



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Adriana Gomes

Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)

Rio de Janeiro

2013

Adriana Gomes

Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: História Política.

Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

G633 Gomes, Adriana
Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909) / Adriana Gomes. – 2013.
153 f.

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Espiritismo – História – Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 2. Religião e política - Teses. I. Ferreira Neto, Edgard Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 133.7(815.3)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Adriana Gomes

Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em: 26 de fevereiro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^a.Dra. Tânia Maria Bessone da Cruz Ferreira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Artur César Isaia
Universidade Federal de Santa Catarina

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

A Deus, pela oportunidade oferecida para que eu pudesse retornar aos estudos depois de anos dedicados exclusivamente ao magistério; aos meus pais, que mesmo ausentes estão presentes na minha vida; e ao meu marido, pelo companheirismo e compreensão na produção do trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Edgard Leite Ferreira Neto – meu orientador, conselheiro, parceiro e, sobretudo, amigo nessa jornada acadêmica.

Aos professores que ministraram as aulas no curso de mestrado, que tanto contribuíram na produção da pesquisa – Prof^a Dr^a Maria Emília Prado, Prof^a Dr^a Lúcia Bastos Pereira das Neves, Prof^a Dr^a Tânia Maria Bessone, Prof^a Dr^a Érica Sarmiento e Prof^a Dr^a Syrléa Marques.

À amiga que tanto me estimulou ao ingresso no mestrado – Márcia Luiza Figueiredo Machado.

Aos companheiros de trabalho do Colégio Estadual Hilton Gama – Em especial, aos amigos, Arlindo Alves Pereira Filho, Alcione Pessoa, Giselli Avíncula, Jorge Luiz Peçanha, Mariangela Santana das Neves, Marta Rocha, Rosane Aparecida, Odila Reis e Antônio Cota.

E aos queridos companheiros de mestrado que tanto me incentivaram nas aulas com as suas reflexões críticas e apoio nos momentos de inquietudes – Felipe Rabelo Couto, Nelson Marques, Verônica Dalcanal, Alex Vasconcelos, Priscila Henriques, Claudia Barbosa, Beatriz Momesso, Paulo Debom e tantos outros...

RESUMO

GOMES, Adriana. *Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)*. 2013. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A presente dissertação aborda a inserção do espiritismo de Allan Kardec no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, a partir da concepção amalgamadora e de circularidade do universo religioso do brasileiro em conciliação com as ideias da modernidade europeia. Nesse bojo, com o advento da Proclamação da República e a secularização do Estado, práticas espíritas foram criminalizadas através do Código Penal de 1890 e reafirmadas no Regulamento Sanitário de 1904, em favor da saúde pública. As propostas centrais da dissertação são a construção das especificidades do espiritismo no Brasil diferenciando-o da origem francesa pela ênfase na vertente religiosa da Doutrina Espírita e a sua legitimação, sob o vislumbre de sair do caso de desordem pública, forjada nas argumentações de liberdade de culto e de consciência salvaguardadas na Constituição de 1891. Para tanto, foram analisados os discursos dos periódicos *Echo D'Além Túmulo*, que circulou na Bahia, *O Apóstolo*, o *Jornal do Commercio* e o *Reformador*, que circularam na capital federal, além de processos criminais que envolveram espíritas, também, na cidade do Rio de Janeiro.

Palavras-Chaves: Espiritismo. Secularização. Criminalização.

ABSTRACT

This dissertation addresses the inclusion of Allan Kardec's Spiritism in Brazil, especially in Rio de Janeiro, from conception syncretism and circularity of the Brazilian religious universe in conciliation with the ideas of European modernity. In 1889, with the advent of the Proclamation of the Republic and the secularization of the state, spiritualistic practices were criminalized by the Penal Code of 1890 and reaffirmed at the Health Regulations, 1904, in favor of public health. The central thesis proposals are the construction of the specifics of spiritualism in Brazil differentiating the origin of the French emphasis on the religious aspect of Spiritism and its legitimacy under the glimpse out of the case of public disorder, forged in the arguments of freedom of worship and conscience safeguarded in the Constitution of 1891. Therefore, we analyzed the speeches of journals *Echo D' Além Túmulo*, which circulated in Bahia, *O Apóstolo*, *o Jornal do Commercio* and the *Reformador*, which circulated in the federal capital, in addition to criminal charges involving spiritualists also in the city of Rio de Janeiro.

Keywords: Spiritualism. Secularization. Criminalization.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Mortalidade pelas principais moléstias transmissíveis – Rio de Janeiro (DF), 1886-1910	71
Quadro 2 – Quadro de réus envolvidos nos artigos 156, 157 e 158 (1891-1901)	103

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A MODERNIDADE DA “SCIENCIA E O ESPIRITISMO	16
1.1	Breve panorama de pensamentos que influenciaram a Doutrina Espírita	16
1.2	O imaginário místico e amalgamador do brasileiro e a exegese científica do espiritismo francês	22
1.3	A “civilidade” do Rio de Janeiro e o espiritismo	30
2	A MODERNIDADE E A SECULARIZAÇÃO	46
2.1	O “desencantamento do mundo” e os processos de secularização	46
2.2	As especificidades da secularização do Brasil	53
2.3	Na secularização republicana, a criminalização do espiritismo em nome da saúde pública	61
3	O ESPIRITISMO ENTRE A FÉ E A JUSTIÇA BRASILEIRA	78
3.1	As discussões sobre a criminalização do espiritismo	78
3.2	A fé cega e a miopia do Estado Republicano – o espiritismo nos tribunais	94
3.3	“A consciência é um pensamento íntimo”: a atuação do <i>Reformador</i> e da Federação Espírita Brasileira na defesa do espiritismo	104
3.4	Da invasão à proteção: o processo criminal de Vicente da Cunha Avellar e o <i>habeas corpus</i> preventivo de Francisco Nogueira da Silva	117
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
	REFERÊNCIAS	134
	FONTES HISTÓRICAS	139
	ANEXO A: Código Penal Republicano de 1890 (Capítulo II – Dos crimes contra a liberdade pessoal e Capítulo III – Dos crimes contra o livre exercício dos cultos)	141
	ANEXO B: Decreto 5.224	143
	ANEXO C: Código Penal de 1940 – Exercício Ilegal da Medicina, Arte Dentária ou Farmacêutica	153

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo para a elaboração da presente dissertação é o espiritismo, cuja expressão foi criada por Allan Kardec, em 1857, no advento do primeiro livro do Pentateuco kardequiano - o *Livro dos Espíritos*. Kardec denominou de doutrina espírita ou espiritismo para as relações do mundo material com os espíritos ou seres do mundo invisível, assim como, também denominou que os adeptos do espiritismo seriam intitulados espíritas ou espiritistas (KARDEC, 2007, p. 15-63).

O espiritismo na acepção de uma ciência com um discurso filosófico de consequências morais e religiosas adentrou no Brasil no início da segunda metade do século XIX com expressividade na Bahia. A partir dos anos de 1870, suas ideias tomaram impulso no Rio de Janeiro com todas as suas características intrínsecas, porém com relevância para o aspecto religioso, que se tornou a base para a sua consolidação no país, sobretudo no advento da criminalização de práticas espíritas no Código Penal de 1890, que foram reafirmadas no Regulamento Sanitário de 1904.

O advento do espiritismo no Rio de Janeiro, os seus debates internos, a confrontação com a Igreja Católica, médicos, juristas e o Estado laico brasileiro, mereceram ser analisados à luz da História. Afinal, esses acontecimentos foram decorrentes de mudanças históricas do século XIX: a busca pela modernidade e a valorização da cientificidade, em contraposição à religião; a necessidade de unir a fé com a razão; a ineficácia da Igreja Católica em responder aos anseios da sociedade urbana; o processo de transição que o Brasil atravessava para uma sociedade industrial, as mudanças na área econômica, nas relações de trabalho e nas relações sociais; a consolidação do saber médico e finalmente, o incremento do movimento republicano culminando na Proclamação da República, que se apresentou como um regime de caráter repressivo para vários segmentos sociais, com tentativas incessantes de inserir o país, sobretudo a capital federal, nos rumos de uma modernização e “civilização” aos moldes dos países europeus.

O espiritismo é hoje uma religião, em larga escala, agregada à formação cultural do brasileiro, pelo caráter de sua adequação às peculiaridades religiosas do país. Muitas pessoas mesmo não sendo atuantes em centros espíritas e nem estudiosos da codificação Kardequiana, comungam de diversas referências e especificidades conceituais da doutrina espírita. Os livros da codificação escritos por Allan Kardec, assim como as obras do espírita Francisco Cândido Xavier, do Divaldo Pereira Franco, dentre outros, estão entre os que mais movimentam o mercado editorial brasileiro. No entanto, a origem das ideias do espiritismo, suas imbricações,

seus valores culturais agregados e, enquanto movimento, os seus embates sociais e seu o posicionamento político, que contribuíram para a sua construção como matriz religiosa e a sua inserção no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, paradoxalmente, não apresentam uma vasta bibliografia histórica.

No último censo do IBGE¹ realizado em 2010, o espiritismo foi legitimado como sendo uma religião que, comparada aos demais grupos religiosos, possui a maior proporção de adeptos com nível superior e menor percentagem de indivíduos sem instrução e com ensino fundamental incompleto. Os seguidores do espiritismo tiveram um aumento expressivo na região sudeste de 2% para 3,1% e o estado com maior proporção de espíritas, o Rio de Janeiro, atingiu a escala de 4%. Além desses indicadores da escolaridade dos espíritas e do crescimento de religiosos, outro fator de conjecturas do recorte temporal da dissertação com a atualidade está no nível econômico dos adeptos da doutrina espírita, que apresentaram os indicadores mais elevados no censo.

O recorte temporal da dissertação é de 1890 até 1909. Isto é, ano da criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890 até o ano da concessão de um *habeas corpus* preventivo solicitado por um cidadão espírita que se sentia coagido por policiais. No entanto, esse recorte não engessou as discussões necessárias para que fosse discutido o universo religioso brasileiro místico e amalgamador, mesmo antes do início da codificação Kardequiana, em 1857. Essas discussões foram necessárias para que houvesse uma compreensão da inserção, aceitação e da trajetória da doutrina espírita no Brasil no quadro de especificidades religiosas do país. Da mesma forma, que o recorte temporal também não foi cerceador das discussões da inserção do espiritismo no Rio de Janeiro e dos debates que motivaram a sua criminalização em 1890 como um crime contra a saúde pública.

