNERS, R.A. **Teoria da cultura**. São Paulo; Zahar, 1981.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Petit, 1999.
- _____. **O que é o espiritismo: noções elementares do mundo invisível pelas manifestações dos espíritos**. São Paulo: LAKE, 1998 [1859].

- _____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Araras: IDE, 260ª edição, 2000.
- _____. **A Gênese: Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo**. São Paulo: LAKE, 1999 [1868].
- KLOPPENBURG, Boaventura. **O espiritismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1960.
- LAPONI, José. **Hipnotismo e Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1998.
- LAHR, C. **Manual de filosofia**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1968.
- LANTIER, Jacques. **O espiritismo**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LÉVI-SATRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. **L'identité**. Paris: Puf, 1997.
- LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- _____. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2000.
- LOMBAERDE, Júlio Maria. **Os Segredos do Espiritismo**. Desvendados e explicados. Estudo popular e científico sobre as origens, os princípios, as práticas e as fraudes espíritas. Petrópolis: Vozes, 1938.
- LONER, Beatriz Ana. **Construção de Classe**. Operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930). Pelotas: UFPel, 2001.
- LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 15-26.
- MACHADO, Ubiratan Paulo. **Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Antares, 1983.

MAGALHÃES, Mário Osório. **Opulência e Cultura na Província de São Pedro do Rio grande do Sul**: um estudo sobre a História de Pelotas (1860-1890). Pelotas: Ed. UFPel: Co-edição Livraria Mundial, 1993.

_____. **Pelotas Século XIX**. Pelotas: Editora Livraria Mundial, 1994.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MINAYO, Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. São Paulo: Vozes, 1992.

MAUCH, Cláudia. **Ordem pública e moralidade**: imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890. Santa Cruz do Sul: EDUNISC/ANPUH-RS, 2004.

MORAES, Maria Cândida. **O Paradigma Educacional Emergente**. 6 ed. Campinas: Papirus, 2000.

MORIN, Edgar. Epistemologia da complexidade. In: D.F. Schnitman (org). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Cecília de Souza (org). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. São Paulo: Vozes, 1992, p. 51-66.

NISBET, Robert. **A história da idéia de progresso**. Brasília: INL/UNB, 1985.

OLIVEIRA, Robeto Cardoso. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo : Livraria Pioneira Editora, 1972.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

O REFORMADOR. Federação Espírita Brasileira. Ano 124. nº. 2123, fevereiro de 2006.

ORTIZ, Renato (org.). **Bourdieu**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. nº 39. São Paulo: Ática, 1983.

OSÓRIO, Fernando. **A Cidade de Pelotas**. Pelotas: Ed. Armazém Literário, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. (org.) et al. **História Cultural**: experiências de pesquisa. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

_____. **Entre práticas e representações:** a cidade do possível e a cidade do desejo. IN: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz; PECHMAN, Robert (org.). *Cidade, povo e nação: gênese do urbanismo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

_____. Em Busca de uma outra História: Imaginando o Imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 15, n° 29, p. 9-27, 1995.

PINTO, Céli. Positivismo: um projeto político alternativo (1889-1930). Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RIO, João [Paulo Barreto]. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1951.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um Discurso sobre as Ciências**. Porto: Afrontamento, 1999.

_____. **A Crítica da Razão Indolente:** contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Eliane Moura. **Vida e morte:** o homem no labirinto da eternidade. Tese de Doutorado em História, UNICAMP, Campinas, 1993.

SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo:** história e poder (1938-1949). Londrina: Eduel, 2005.

SILVA NETO, Francisco L. Pereira da. **A caminho da luz:** estudo sobre espiritismo e modernidade em Cascavel, oeste do Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1995.

SILVA, Raquel Marta da; MACHADO, Maria Clara Tomaz. O jeito católico de ser espírita nas terras brasílicas. **História e Perspectivas**, n°. 31. UFU, julho/dezembro 2004.

SILVEIRA, Gláucia Regina. Fronteiras etéreas: A arte de curar, o espiritualismo, suas correntes e contracorrentes. **História Social**, Campinas – SP, n° 7, p. 67-83, 2000.

SIMMEL, Georg. **O indivíduo e a liberdade**. In : Jessé Souza e B. Oëlze, orgs. Simmel e a Modernidade. Brasília, Editora UNB, 1998, pp. 109 a 117.