O objetivo geral dessa dissertação foi analisar o provimento e a legitimação do espiritismo na Corte como um movimento articulado, sobretudo, por membros da elite intelectualizada do Rio de Janeiro e a sua consolidação como religião no advento da criminalização no regime republicano, através da análise dos discursos proferidos nos periódicos e pelos agentes sociais envolvidos nos processos criminais.

¹ As informações foram obtidas através do site <http://www.ibge.gov.br>, na matéria intitulada: *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*.

Para tanto, a dissertação se propõe a discutir duas hipóteses. A primeira de que a doutrina espírita teve grande aceitação junto à população mais intelectualizada do século XIX do Rio de Janeiro, pois viabilizava a possibilidade, para os seus adeptos, de associar a fé, a razão e o científico. O espiritismo proporcionava respostas aos anseios da sociedade da época, em meio a um manancial de mudanças políticas, econômicas e sociais. A origem europeia da doutrina espírita, de certa maneira, dava legitimação a um processo religioso já existente na cultura religiosa brasileira – a aceitação da mediunidade e a comunicação com os espíritos – inerentes à circularidade religiosa das variadas culturas que formaram a população brasileira. A segunda hipótese supõe que as discussões referentes aos sucessivos ataques sofridos pelos espíritas a partir da década de 1890: da Igreja Católica; dos médicos, contrários às práticas mediúnicas na área da saúde; e pelo Estado, através do Código Penal de 1890 e o Regulamento Sanitário de 1904, corroboraram para a consolidação do espiritismo como uma matriz religiosa do Brasil de representatividade no espaço público, com destaque para a atuação da Federação Espírita Brasileira.

A partir das discussões e revisões bibliográficas acadêmicas acerca do espiritismo e da História do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX, compreendemos a análise dos discursos dos periódicos *Echo d'Além Túmulo*, *Jornal do Commercio*, *O Apóstolo* e o *Reformador*. Além dessas fontes, foram também analisadas as teias emaranhadas nos discursos de alguns processos criminais que envolveram espíritas após a criação do Código Penal de 1890 e do Regulamento Sanitário de 1904.

A dissertação foi dividida em três capítulos: *A Modernidade da "Scientia" e o Espiritismo*; *A Modernidade e a Secularização*; e *O Espiritismo entre a Fé e a Justiça Brasileira*. Os dois primeiros dos capítulos tiveram as suas discussões subdivididas em três subcapítulos e o último capítulo teve as suas discussões subdivididas em quatro subcapítulos, a saber:

1.1 - *Breve panorama de pensamentos que influenciaram a doutrina espírita*: Nesse subcapítulo, as discussões ressaltadas foram em torno dos pensadores que influenciaram a codificação do espiritismo na França pelo pedagogo Rivail: Descartes, Newton, iluministas, evolucionistas e Kant, além do contexto histórico que culminou na codificação. Um período em que as ideias da modernidade estavam em grande efervescência e que Deus e religião tinham deixado de ser o eixo central que orientava o mundo e suas significações. Fundamentada na "lei de progresso" contínuo, que emanava perspectivas evolucionistas e na defesa da manutenção da ordem, através de procedimentos conciliatórios, o espiritismo

convergência com concepções positivistas, que tanto influenciaram intelectuais da capital do Brasil, contribuindo para a aceitabilidade da doutrina por esses agentes sociais.

1.2 – *O imaginário religioso místico e amalgamador do brasileiro e a exegese científica do espiritismo francês*: o encontro e a convivência do espiritismo Kardequiano francês com matrizes culturais diversas existentes em território brasileiro, o influenciou e possibilitou a sua manifestação como mais uma matriz religiosa, porém com uma identidade própria no país. Essa situação foi propiciada pelo imaginário político e sagrado dos brasileiros que permitiu a penetração da doutrina espírita e dela fizeram uma “releitura”, a partir das matrizes religiosas já presentes no país. A partir dos relatos do viajante Thomas Ewbank, as práticas e crenças católicas no Brasil durante o Império coadunavam com a religiosidade popular, incrementando um olhar mítico e supersticioso, contribuindo para a característica sociocultural do brasileiro em permear, transitar e circular por diversos campos religiosos. Nesse emaranhado de imbricações religiosas que o espiritismo francês começou a ser divulgado no Brasil, sendo reinterpretado pelas especificidades religiosas do país.

1.3 – *A “civilidade” do Rio de Janeiro e o espiritismo*: Esse subcapítulo se propõe a discutir as modificações no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, que caracterizaram a capital como um lugar de mudanças e civilidade. A intelectualidade da Corte consagrava essa concepção fazendo da cidade um lugar de circulação de ideias, que geravam debates, produções e acontecimentos culturais. Dentre as ideias que passaram a circular com mais veemência a partir de 1870 estavam as relacionadas à doutrina espírita. A partir dos anos de 1880, a Igreja Católica através do jornal *O Apóstolo* começou a combater as práticas do espiritismo, que buscando representatividade no espaço público criou o periódico *Reformador*, que defendia o movimento contra os ataques da Igreja, mas, sobretudo, divulgava a doutrina espírita na capital e se posicionava diante das discussões sociais e políticas do momento – abolicionismo e republicanismo – numa perspectiva conciliatória, legitimada pela “lei do progresso contínuo”. A divisão do espiritismo em correntes doutrinárias em que cada uma delas buscava defender uma vertente da doutrina em detrimento das outras. Essa celeuma minava o movimento espírita internamente, quando em 1890 o Estado republicano através do Código Penal criminalizou as práticas espíritas, inserindo-as como um caso de desordem pública.

2.1 – O “desencantamento do mundo” e os processos de secularização: Esse subcapítulo contemplou uma breve discussão teórica acerca das questões relacionadas à sociedade e à religião. Essas questões foram matizadas para que não se induzir à falácia na interpretação do

processo de secularização como uma separação perfeita entre a Igreja e o Estado na formação da ordem social moderna, que é muito mais complexa que uma mera separação institucional. A distinção entre a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade foi ser analisada minuciosamente para não se incorrer ao risco reducionista. Para tanto, se fez precípuo a percepção de matizes para se identificar as especificidades de cada sociedade e de sua organização religiosa, para que se possa compreender a produção histórica e os modos particulares de articulação e diferenciação entre as esferas pública e privada.

2.2 – As especificidades da secularização no Brasil: A proposta nesse subcapítulo é discutir as peculiaridades do Brasil na privatização da prática religiosa ocorrida após a Proclamação da República. A prática religiosa no país foi inserida, durante esse processo, na sociedade civil e não na esfera familiar. A separação institucional e jurídica entre a Igreja e o Estado não garantiu o fim dos conflitos entre religiões não católicas e a sociedade, sobretudo as manifestações mediúnicas de crença, que não eram consideradas religiões e ainda foram criminalizadas, como o espiritismo, o curandeirismo, feitiçaria e afins. Essas manifestações de fé só puderam ser descriminalizadas quando, institucionalmente, foram consideradas religiões. A partir de então, sob essa condição, puderam argumentar sobre o direito de liberdade de culto.

2.3 – Na secularização republicana, a criminalização do espiritismo em nome da saúde pública: As discussões nesse subcapítulo foram em torno do processo do “Rio civiliza-se” . A inabilidade dos governantes em lidar com as complexidades de sua população gerou uma sucessão de conflitos. A visão conservadora de manutenção da direção política e econômica do passado produziu embates. Excluiu-se a demanda de trabalhadores urbanos, cujos setores sociais eram recentes na cidade, sobretudo, na tentativa de manter esses setores controlados e disciplinados no cotidiano. Diante desse quadro, as tensões sociais se intensificaram apesar das tentativas de dominação e a ação da polícia passou a ganhar maior importância na sociedade. O grande desafio que o regime republicano se propusera era transformar cada cidadão brasileiro, sobretudo da capital federal, em cidadãos capazes de ocupar de forma ordenada e correta as modernas funções que caberiam a uma sociedade civilizada, mesmo que para tanto fosse desconsiderada a herança histórica a fim de se construir uma identidade para a cidade sem características representativas. Dentre os aspectos da reforma urbana civilizatória implementada no país, o que merece destaque para a compreensão dos discursos dos agentes sociais envolvidos em face da criminalização do espiritismo, foram os atribuídos aos problemas sanitários e de saúde pública, pelos quais algumas cidades foram submetidas,

sobretudo o Rio de Janeiro. Os pesquisadores, higienistas e saneadores se debruçaram no desafio de medicar o Brasil doente. Os problemas da cidade do Rio de Janeiro foram, em sua maioria, legitimados pelo discurso médico. Nesse bojo de discussões, o sanitarista Oswaldo Cruz elaborou o Decreto 5156, cujas infrações foram regulamentadas pela justiça sanitária através de outro decreto, o 5224, que defendia a habilitação profissional para o exercício da medicina em divergência com algumas práticas espíritas.

3.1 – As discussões diante da criminalização do espiritismo: Nesse subcapítulo as discussões foram em torno dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, em que os médicos conseguiram a garantia efetiva de se impor contra quem ameaçasse curar e demonstrasse o conhecimento do funcionamento do corpo, que não fosse através de técnicas e da cientificidade. Nesse contexto, o espiritismo foi criminalizado, passando a ser o grande desafio do movimento espírita em continuar a praticar a assistência aos necessitados, muitos exercendo a “arte de curar”, sem que fosse interpretado como uma insubordinação e um ato de desafio para a manutenção da ordem pública. A Federação Espírita Brasileira atuou em defesa do movimento espírita com o discurso de liberdade de consciência e religiosa, através do *Reformador*, que foi merecedor do pronunciamento do João Baptista Pereira, o legislador dos artigos, que utilizou o *Jornal do Commercio* para se pronunciar. E, nesse mesmo periódico, o *Reformador* retrucou o pronunciamento gerando um confronto de discursos que buscavam cada qual a sua razão e a persuasão do leitor com as suas legitimidades.

3.2 – A fé cega e a miopia do Estado Republicano – o espiritismo nos tribunais: As discussões ressaltadas nesse subcapítulo foram dos discursos dos médicos, juristas, advogados e acusados que se viram envolvidos em debates sobre questões religiosas emaranhadas nos processos criminais. Fez-se necessário discernir o que era religioso e o que era magia, o que era médico e o que era curandeirismo num terreno minado de práticas e representações subjetivas.

3.3 – “A Consciência é um pensamento íntimo” – a atuação do Reformador e da Federação Espírita Brasileira na defesa do espiritismo: Nesse subcapítulo as discussões foram em torno da atuação da Federação Espírita Brasileira e do seu porta-voz impresso – o *Reformador*, diante dos processos que os espíritas se envolveram em decorrência da criminalização de algumas de suas práticas. O periódico publicou alguns processos na tentativa de contribuir na divulgação da perseguição aos espíritas sob a argumentação de cerceamento à liberdade religiosa. Foram analisados os processos abordados na revista *Reformador*, antes da criação

do Regulamento Sanitário de 1904 e, também, os processos criminais que envolveram a Federação Espírita Brasileira após a criação do referido regulamento.

3.4 – Da invasão à proteção – o processo criminal de Vicente da Cunha Avellar e o habeas corpus preventivo de Francisco Nogueira da Silva: Nesse subcapítulo foi analisado o processo de Vicente da Cunha Avellar e o pedido de *habeas corpus* preventivo em favor do Francisco Nogueira da Silva. O professor Avellar foi denunciado por praticar o exercício ilegal da medicina através do espiritismo e, também, receitar medicamentos aos enfermos, que os obtinham numa suposta farmácia que se localizava no térreo da Sociedade Beneficente Jesus de Nazareno, por ele dirigida. O professor foi acusado pelo inspetor de saúde de infringir os artigos 156 e 157 do Código Penal e os artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário. Num processo repleto de lacunas e inverossimilhanças, o acusado foi absolvido no final pelo Supremo Tribunal Federal por falta de provas. Já o “caixeiro” Francisco Nogueira da Silva, através do seu advogado, impetrou um pedido de *habeas corpus* preventivo por se sentir perseguido e coagido pelas autoridades policiais. No pedido, o Francisco Nogueira não negou ser espírita, muito pelo contrário, alegou perseguição porque todas as vezes que realizava sessões espíritas em sua residência sentia-se ameaçado à prisão, pois os policiais ficavam rondando a sua casa em busca de provas, fazendo uso abusivo do poder. A defesa fundamentou o seu discurso nas argumentações de que a Constituição do país permitia a liberdade religiosa e que a magistratura brasileira deveria usar a sua autoridade para preservar o direito de consciência de cada cidadão. O juiz interpretou o caso como constrangimento das autoridades policiais a um cidadão, que tinha a garantia de liberdade de consciência e liberdade individual, portanto, isento de quaisquer possíveis acusações a respeito do seu enquadramento nos artigos que criminalizavam as práticas espíritas e concedeu o *habeas corpus* preventivo.

A proposta da dissertação foi discutir, de forma geral, no primeiro capítulo as ideias que influenciaram a doutrina espírita, o terreno propício e sem imprevistos para a sua difusão no universo religioso brasileiro e a sua inserção no Brasil, sobretudo a receptividade obtida no Rio Janeiro. Já no segundo capítulo, as discussões foram sobre a secularização, as especificidades desse processo no Brasil e a criminalização do espiritismo, em meio a esse processo, através do discurso médico em nome da saúde pública. No terceiro capítulo as abordagens foram referentes às discussões dos artigos do Código Penal, dos debates acerca da criminalização e nas análises de processos criminais que foram inseridos nos artigos 156, 157 e 158 e no Regulamento Sanitário de 1904.

1 A MODERNIDADE DA “SCIENCIA” E O ESPIRITISMO

1.1 Breve panorama dos pensamentos que influenciaram a Doutrina Espírita

No século XIX, considerava-se que a credulidade e a aceitação do sobrenatural fossem situações a serem refutadas em quaisquer circunstâncias. Havia a incessante procura pelas leis da natureza e das sociedades. E sob essa perspectiva, se esvanecia a fé e a crença imaterial.

O materialismo e a ciência se concebiam como atrelados, estabelecendo-se, portanto, a crença no desenvolvimento moral, intelectual e técnico ilimitado da humanidade, uma forma de religião laica.

Com o intuito de explicar os fenômenos naturais, a ciência afastou a noção de Deus como criador das causas naturais. Para muitos, essa situação conduziu à perda no sentido da vida. Ocorreu a necessidade de se buscar a espiritualidade em oposição ao materialismo.

Dessa busca pela espiritualidade, segundo Sylvia Damazio (1994, p. 10) surgiram inúmeros grupos religiosos nessa ocasião: uma forte corrente católica conservadora, a proliferação de pequenos movimentos dissidentes de gnósticos e galicanos, de sociedades maçônicas, de grupos de estudos e práticas ocultistas, dentre outros.

Nesse contexto, na segunda metade do século XIX organizou-se um movimento que se autointitulava como espiritual, científico e filosófico, em que a relação com a morte era o seu principal norteador – a Doutrina Espírita. Através do contato com os mortos, os vivos passariam a ter relação e conhecimento da continuidade da vida após à morte, sobretudo compreenderem a sua existência na Terra, planeta considerado de provas e expiações, das quais nenhum dos seus habitantes estaria imune à elas.

A prática da invocação dos mortos e as tentativas de se manter contato com eles são imemoráveis na história da humanidade. No entanto, na segunda metade do século XIX, que essa prática adquiriu um influxo novo.

Em tempos de modernidade, em que Deus e religião deixaram de ser o eixo central que orientava o mundo e suas significações, os princípios da cientificidade, da filosofia secularizada e da racionalidade, invadiram o domínio da crença, da religiosidade.

Ao pedagogo francês Hippolyte-Léon Denizard Rivail (1804-1869), cujo pseudônimo utilizado foi Allan Kardec, coube a tarefa de construir o corpo doutrinário sistematizado das revelações, que supostamente foram ditadas por espíritos.

Allan Kardec teve uma educação acadêmica tradicional, formado pelo Instituto de Educação do professor Pestalozzi, o qual se tornou discípulo. Foi professor, diretor de Liceu e escreveu livros de ciências, pedagogia e matemática.

As suas obras, antes da codificação da doutrina espírita, se caracterizaram por sobrepor a razão a qualquer outra afirmativa dogmática, fosse científica ou religiosa. “Ele defendia o direito de livre exame em qualquer matéria tanto de fé como em outra forma de conhecimento, combatendo a intolerância e o dogmatismo religioso” (SILVA, 1999, p. 28-29).

Kardec propôs uma doutrina considerada por ele científica, filosófica e moral-religiosa. Para tanto, procurou adequá-la às últimas descobertas no campo da ciência do século XIX, criando, através de releituras, um novo sistema simbólico de comunicação e pensamento.

O arcabouço teórico de Kardec fundamentou-se em algumas ideias-chaves: a existência de Deus, a imortalidade da alma, a crença na reencarnação, na manifestação dos espíritos e na pluralidade de mundos habitados (SILVA, 1999, p. 37-39). Relacionando crenças preexistentes, formando uma totalidade coerente, capaz de construir um corpo doutrinário em que a existência humana não tivesse uma justificação abstrata, mas que procurasse responder, ao seu modo, as indagações referentes às desigualdades, injustiças, privilégios, legitimações de instituições sociais, dentre outras perspectivas, mesmo que imbuídas de pensamentos refratários e questionáveis.

Por seu turno, cabe no momento ressaltar alguns dos pensamentos científicos e filosóficos que influenciaram na codificação da doutrina espírita: alguns pensamentos de René Descartes (1596-1650), de Isaac Newton (1643-1727), dos pensadores iluministas, das teorias evolucionistas e de Immanuel Kant (1724-1804).

O pensamento racionalista de Descartes (1996, p. 13) representou a separação possível entre o saber e a fé. A racionalidade estabeleceu-se como uma forma de entender o mundo, em que a experimentação sobrepujava sobre a revelação.

Sobre o homem e o mundo, Descartes acreditava que ambos haviam sido criados por Deus e, portanto, detentores da mesma natureza e passíveis de explicação pela racionalidade. A ciência cartesiana limitou-se aos fenômenos de demonstrações possíveis – o método dedutivo.

Descartes acreditava que Deus emanava todas as demais certezas. A dúvida metódica afetava só o saber e não a fé.

Newton também defendia a ideia de que a ciência deveria limitar-se a estudar os fenômenos da natureza. Este deveria ser realizado através da observação empírica e da elaboração racional: um método científico de análise e não dedução. Para ele os fenômenos deveriam ser observados e os princípios investigados em suas causalidades físicas, sem especulação sobre a existência de princípios mais profundos (DAMAZIO, 1994, p. 16-17). Seus pressupostos metodológicos influenciaram muito os pensadores iluministas.

Os iluministas ampliaram a utilização da análise, como instrumento para a busca de conhecimento nas áreas da matemática e da física, para as outras áreas e campos do saber. Foram eles que emanciparam a ciência da natureza do domínio da Teologia (DAMAZIO, 1994, p. 17-18).

O poder da razão eram as palavras de ordem dos iluministas, no entanto, a ideia de religião não foi negada. François Marie Arouet, Voltaire (1694-1778), ao pensar sobre as questões relativas à religião, era contra a superstição, mas não contra a fé. Ele foi contrário à Igreja Católica, mas não contrário à religiosidade (DAMAZIO, 1994, p. 18-19).

Como um entusiasta na ideia de progresso, Voltaire acabou exercendo uma forte influência em seus contemporâneos e nas gerações seguintes. A sua concepção de progresso refutava a explicação teleológica de Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), segundo a qual o desenrolar histórico teria como base uma ordem estabelecida pela providência divina, representando um golpe nas religiões e no modelo explicativo instituído por elas.

Thomas Hobbes (1588-1679) sinalizou que para se compreender e explicar determinado objeto deve-se conhecer a sua gênese, a sua origem. A matéria, compreendida como corpo e movimento, era o meio de se explicar os fenômenos (GIL, 2010, p. 3).

No campo da Biologia, vale ressaltar o Jean Baptiste Lamarck (1744-1829), que buscou explicar, pela primeira vez, a evolução das espécies através dos conceitos da lei do uso e do desuso, que possibilitaria a transmissão de características hereditariamente e, também, a lei da herança dos caracteres adquiridos. Partes dessas ideias foram refutadas quando Charles Darwin (1809-1882) explicou a origem das espécies através das variações adaptativas dos seres vivos às condições ambientais. Os adaptados às referidas condições, deixariam mais dependentes e os não adaptados seriam eliminados num processo de seleção natural. Na luta pela sobrevivência, resistiriam os que estivessem mais aptos. Essas ideias fizeram cair por terra a noção de imutabilidade, e conseqüentemente, a noção da criação divina (BECK, 2009, p. 295-313).