_____. **O dinheiro na cultura moderna**. In : Jessé Souza e B. Oëlze, orgs. Simmel e a Modernidade. Brasília, Editora UNB, 1998, pp. 23 a 40.

SOUTO MAIOR, Marcel. **As vidas de Chico Xavier**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Curitiba: Ediora Orion, 2003.

THIAGO, Lauro, S. **Homeopatia e Espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1991.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRINDADE, Hélijo (org.). **O positivismo: teoria e prática**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.

VADICO, Luiz Antonio. **Um Precursor Brasileiro do Espiritismo?** *Boletim do Centro de Memória da UNICAMP*. Campinas vol.6, n°11, jan./jun. 1994.

VARELLA, Flávia. À Nossa Moda. **Veja**, São Paulo, ano 33, n. 1659, p. 78-82, jul. 2000.

WANTUIL, Zêus. **Grandes espíritas do Brasil**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1976.

_____. **As Mesas Girantes e o Espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1978.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense - 1889/1928**. Santa Maria: Ed. Da UFSM; Bauru: EDUSC - Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad:** Esbozo de Sociologia Comprensiva. Buenos Aires; Fundo de Cultura Económica, 1992.

WEIL, Pierre. **Axiomática transdisciplinar para um novo paradigma holístico.** In: WEIL, P.; D'AMBROSIO, U.; CREMA, R. (orgs.). **Rumo à Transdisciplinaridade:** sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993.

WEIL, Pierre.; D'AMBROSIO, Ubiratan.; CREMA, Roberto. (orgs.). **Rumo à Transdisciplinaridade:** sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993.

8 ANEXOS

8.1 Roteiro da entrevista

Nome:

Idade:

Filhos, idade:

Qual era a tua religião de origem (religião da família)?

Quando se tornou espírita? Teus filhos e parentes seguem a religião?

O que o (a) levou ao espiritismo? Teve algum motivo especial para isso?

Por que escolheu a Sociedade União? O que sabe da história desta instituição?

Antes de freqüentar a Sociedade União esteve em algum outro centro? Como era?

Quais as diferenças de ações?

O que entende ser fundamental nos ensinamentos espíritas?

Acha importante o estudo da doutrina? Fez algum curso de formação para seguir a teoria?

Quando são promovidas palestras e debates na cidade sobre o espiritismo, costuma freqüentá-los?

Qual a tua opinião sobre o fato de Pelotas ter um número tão grande de espíritas?

Já tinha conhecimento disso? O que teria originado isso?

Qual o papel da Sociedade União no contexto do Movimento Espírita Pelotense?

Em tua opinião qual a importância do papel desempenhado pela Liga Espírita Pelotense?

Como vê o Movimento Espírita Pelotense?

Conhece a história desse movimento?

Para ti qual é o sentido de ser espírita?

Se não fosse espírita, teria preferência por alguma outra religião?

Entre os trabalhos que são realizados no centro espírita, qual o que considera mais importante?

Acha relevante o papel de caridade exercido por alguns centros espíritas?

Quanto do teu tempo diário/semanal o envolvimento com o espiritismo absorve?

Desempenha alguma função específica no centro espírita?

Na tua opinião, o que identifica os espíritas?

Qual a tua visão sobre o papel da mediunidade no contexto da doutrina espírita?

O que acha do relacionamento da doutrina espírita com outras religiões mediúnicas, como a umbanda? Vê alguma semelhança/diferença? Na tua visão existe alguma hierarquia (melhor/pior – mais desenvolvida/menos desenvolvida) entre estes dois sistemas de crença?

Acha que existe preconceito recíproco entre as pessoas que freqüentam centros espíritas e terreiras de umbanda?

Acha importante a opinião da ciência a respeito de temas relacionados ao homem e ao Universo, ou imagina que somente os ensinamentos espíritas são suficientes? Na tua opinião, como é o relacionamento do espiritismo com a ciência?

Na tua opinião, qual é o relação do espiritismo com as religiões cristãs?

Vê o espiritismo efetivamente como uma religião?

Qual o relacionamento do espiritismo com a maçonaria na tua opinião? Acha esses dois sistemas compatíveis? Conhece espíritas que sejam maçons?