Kant desenvolveu a ideia de que progresso não estaria atrelado, somente, ao campo científico e tecnológico. O progresso, também, estaria relacionado ao aperfeiçoamento moral do homem. No entanto, o mundo real o qual habitava esse homem, desprendia de injustiças e violências, portanto, incompatíveis para que os valores morais e ideais pudessem emanar (DAMAZIO, 1994, p. 20-21).

Para esse pensador, as questões da metafísica estariam fora do alcance da experiência científica, o que contribuiu para assinalar a ruptura entre o saber metafísico do saber científico. Nesse rompimento, Kant abriu as portas para modernidade no campo filosófico.

Em vista desse breve panorama fica contextualizado, que a partir de meados do século XIX, havia a crença na necessidade de um plano progressivo da história dissociado da ideia de um plano divino. O cientificismo estava em discussão e pretendia ser uma doutrina de vida. A Igreja Católica reagia com a reafirmação na infalibilidade papal, reforçando a sua autoridade. Logicamente que essa reação estava longe de endossar a modernidade, contribuindo decisivamente para o seu descrédito em meio a uma sociedade cada vez mais questionadora e intelectualizada. A Igreja condenou o liberalismo, o socialismo e o evolucionismo, ao invés de assimilar a noção de progresso e adaptá-lo no seu arcabouço doutrinário. Ela desconfiava das “fórmulas políticas pós-revolucionárias” (ISAIA, 2012, p. 105) e vivenciava a “subtração de amplas camadas populacionais” (ISAIA, 2012, p. 105) do seu controle.

Foi numa Europa em clima de urbanização, de modernidade, de grandes transformações e efervescência social e intelectual, que o espiritismo foi codificado na França. A doutrina espírita foi profundamente influenciada pelas características marcantes da segunda metade do século XIX: evolução, progresso, objetividade, cientificidade e transformação social. O espiritismo propunha uma “síntese entre a revelação divina e a ciência” (ISAIA, 2008, p. 149). Numa interação com a crença iluminista na razão e na ciência, como base para a compreensão da natureza, da realidade social e do homem.

Apesar de a doutrina espírita ter origem francesa, o início do processo que conduziu a sistematização do espiritismo começou nos Estados Unidos em 1848. No condado de Wayne, próximo a Nova York, começaram a ocorrer fatos considerados inexplicáveis na casa da Família Fox: pancadas ininterruptas e sem nenhuma explicação, eram ouvidas das paredes da residência.

Evidentemente que o som das pancadas sucessivas e sem alguma explicação geraram incômodos e assustaram a todos. No intuito de tentarem compreender o que ocorria, as irmãs

Katherine, que tinha na ocasião nove anos de idade e a Margaretha que tinha doze anos, começaram a imitar as pancadas, e após um processo de “adaptação”, passaram a estabelecer um código de comunicação entre o mundo visível e o mundo invisível. Aos poucos as irmãs Fox passaram a demonstrar a capacidade de mover objetos com um simples toque de suas mãos (SILVA, 1999, p. 24). Tais supostos “fenômenos” inexplicáveis para a física, química e demais ciências, passaram a se tornar conhecidos no mundo, sobretudo na Europa e na América.

Grupos foram formados para discutir os “ditos fenômenos” e estudar a comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Porém, o que mais empolgava e chamava a atenção era o desdobramento dos fenômenos através das ditas “mesas girantes e falantes”, que passaram a ser passatempo, entretenimento de tardes e noites em reuniões familiares, nos salões e cafés europeus, norte-americanos e brasileiros, sobretudo no Rio de Janeiro.

Essas “mesas girantes e falantes”, que reuniam tantas pessoas movidas pela curiosidade, pela novidade, pelo inusitado e pelo divertimento, começaram a se tornar objeto de interesse de magnetizadores, ocultistas e místicos, em que cada qual buscava encontrar respostas para os ditos fenômenos (DAMAZIO, 1994, p. 24).

Nesse contexto que Allan Kardec começou a observar e a experimentar os supostos fenômenos das ditas “mesas girantes e falantes”. Ele passou a incluir a manifestação dos ditos espíritos numa ordem natural, a fim de explicar os fenômenos ocorridos a partir de procedimentos científicos. Essa ordenação dos fatos culminou em 1857 na publicação do *Livro dos Espíritos*, que é considerada a obra fundamental da doutrina espírita. Nesse livro, o primeiro do pentateuco² kardequiano, os “espíritos iluminados e evoluídos” em comunicação com Kardec responderam a numeradas 1.019 perguntas propostas pelo pedagogo.

A noção de progresso da sociedade, pensamento comum na cientificidade do século XIX, perpassou para mundo dos espíritos. Estes deveriam passar por várias etapas, isto é vidas, até se tornarem perfeitos “espíritos de luz”, quando adquirissem qualidades morais e conhecimentos obtidos através de sucessivas reencarnações. Uma teleologia evolucionista, em que o mérito seria a perfeição conduzida pelo progresso linear.

² O Pentateuco Kardequiano é composto pelo *Livro dos Espíritos* (1857), livro oriundo das supostas revelações dos espíritos após observações, comparações e constatações de Kardec; *Livro dos Médiuns* (1861), livro relativo a parte experimental e científica da doutrina espírita; *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), livro que expôs os ensinamentos morais de Jesus Cristo em concordância com o espiritismo; *O Céu e o Inferno* (1865), livro que predispôs uma nova interpretação das penas espirituais após à morte; e *a Gênese, os Milagres e as Predições* (1868), livro que apresentou as novas leis decorrentes das observações dos fenômenos espíritas.

O próprio espiritismo atravessaria diversas fases para Kardec. Segundo Eliane Moura Silva (1999, p. 33), a primeira fase da doutrina foi provocar a curiosidade diante das inexplicáveis “mesas girantes e falantes”. A segunda fase comportaria o período filosófico-científico, a ocasião da codificação e organização da doutrina. A terceira fase seria de luta, que se iniciou com o auto da fé de Barcelona, em nove de outubro de 1861, quando livros espíritas foram queimados em praça pública pela Inquisição da Igreja Católica. Nessa etapa o espiritismo seria atacado pela religião institucional e pelo materialismo. Na quarta fase o movimento seria marcado pela religião. Os ataques passariam para essa condição. No quinto período, o movimento ampliaria e o espiritismo passaria a ser discutido em seus múltiplos aspectos: religioso, científico e filosófico. Já no sexto e último período, segundo Kardec, a humanidade seria conduzida a uma renovação de valores, abrindo espaço para a paz, a fraternidade, a igualdade e a união.

Dentro dessas perspectivas evolucionistas que a doutrina espírita emanava, vale ressaltar que Auguste Comte (1798-1857), cujo positivismo tanto influenciou o Brasil no final do Império e nos anos iniciais da Primeira República, também postulava a história do gênero humano em leis dos três estados evolutivos (COMTE, 1996, p. 21-43). A humanidade teria passado pelas etapas teológicas (fetichista, politeísta e monoteísta). Essa etapa era a infância da humanidade. Nesse estágio o homem explicou os fenômenos naturais através do fantástico, e utilizou técnicas mágicas para dominá-los. “A intervenção arbitrária explicaria todas as anomalias aparentes no universo” (MORAES, 1995, p. 142). Na etapa metafísica, o homem deu lugar às explicações racionais e começou a buscar o porquê das coisas. Os deuses foram substituídos por entidades abstratas. Já na etapa positiva, a definitiva, não se buscaria mais o porquê das coisas e a origem do universo, mas sim o como, “as causas íntimas dos fenômenos, para aplicar-se unicamente em descobrir, graças ao bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e semelhança” (MORAES, 1995, p. 142-143). Através do conhecimento das leis da natureza se conseguiria o domínio técnico.

As similitudes entre o espiritismo e o positivismo perpassam ainda por outros aspectos. Na codificação espírita percebe-se uma estreita ligação com as propostas que enaltecem a manutenção da ordem, contrariando as ideias revolucionárias do século XIX. No discurso espírita a ordem está associada à conciliação (ISAIA, 2012, p. 105).

A soteriologia no espiritismo, atrelada a “lei do progresso” linear, abrange as características individuais e, também, sociais dos seres humanos. O trabalho é condição *sine qua non* para o progresso, que na codificação, está associada à ideia de cidadania.

Em todos os homens há três características: a do indivíduo – a do ser comprometido com os seus próprios interesses; a do membro de uma família e a do cidadão. Sob cada uma dessas três características o homem pode agir como criminoso ou com virtude. Isto é, o homem pode ser virtuoso como pai de família e ao mesmo tempo agir como um criminoso enquanto cidadão e reciprocamente. [...] E como nós falamos, há as faltas típicas do indivíduo e do cidadão; a expiação de uma não leva à expiação das outras... As virtudes da vida pública não coincidem com as da vida privada (KARDEC, 1988, p. 128).

No positivismo, a dinâmica social privilegia o desenvolvimento ordenado da sociedade de acordo com as leis naturais. É na história que se processa a evolução humana, fazendo com que o homem se torne cada vez mais humano, isto é, realize a sua natureza humana, que se revela e se efetiva no processo histórico. O progresso da humanidade está diretamente relacionado à especialização das funções, como um desenvolvimento orgânico em direção a um maior aperfeiçoamento – a evolução (MORAES, 1995, p. 131). Esse progresso, no entanto, em nenhum momento prescinde da ordem, porque sem a ordem não há progresso. Esse é o “desenvolvimento da própria ordem” (COMTE, 1978, p. 236). No estado positivo não mais se requer o uso da força na sociedade. A convergência é necessária para o desenvolvimento da sociedade, que primária pela unidade e consenso.

Com todas essas influências do pensamento moderno, tentando unir a ciência, a fé, a razão, o progresso e a ordem, que a doutrina espírita começou a infiltrar-se no universo cultural dos europeus. No entanto, foi no Brasil que o espiritismo teve considerável aceitação, sobretudo, quando as suas ideias começaram a efervescer no Rio de Janeiro por volta dos anos de 1870.

1.2 O imaginário religioso místico e amalgamador do brasileiro e a exegese científica do espiritismo francês

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

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

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

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

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

A prática sociocultural brasileira da circularidade religiosa³, que propicia o amálgama e a possibilidade de se permear e transitar por diversos campos religiosos foi um dos fatores que contribuiu para a inserção da doutrina codificada por Kardec. Como afirmou Girardet

³ Circularidade religiosa foi um conceito defendido pela Prof^a Dr^a Solange Ramos de Andrade em palestra proferida em 22 de março de 2012 no GT Regional de História das Religiões e Religiosidades (ANPUH-RJ), para melhor definir o quadro religioso brasileiro em que as diferentes ideias religiosas circulam entre si. As diversas religiosidades de diferentes segmentos sociais convivem de alguma forma em similares realidades históricas. A questão de circularidade cultural e religiosa supera a dicotomia entre cultura elitista e popular, assim como a religião do dominador e do dominado. Essa concepção recebe a influência teórica de Ginzburg.

(1987, p. 15), “os mitos políticos imbricam-se, interpenetram-se e perdem-se por vezes um no outro”.

Vale ressaltar que a doutrina espírita, por ter uma origem europeia, proporcionava às elites intelectuais e políticas do país a sensação de proximidade com o mundo europeu (DAMAZIO, 1994, p. 58). Com isso, trazia consigo a esperança e credulidade na inevitável possibilidade do Brasil chegar um dia no mesmo nível de progresso. A doutrina, oriunda da França, conseguia unir a crença nos espíritos, já inerente à prática cultural religiosa brasileira, com a modernidade, cientificidade e a “civilidade” da Europa.

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

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

De acordo com Thomas Ewbank⁴, na Igreja de Santo Antônio, na capital do Império, a coadunação das crenças e costumes de diversas matrizes religiosas, expunha de forma clarividente as imbricações religiosas, sobretudo com os ritos pagãos da antiguidade.

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

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

O comércio e o uso de amuletos eram práticas cotidianas. Segundo Ewbank, a utilização de imagens, a realização de rituais místicos para solucionar problemas do dia a dia era um costume corrente nas tradições africanas e também católicas. O uso de talismãs e

⁴ Thomas Ewbank foi um viajante inglês radicado nos Estados Unidos, considerado um homem ilustrado e de origem protestante, que em sua estada no Rio de Janeiro nos anos 1845/1846, relatou com o seu olhar cético o cotidiano dos habitantes da cidade, os seus usos, os seus costumes, a sua arquitetura, os seus altos e baixos como centro urbano, os anseios coletivos, o procedimento dos homens, o trabalho que se praticava e, sobretudo, o papel da religião do ponto de vista institucional, através do comportamento do clero, pelos ritos e pelas festas religiosas em seu livro intitulado *A Vida no Brasil*.

similares para a obtenção da sorte e cura também eram práticas comuns. O imaginário popular se confundia e intercambiava-se entre as matrizes religiosas.

Usado por ambos os sexos e por todas as idades, os amuletos da Igreja defendem de mau-olhado, apartam da casa demônios e detém o curso natural das coisas quando desfavoráveis, hoje como antigamente quando a ignorância e a credulidade dominavam o mundo. (...) Podem ser divididos em laicos e religiosos, mas quer uns quer outros, são de qualquer modo tidos como sagrados, pois que os de origem pagã podem ser bentos. A Igreja, com as melhores intenções, mas levada por uma política equívoca, logo sancionou estas coisas, acrescentando-as cada vez mais. Seus templos constituem mercados para elas e seus ministros grandes negociantes. Poderoso e pode-se dizer que proveitoso meio de manter o domínio sobre os pobres de espírito [...]. Em todas as festas, os amuletos constituem um artigo fundamental da mercadoria eclesiástica. [...] Tive a oportunidade de examinar uma menor, uma estreita fita vermelha, abençoada e mandada por um padre ao seu portador no dia seguinte da festa do santo. Era usada para combater dor de cabeça, de dente e outras dores. Bastava colocá-la nas partes afligidas e dizia-se que realmente as removia. Os amuletos agem [...] por despertar esperanças, receios e a fé dos sugestionáveis [...] (EWBANK, 1973, p.160).

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

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

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

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

Outro viajante, o francês Charles Expilly observou como as imagens dos santos eram tratadas com doçura ou zanga, de acordo com os desejos cumpridos ou não. As imagens eram até colocadas de castigo, quando os santos não realizavam o que se almejava. O fetichismo era uma prática no catolicismo popular brasileiro. O “homem da sciencia” no XIX, o médico Nina Rodrigues⁵, chegou a afirmar que a população brasileira era puramente fetichista, ainda mesmo na afirmação de suas crenças católicas (MACHADO, 1997, p. 32).

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

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

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

Sendo a circularidade religiosa uma das práticas culturais do Brasil, era previsível que o espiritismo codificado na França sofresse adaptações como um mecanismo natural para a sua aceitação, e posteriormente, legitimação em território brasileiro. Na França, embora o espiritismo tivesse conotações morais, sua doutrina se constituiu a partir de procedimentos supostamente experimentais, capazes de explicar racionalmente certos fenômenos. Já no Brasil, essa complementaridade sofreu certo rompimento. O aspecto religioso predominou em detrimento do aspecto científico (GIUMBELLI, 1997, p. 65-66). Tornou-se dominante o misticismo e a religiosidade. Como afirmou Cândido Procópio Camargo (1973, p. 112), a

⁵ Nina Rodrigues teve uma atuação política e acadêmica que muito contribuiu para a constituição de um campo institucional reservado à Medicina Legal (em seus entrecruzamentos com a Medicina, o Direito, a Psiquiatria e a Antropologia) e, de outro, para a problematização das relações raciais no Brasil.

“tradição cultural brasileira” se caracteriza como “impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade”.

Bernardo Lewgoy (2000, p. 217-219) mencionou, num de seus artigos, que os franceses Marion Aubrée e François Laplantine ao compararem o espiritismo brasileiro com o espiritismo francês, ressaltaram que o brasileiro enfatiza o “relacional”, ou seja, a busca por respostas e conforto pessoal através de “espíritos familiares”. Já o espiritismo francês a intenção era mais “individualista”, as comunicações recaíam a “espíritos desconhecidos”. Isso direciona a hipótese de que o espiritismo no Brasil tenha assimilado hábitos católicos, dando outras significações. Os pedidos de preces a “encarnados” e “desencarnados”, de irradiação aos lares ou aos familiares, já eram realidade nos centros espíritas desde o século XIX. Essas práticas têm como referências os hábitos católicos de pedidos de oração, missas de ação de graças e pelas almas dos falecidos.

O caráter experimental não teve no espiritismo brasileiro um papel de destaque e representação como o que se apresentou na França. No Brasil, a relação com os espíritos ganharam um significado mais intimista. Laplantine e Aubrée (1990, p. 185), sugeriram que os modos dos brasileiros estabelecerem relações com os espíritos fazia parte da “cultura brasileira dos espíritos”, que vislumbrava prolongar, ampliar e sistematizar as ligações pessoais.

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

Segundo Stoll (1999, p. 48), o espiritismo brasileiro definiu a sua identidade com a interpenetração de elementos do universo religioso católico, sobretudo por incorporar a noção cristã de santidade, que é uma prática dos valores centrais da cultura religiosa ocidental. No Brasil, o primeiro núcleo de estudos espíritas foi criado na Bahia em 1865, cujo nome era “Grupo Familiar do Espiritismo” e teve como fundador o jornalista Luiz Olímpio Telles de Menezes, que também criou o primeiro periódico espírita do Brasil, *O Echo d’Além Túmulo* em 1869 (DAMAZIO, 1994, p. 66).

O periódico *O Echo d’Além Túmulo* procurava divulgar os princípios básicos da doutrina espírita, salientando que além da boa vontade de querer seguir o espiritismo, era

necessário sempre um estudo longo e sério para realmente compreendê-lo. O editor e, também, seu fundador considerava o jornal o monitor do espiritismo no Brasil⁶. As mensagens publicadas no periódico buscavam uma associação com o catolicismo, sinalizando que no país o espiritismo teria uma identidade própria. Ser espírita não era motivo para deixar de ser católico. Era uma filosofia de vida, uma conduta moral, que podia conviver, nesse momento, perfeitamente com o catolicismo. Eram comuns publicações que fizessem menções a Igreja Católica, sem pretensões alguma de embates, muito pelo contrário.

O dia 17 de setembro de 1865 marcará uma época feliz em nossa vida e também o deverá ser nos fatos do espiritismo no Brasil. [...] tivemos a inefável felicidade de receber a primeira comunicação espírita no Brasil; tendo, depois, muitas outras tido lograr em presença de amigos nossos e de pessoas notáveis por sua circunspeção e no saber católico, como somos, de nascimento e de crença, do que assaz nos congratulamos [...] (*ECHO D'ALÉM TÚMULO*, 07/1869, p. 5).

Na primeira manifestação do Brasil, o espírito, dizendo ser o “Anjo de Deus, e ter jurado em nome da Sagrada Maria Santíssima. Começou a dar testemunho não equívoco da sublimidade da Religião Católica (*ECHO D'ALÉM TÚMULO*, 07/1869, p. 5).

O dito espírito “Anjo de Deus”, supracitado em mensagem publicada no mesmo periódico, endossou a harmonização com a Igreja Católica. Sinalizando qual deveria ser a intenção dos espíritas em relação à doutrina no Brasil: “Os padres, quando veem um incrédulo, fazem todo o possível para que ele se batize, assim também o espiritismo faz com que todos se cheguem à Religião Católica que é verdadeira religião de Deus” (*ECHO D'ALÉM TÚMULO*, 07/1869, p. 6).

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

Com efeito, é preciso grande coragem de opinião para criar num país refratário como o Brasil um órgão destinado a popularizar os nossos ensinamentos. A clareza e a concisão do estilo, a elevação dos sentimentos ali expressos, são para nós uma garantia de sucesso dessa nova

⁶ Originalmente foi grafado “monitor D'O spiritismo n-o Brazil”.

publicação. A introdução e a análise que o Sr. Luiz Olympio faz, do modo pelo qual os espíritos nos revelam a sua existência, parecem-nos bastante satisfatórias. Outras passagens, referindo-se mais especialmente às questões religiosas dão-nos ocasião para algumas reflexões críticas. Para nós, o espiritismo não deve tender para nenhuma forma religiosa determinada. Ele é e deve continuar como uma filosofia de tolerante e progressiva, abrindo seus braços para todos os deserdados, seja qual for a nacionalidade e a convicção que pertençam. Não ignoramos que o caráter e a crença daqueles a quem se dirige o *Echo d'Além Túmulo* devam levar o Sr. Luiz Olympio a manejar certas susceptibilidades. Mas acreditamos, por experiência, que a melhor maneira de conciliar todos os interesses consiste em evitar tratar de questões que a cada um cabe resolver, e empenhar-se em popularizar os grandes ensinamentos que encontram eco simpático em todos os corações chamados ao batismo da regeneração e ao progresso infinito (*REVISTA ESPÍRITA*, 11/1869, p. 474-475).

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

Telles de Menezes, com o objetivo de conseguir mais adeptos ao espiritismo, traduziu para o português o livro *Filosofia Espiritualista*. Até então o acesso à doutrina era através de livros escritos em francês. Essa atitude fez a Igreja Católica se manifestar. Ela percebeu que uma divulgação maior das ideias espíritas somatizadas à mítica da Bahia, possibilitaria uma disseminação intensa da doutrina codificada por Kardec. Em represália, o Arcebispo baiano D. Manuel Joaquim da Silveira redigiu uma Carta Pastoral, divulgada de 25 de julho de 1867, cujos temas centrais eram a censura e a necessidade de combater o espiritismo (MACHADO, p. 89-90, 1997).

Nesta Capital publicou-se um pequeno livro com o título *Filosofia Espiritualista – o Espiritismo* – cujas perniciosas doutrinas, contra toda a expectativa, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio público, e no interesse da vossa salvação, amados Filhos. Nós julgamos conveniente dirigi-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, Ubiratan, pp. 90-91).

Esse episódio iniciou a perseguição ao espiritismo na Bahia, sobretudo ao líder Telles de Menezes. Essa ocorrência acabou gerando polêmica em torno do que estabelecia a Constituição do Império. O artigo 5 dizia: “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”. O artigo 179, § 5º, completava: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública” (*COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL*).

Assim o espiritismo ou qualquer outro credo, que não fosse católico, não tinha o seu direito político e civil assegurado. No entanto, a Constituição de 1824 não mencionava sobre

a censura a divulgação de ideias religiosas, de proselitismo e na conversão de brasileiros a outros credos.

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

Muitos adeptos ao espiritismo, mesmo com o respaldo da lei, se desgastaram com a situação e a exposição contra a Igreja. O esmorecimento passou a pairar na Bahia e o movimento em defesa do espiritismo se arrefeceu (DAMAZIO, 1994, p. 102).

Na ocasião em que ocorriam os embates entre a Igreja e os espíritas na Bahia, o espiritismo ganhava impulso na capital política do Império. Em 1879, Telles de Menezes transferiu-se para o Rio de Janeiro a fim de continuar a sua empreitada em divulgar a doutrina espírita (DAMAZIO, 1994, p. 102). Onde os rumos do movimento espírita foram bem distintos.

1.3 A “civilidade” do Rio de Janeiro e o espiritismo

O Rio de Janeiro, desde o período colonial até o fim do século XIX, possuía uma característica marcante: ser a referência para o restante do Brasil. Era uma “metonímia do país”, um exemplo de projeto civilizador, que propunha a dinâmica, a prosperidade e atividade na vida cultural. O Rio de Janeiro dotava-se de uma centralidade que tornava a cidade uma referência nacional. Era o modelo vislumbrado pelas demais cidades e regiões do país.

O processo de modernização do Brasil inicia com o processo de modernização da cidade do Rio de Janeiro, capital do Império e capital federal após novembro de 1889. A construção histórica do Brasil no final do século XIX e nos anos iniciais do século XX é associada à construção histórica do Rio de Janeiro. O Rio de Janeiro torna-se um “microcosmo da nação” (RODRIGUES, 2002, p. 14).

A construção de um Brasil moderno e civilizado fundamentou-se na modernidade carioca. O Rio de Janeiro era interpretado como a “caixa de ressonância da política nacional” (RODRIGUES, 2002, p. 14). A imagem veiculada à cidade do Rio de Janeiro era de progresso e o lugar onde os grandes acontecimentos históricos ocorriam. Era o local que determinava a

mudança que ecoava para as demais regiões do país. Havia uma mobilização para que a capital fosse forjada como um ideal de hegemonia.

A cidade do Rio de Janeiro desde a década de 1870 começou a sofrer modificações no seu espaço urbano de forma sistemática. “A expansão demográfica e o crescimento industrial do setor têxtil indicavam alterações na composição e funcionamento da sociedade carioca” (RODRIGUES, 2002, p. 25).

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

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

O Rio de Janeiro civilizou-se, mas a maioria dos seus habitantes não usufruía dessa modernidade. Os conflitos sociais chegaram à dimensão política. Os segmentos sociais menos favorecidos da cidade começaram a “compreender a civilidade” através da ação da polícia, que passou a exercer mais do que nunca o papel de instituição que representava a ordem, sobretudo, com ações preventivas estabelecendo normas de conduta e convivência numa cidade civilizada. Esse assunto será retomado no capítulo seguinte.

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

Não obstante, a cidade do Rio de Janeiro queria ser inserida no mundo das ideias ocidentais, sobretudo a francesa. Essa inserção não se daria somente por intermédio da cultura e pela concepção de civilidade, acrescentou-se a isso a valorização do progresso científico. “A

articulação da ideia de civilização com a ideia de progresso técnico-científico na cidade, se fazia sentir nos debates presentes no Rio de Janeiro” (AZEVEDO, 2002, p. 59).

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

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

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

Não há neste momento uma reunião na Alemanha na qual não se fale da nova importação americana *The moving table*, e não se experimente mais de uma vez o fenômeno, parecendo-me que a sua descrição poderá interessar os seus leitores, passo a referi o que vi. Importa pouco a madeira de que a mesa deve ser feita, basta que seja de forma oval e pouco pesada, para se tornar rápida a execução da experiência. Sentadas cinco pessoas pelo menos à roda da mesa, põem as mãos sobre ela e formam uma cadeia, colocando o dedo mínimo da mão direita sobre o dedo mínimo da mão esquerda da pessoa que fica à direita [...] Começa a notar-se na mesa um movimento de ondeação que se transforma em movimento de rotação assaz rápido [...] Agora, quanto a maneira porque este fenômeno se explica, nada sei (*JORNAL DO COMMERCIO*, 14/06/1853, p. 1).

Com o advento da codificação do espiritismo por Kardec, em fins da década de 1850, a sua divulgação na cidade do Rio de Janeiro foi tímida. Limitava-se à colônia francesa da capital e por raros intelectuais (DAMAZIO, 1994, p. 65). Nessa ocasião o espiritismo conseguiu divulgação na Bahia, mas não tardou para ocorrerem os confrontos entre os intelectuais espíritas baianos e a Igreja Católica. O movimento malogrou na região, como foi abordado anteriormente.

No entanto, o baiano Luís Olímpio Telles de Menezes, que era membro do Instituto Histórico da Bahia e editor do primeiro jornal espírita do Brasil *O Echo d’Alem Túmulo*, frustrado com o arrefecimento do movimento na província e percebendo que no Rio de Janeiro a receptividade da doutrina espírita ganhava volume, já na década de 1870, veio para a capital do Império trazendo conhecimentos sobre o espiritismo (DAMAZIO, 1994, p. 102). A atitude de Telles de Menezes foi uma dentre inúmeras situações ocorridas, em que intelectuais sentiam-se atraídos pelos debates e discussões de ideias pela Corte. Era a centralidade do Rio de Janeiro.

As ideias do espiritismo começaram a atrair os intelectuais da cidade do Rio de Janeiro, porque sua proposta assumia uma visão teleológica da História, indissociável com a lei de progresso contínuo.

A doutrina espírita defendia o aprimoramento do indivíduo, e este ocorreria de forma contínua. E não só do indivíduo, a sociedade toda também tomaria esse caminho “naturalmente”. Todos estariam em processo de constante evolução. Era a crença na “lei do inevitável progresso” (ISAIA, 2012, p. 110).

Além dessas questões evolucionistas, que se assemelhavam com algumas propostas do positivismo, outros fatores favoráveis para que o espiritismo atraísse os intelectuais da cidade era que a doutrina preestabelecia a união entre espírito e matéria, o sobrenatural com o natural, a revelação divina com a experimentação científica, a conservação da ordem com a utopia social. A proposta do espiritismo era buscar sempre a conciliação em todas as esferas da vida, inclusive, como uma atitude política. Era um “princípio epistemológico” (ISAIA, 2012, p. 106) da doutrina.

O espiritismo se dissociava das ideias revolucionárias que se disseminaram pelo mundo no século XIX. A luta de classes, a insubordinação, a rebeldia, a ausência do Estado e do poder, a luta armada, barricadas, revoluções, dentre outras discussões e acontecimentos correntes do século XIX, eram refutadas pela doutrina espírita. A conciliação era a bandeira a ser defendida (ISAIA, 2012, p. 105).

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

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

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

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

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

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

Foram anunciados livros como: *A mesa que gira é a mesma que fala*, *Manual do Magnetizador* de Champignon; *Manual do Magnetizador e Cura de Magnetismo* de Dupotet; *Magnetismo* de Deleuze; *Guia dos Incrédulos*, *Magnetismo e Sonambulismo e Iniciação dos Mistérios Secretos da teoria e Prática do Magnetismo* de Gentil; *Mesmer e o Magnetismo Animal* de Bersot e *Cartas Ódicas Magnéticas* de Reichenbach (MACHADO, 1996, p. 41-59).

A tipografia Paula Brito lançou em 1853 uma comédia sobre o magnetismo, cujo personagem principal, Martinho, ironizava que não havia nada e nem ninguém que não magnetizasse ou fizesse a mesa girar. A comédia de João Ferreira da Cruz foi intitulada como: *Uma sessão de magnetismo ou mesa que responde*.⁷

No momento inicial em que o espiritismo era discutido em reuniões privadas, em cafés e livrarias, a Igreja Católica não se sentiu afrontada com as ideias da doutrina espírita (DAMAZIO, 1994, p. 102). A Igreja as interpretava como mais um modismo da capital e, portanto, não as combateu como havia ocorrido no Bahia.

No entanto, em meados da década de 1870 o movimento espírita no Rio de Janeiro começou a criar inquietudes na Igreja Católica. Sobretudo quando o médico Joaquim Travassos, secretário geral do Grupo Confúcio, que foi o grupo pioneiro de estudos espíritas no Rio de Janeiro e o segundo do país, traduziu do francês para o português as obras da

⁷ Parte do enredo dessa comédia, que fora transformada em peça teatral, encontra-se no livro *Os intelectuais e o Espiritismo* de Ubiratan Machado, p. 51-53.

codificação kardequiana – *Livro dos Espíritos*, *Livro dos Médiuns* e *O Céu e o Inferno*, que foram publicados pela Garnier. Em 1876, a Livraria Garnier também publicou o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, igualmente traduzido por Travassos. Segundo Sylvia Damazio (1994, p. 103) os livros da codificação foram reeditados inúmeras vezes pela Garnier. Essa atitude contribuiu para que a propagação da doutrina espírita pela Corte se intensificasse.

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

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

S. Ex. mostrou [referindo-se ao sermão proferido pelo bispo na quinta-feira santa] como não precisamos de outro Senhor e outro mestre senão Jesus Christo; e, portanto, repelimos esses mestres da heresia com Luthero, Calvino, Conte [sic], Allan Kardec, e por conseguinte, o protestantismo, o positivismo e o espiritismo (*O APÓSTOLO*, 16/03/1883, p. 2).

O Apóstolo começou a circular no Rio de Janeiro a partir de 1866 e foi publicado até abril de 1901. O jornal católico teve certa relevância para a imprensa carioca. O cônego José Gonçalves Ferreira redigia-o de forma destemida. Os assuntos por ele tratados eram bem diversificados, que perpassavam até por questões políticas polêmicas.

Os padres proprietários do periódico foram João Scaligero, Augusto Maravalho, José Alves Martins do Loreto e Leandro Pereira. Em 1894 o jornal *O Apóstolo* teve o seu nome alterado para *Estrela*, mas em finais do mesmo ano retomou o seu antigo nome “*O Apóstolo*”. A sua circulação era três vezes por semana (quarta-feira, sexta-feira e domingo) até 1899 quando passou a ter publicação semanal aos sábados.

Através desse periódico, a Igreja Católica começou o seu embate com o movimento espírita. Foram publicadas, gradativamente, duas cartas pastorais católicas, distribuídas pelo Bispo do Rio de Janeiro ao Episcopado Brasileiro em 1881 e 1882 com acusações ao espiritismo (GIUMBELLI, 1997, p. 69).

A intenção era dar ao espiritismo no Rio de Janeiro o mesmo rumo que havia tomado na Bahia: o enfraquecimento e o arrefecimento. Para tanto, *O Apóstolo* não poupava palavras hostis para atingir os seus objetivos, intensificando o embate.

Eis o maior dos absurdos e a maior prova do quanto é perigoso o espiritismo em uma sociedade moralizada. Nem o paganismo perdera nesse ponto a ideia da justiça de Deus. Faça-se desaparecer da consciência do povo a ideia da justiça de Deus, que também desaparecerá o da moralidade, ordem, respeito, honra e todas as virtudes. Voltaremos ao maometismo, e veremos os homens se prepararem para o seu permitido céu (*O APÓSTOLO*, 16/03/ 1883, p. 2).

Cada vez mais deve-se temer o espiritismo e suas consequências perigosas e redobrar os cuidados dos pais sobre os filhos, para que não se contaminem com esses erros que se acobertam com o manto da ciência e pretendem fazer caminho por entre a sociedade atual e penetrar no seio familiar! (*O APÓSTOLO*, 18/03/1883, p. 1).

Diante dos sucessivos ataques da Igreja Católica, que persistia em enfraquecer o movimento espírita, o fotógrafo Augusto Elias da Silva, adepto da doutrina Kardequiana, criou um periódico espírita no Rio de Janeiro: o *Reformador*, em janeiro de 1883. Foi uma iniciativa própria com o intuito de divulgar a doutrina e ir para o embate com a Igreja Católica (GIUMBELLI, 1997, p. 143).

O periódico, inicialmente, não estava atrelado a nenhuma instituição, órgão ou centro espírita específico. Era uma revista de propriedade particular e mantida com os recursos próprios de Elias da Silva. A tiragem do *Reformador* era pequena nessa ocasião, cerca de trezentos a quatrocentos exemplares. As assinaturas não excediam a duzentas. Como boa parte das edições era distribuída gratuitamente, não conseguia cobrir as despesas de confecção.

No seu primeiro ano de circulação, o *Reformador* tinha como principais abordagens a publicação dos princípios filosóficos e científicos do espiritismo. A cientificidade e a filosofia eram priorizadas em detrimento das discussões religiosas. Na revista havia uma seção para que fossem publicados artigos filosóficos, científicos, literários, enfim, que norteassem com mais veemência a doutrina espírita para o seu aspecto científico (DAMAZIO, 1994, p. 112).

No entanto, apesar da cientificidade que Elias da Silva procurou conduzir o *Reformador* em seu primeiro ano de circulação, os aspectos religiosos acabavam entrando em pauta, quando o objetivo era contra-atacar as hostilidades da Igreja Católica e de outros jornais, que expusessem o espiritismo à ironia e à degradação. Um dos exemplos desse confronto do *Reformador* com a imprensa comum foi com a *Gazeta de Notícias*.

Em 15 de abril de 1883, o *Reformador* rebateu a crítica feita ao espiritismo publicada na coluna “Balas de Estalo”, que ironizava as práticas espíritas. O *Reformador* lamentou a ignorância do jornalista que escreveu a notícia, porque em suas palavras ficava claro que escrevia sobre algo que desconhecia. E não perdendo a oportunidade, aproveitou para prestar esclarecimentos sobre os princípios do espiritismo, divulgando ainda mais a doutrina, que era o seu principal objetivo.

O *Reformador*, que era subsidiado por Elias da Silva, portanto, propriedade privada, passou a ser atrelado em 1884 à Federação Espírita Brasileira (FEB), assunto que abordarei mais adiante. Dessa forma, os custos e a responsabilidade do periódico espírita não ficariam mais ao encargo do fotógrafo. Mesmo com a mudança, a nova redação do *Reformador* manteria o trabalho que era realizado por seu redator fundador, comprometendo-se a “não realizar nenhuma alteração nos rumos dos trabalhos, por considerá-la desnecessária” (*REFORMADOR*, 15/01/1884, p. 1). O periódico continuou a publicar artigos de propaganda e defesa do espiritismo, escritos “por colaboradores locais ou extraídos de periódicos estrangeiros, bem como notícias sobre o movimento espírita no Brasil e em outros países” (GIUMBELLI, 1997, p. 63).

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

O Apóstolo não conhece a lei da evolução natural, por isso não distingue os períodos evolutivos que a humanidade já percorreu [...] e mais infeliz ainda, se é possível, foi a ilustrada redação, patenteando a sua intolerância e... porque não direi... cegueira, em matéria de liberdade de consciência [...] (*REFORMADOR*, 01/03/1883, p. 3).

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

O espiritismo, porém, é soberanamente transigente com todas as épocas; ele investiga, e só anda de par com as leis naturais; quanto mais caminhar a humanidade, tanto mais também ele andará. Ele amolda-se, portanto, a todas as transições; ele é, pois, essencialmente progressivo” (*REFORMADOR*, 15/03/1887, p. 3).

Nessa ocasião, os espíritas somaram forças com sanitaristas, médicos, que traziam propostas modernizadoras através da construção de cemitérios públicos. A defesa da secularização dos cemitérios para assegurar a saúde pública tinha a cientificidade como fundamento, que as partes envolvidas convergiam nesse momento em nome da ciência. No entanto, após a Proclamação da República, num outro contexto histórico, os aliados desse momento se transformaram em adversários. Os médicos e os sanitaristas, a partir de então, começaram a entender as práticas espíritas como curandeiras, e também, de exercício ilegal da medicina. Nos capítulos seguintes esse assunto será retomado.

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

Dessa forma, o movimento espírita buscava legitimação nesses campos simbólicos. Essa leitura fundamenta-se em pressupostos teóricos de Pierre Bourdieu.

Bourdieu defendeu a existência de campos científicos, religiosos, políticos, intelectuais e artísticos. Nesses campos existem, interiormente, uma “luta pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo” (BOURDIEU, 2004, p. 119). O campo enfatiza a dimensão dos conflitos e os jogadores fazem usos de estratégias, buscando definir regras que determinam o que é legítimo.

Para ser um participante de um campo, é preciso compartilhar certos objetos sociais daquele espaço, além de estar imbuído de valores, saberes específicos, enfim, de símbolos reconhecíveis pelo agente autorizado desse campo. Para um novo agente social se inserir em qualquer um dos campos supracitados, ele deve acumular bens simbólicos em diferentes lutas para ser reconhecido como mais um dos jogadores. Para Bourdieu (1983, p. 122-155), a legitimação é concedida por determinado agente social, situado numa posição superior hierarquicamente, que possui a capacidade de falar agir de maneira autorizada e com autoridade.

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

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

Mesmo o espiritismo francês tendo como premissas básicas a defesa da igualdade entre os seres humanos, a defesa à cidadania e da ordem republicana como uma leitura para a ideia de progresso linear até a plenitude, procurando integrar o campo religioso e intelectual à uma proposta moderna e científicista, a postura dos membros da FEB foi de “conciliar a

pureza doutrinária com os limites consentidos pela estrutura do poder imperial” (ISAIA, 2012, p. 109).

Em relação à abolição da escravatura, o posicionamento do *Reformador* era condenar a reificação da vida humana e defender a necessidade de ser oferecida escolarização aos afro-brasileiros, para que esses se tornassem “civilizados”. A escolarização dos libertos era de suma importância para que eles não se tornassem uma ameaça ao convívio social (ISAIA, 2012, p. 110).

A mudança de regime no país era discutida no *Reformador* como se esse processo fosse inevitável de acontecer. Tendo a história, de acordo com o periódico, um processo linear e progressivo, o Brasil estaria “caminhando” para a Proclamação da República naturalmente. Sob esse prisma, a transição de regime de governo ocorreria sem a necessidade de embates e de processos revolucionários (ISAIA, 2012, p. 114).

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

Sob esse olhar, fica clarividente o posicionamento favorável e de elogios do *Reformador* aos defensores das ideias do positivismo no Brasil. A FEB identificava os positivistas como aliados na luta contra o catolicismo, assim como, nas concepções intelectuais que convergiam na crença do progresso inevitável. Como publicou o periódico: “O Comtismo ou positivismo moderno é um protesto enérgico contra a intolerância da religião Católica Romana e as obtusas e autocientíficas interpretações dadas por esta aos sublimes e simples ensinamentos do grande filósofo de Nazaré” (*REFORMADOR*, 01/12/1888, p. 2).

Com o advento da Proclamação da República, a FEB mostrou-se colaboradora com a nova ordem instituída pelo Governo Provisório. A mudança de regime foi saudada como a entrada do Brasil num estágio superior de vida. Os agentes sociais que viabilizaram o novo regime haviam cumprido e atestado a “lei do progresso contínuo”. Nessa concepção defendida pela FEB, a Proclamação da República foi “providencial e não causal, decreto de Deus e não dos homens, simples instrumentos da vontade suprema” (*REFORMADOR*, 01/12/1889, p. 1).

Ao seu ponto, vale ressaltar outra similitude entre o discurso espírita e o positivismo nesse momento na história que está em discussão: o papel regenerador e pedagógico da elite intelectual letrada do país. Nessa ocasião a FEB defendeu que os intelectuais deveriam assumir um papel pedagógico com os “menos favorecidos” na sociedade, conduzindo-os ao esclarecimento, através do conhecimento, sobretudo, da lei do progresso natural (ISAIA, 2012, p. 116).

Essa proposta pedagógica defendida pelos espíritas não foi criada em virtude do momento que o país vivenciava. O próprio Kardec defendeu que “por toda a parte a ideia espírita começa na classe esclarecida e média, parte alguma começa pela classe inferior e ignorante” (KARDEC, 1988, p. 5).

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

Ao mencionar o início de uma construção identitária espírita, a referência é também para o processo de construção de qual ou quais vertentes predominaria na doutrina espírita no Brasil: o filosófico, o científico ou o religioso. Para tanto, se faz necessário compreender como os agentes sociais da capital do país organizaram-se quando o espiritismo buscava a sua legitimação no espaço público e social da Corte.

Em 1873 foi organizado no Rio de Janeiro o primeiro grupo de estudos espíritas da capital, segundo do país: a Sociedade de Estudos Espíritas ou, como era conhecido, o Grupo Confúcio. O médico Joaquim Travassos, já mencionado como o tradutor dos livros da codificação kardequiana para o português, era um dos membros desse grupo. Ele e o advogado, político, jornalista, literato e diretor da Biblioteca Nacional (1889-1892) Bittencourt Sampaio, foram os divulgadores do espiritismo no Rio de Janeiro, sobretudo, no que concerne à prática da medicina. Eles prescreviam receitas homeopáticas sob a intervenção mediúnica. O Grupo Confúcio foi o pioneiro no Rio de Janeiro em praticar a assistência homeopática gratuita (DAMAZIO, 1994, p. 103-104).

Desse grupo também fazia parte o republicano e abolicionista, Antônio da Silva Neto, que foi o presidente da Sociedade. Ele era diplomado em Matemática e Ciências Físicas pela Escola Politécnica e foi um dos cinquenta e oito signatários do Manifesto republicano de 1870 e, também, articulista do jornal *A República* até o seu empastelamento em 1874.

Silva Neto era um positivista, e sua identificação com o espiritismo foi pelo fato deste rejeitar o sobrenatural, assim como as ideias de Comte. Como presidente do Grupo Confúcio, ele direcionou os estudos privilegiando a parte científica e filosófica da obra de Kardec. Estas vertentes da doutrina espírita estavam contidas no *Livro dos Espíritos* e no *Livro dos Médiuns*. As ideias do cristianismo enfatizadas nas demais obras de Kardec foram refutadas. Os espíritas que privilegiavam a parte científica e filosófica da doutrina foram na ocasião denominados de “espiritista puro” (DAMAZIO, 1994, p. 105).

Como o Grupo Confúcio foi o pioneiro no Rio de Janeiro, as diferenças sobre as correntes que seriam delineadas no movimento espírita começaram a fomentar divergências.

Outra corrente que fazia parte do Grupo Confúcio foi denominado de “científico”. Estes privilegiavam a parte experimental, a ocorrência dos ditos fenômenos. Essa corrente só considerava o *Livro dos Espíritos* da codificação kardequiana (DAMAZIO, 1994, p. 105).

A terceira corrente surgida no Grupo Confúcio foi a “mística” (DAMAZIO, 1994, p. 105). Ela considerava todo o Pentateuco de Kardec, sobretudo o *Evangelho Segundo o Espiritismo*. A orientação que essa corrente defendia era de cunho evangélico, isto é, interpretava a doutrina espírita como uma religião.

A insatisfação com o direcionamento que Silva Neto dava ao Grupo Confúcio, ocasionou no abandono de muitos místicos da Sociedade de Estudos Espíritas. Eles começaram a formar outros núcleos de estudos, dentre eles destacou-se a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade fundada em 1876.

Silva Neto, percebendo as dissidências doutrinárias no movimento espírita da capital, procurou chamar a atenção para o risco que o movimento estaria enfrentando. Para ele, o misticismo dogmático poderia transformar o espiritismo numa seita religiosa, as suas características essenciais – cientificismo e a filosofia – seriam relegadas a um plano secundário (DAMAZIO, 1994, p. 105). A característica social e cultural do país fomentaria a predominância do religioso em detrimento das demais vertentes do espiritismo.

No entanto, o principal núcleo dos místicos no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, agregou as principais personagens do movimento espírita da capital: Joaquim Travassos e Bittencourt Sampaio, os médicos receitistas (DAMAZIO, 1994, p. 105).

Num intervalo de cerca de um ano, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade teve um vertiginoso crescimento. A Sociedade chegou a ter, de acordo com a Sylvia Damazio (1994, p. 106), cerca de oitocentos associados. Esse número expressivo que

compunha a Sociedade ocasionou mais uma vez divergências entre os científicos e os místicos. Estes começaram a se retirar da Sociedade e formarem outros grupos como a Congregação Espírita Anjo Ismael (1877), Grupo Espírita Caridade (1878) e a Sociedade Espírita Fraternidade (1880), este grupo sob a liderança de Bittencourt Sampaio. Os científicos, sob a liderança do professor Angeli Torterolli, renomearam a antiga Sociedade para Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade.

Em meio a essas discussões e querelas entre os espíritas no Rio de Janeiro, vale ressaltar a ocorrência a propagação do rustanismo na capital do Império. O principal livro de Roustaing, *Os Quatro Evangelhos*, chegou ao Brasil um pouco depois da codificação kardequiana e provocou mais divergências entre os espíritas, sobretudo entre os místicos, que se subdividiram em kardecistas e rustanistas (DAMAZIO, 1994, p. 106).

Segundo Sylvia Damazio (1994, p. 106), o Roustaing defendia a hipótese de que “Jesus Cristo prescindira de um corpo material, tendo tido, apenas, um corpo fluídico durante a sua passagem pela Terra. A gravidez e o parto de Maria, por conseguinte, havia sido puramente psicológicos, fruto da sugestão de espíritos superiores”.

O advogado Luiz Sayão foi um desses rustanistas que tentou conciliar as várias correntes doutrinárias, inclusive tentando diálogo com a Sociedade Acadêmica, mas malogrando em sua empreitada, acabou criando o Grupo Sayão. O seu grupo procurou incrementar a prática da caridade no Rio de Janeiro, que após a mudança de regime, foi uma prática apropriada por espíritas kardecistas místicos (DAMAZIO, 1994, p. 106).

Nesse emaranhado de correntes e vertentes doutrinárias, no início da década de 80 do século XIX, que a Igreja Católica começou a combater a prática do espiritismo. Para tanto, como já fora mencionado, fez uso do jornal *O Apóstolo* para enfraquecer o movimento, que a essa altura minava-se internamente.

Nessa ocasião de conflitos entre as correntes do espiritismo, foi a Igreja Católica que, paradoxalmente, começou a reconhecer a doutrina espírita como mais uma matriz religiosa, interpretando-a, de forma pejorativa, mas interpretando, como mais uma religião. “Em que consistirá a religião do espiritismo? A quem se ligará, qual será seu ser supremo, seu Deus? A todos os espíritos bons e maus? Absurdos sobre absurdos” (*O APÓSTOLO*, 18/05/1883, p. 1). Porém, na realidade, somente uma corrente dos espíritas kardecistas encarava o espiritismo numa lógica religiosa.

Nesse contexto que Elias da Silva, integrante da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, criou o periódico espírita *Reformador* em 1883, com o intuito de unir esforços para

consolidar o espiritismo no país. Como o fotógrafo Elias da Silva era integrante da Sociedade Acadêmica, portanto um espírita científico, seus artigos privilegiavam os temas que contemplassem a cientificidade da doutrina espírita, assim como, contemplavam, também, as reformas políticas e sociais conciliatórias como já foi abordado anteriormente.

O *Reformador*, apesar de sua abordagem científica, defendia a proposta de integração entre as correntes espíritas divergentes, para que juntas pudessem confrontar-se com a Igreja Católica e possibilitar a representação dos espíritas no espaço público e social do Rio de Janeiro. Para tanto, foi proposta uma sociedade que congregaria as diferentes correntes através da criação de um programa misto de administração, de forma que todos os grupos convergissem em defesa do espiritismo ou dos espiritismos. Essa sociedade com pretensões convergentes foi criada em 1884 com a denominação pretensiosa de Federação Espírita Brasileira. Ao afirmar pretensiosa, faço referência às dificuldades de se obter uma convergência doutrinária entre os espíritas da capital do país, que dirá no Brasil como um todo. Além disso, dos quarenta sócios fundadores da entidade, “apenas três constavam como pertencendo a outras províncias que não o Rio de Janeiro” (GIUMBELLI, 1997, p. 64).

A criação da Federação Espírita Brasileira, no entanto, foi justificada no *Reformador* como uma representação do movimento espírita com o objetivo de exercer a “propaganda ativa do espiritismo pela imprensa e por conferências públicas” (*REFORMADOR*, 15/01/1884, p. 1).

Dentre as contribuições que a FEB proporcionou ao movimento espírita, nesse momento de divergências entre as correntes, foi a organização de uma série de conferências públicas sobre o espiritismo, que foram divulgadas com entusiasmo pelo *Reformador*. Essas conferências deram ao movimento espírita uma visibilidade na sociedade carioca, que até então era muito restrita, pois foram proferidas vinte e três entre os anos de 1885 e 1887 (GIUMBELLI, 1997, p. 64). Essas conferências foram consideradas vias de acesso aos não-espíritas de conhecerem as concepções e orientações gerais da doutrina kardequiana.

As personagens adeptas ao espiritismo que proferiram as conferências representavam as diferentes correntes doutrinárias presentes no Rio de Janeiro. No entanto, mesmo em “campos opostos” na interpretação doutrinária do espiritismo, todos os conferencistas falavam diante de um mesmo público, em nome de uma mesma doutrina, numa mesma tribuna, mas com olhares distintos sobre o espiritismo (GIUMBELLI, 1997, p. 67-68).

Outro passo importante dado pelo movimento espírita na tentativa de conciliação de suas práticas foi o convite firmado em 1889 ao político e médico Bezerra de Menezes para

presidir a Federação Espírita Brasileira. Com esse propósito, ele convocou em março em 1889 o Primeiro Congresso Espírita com a intenção de aproximar todas as correntes do espiritismo. Cerca de $\frac{3}{4}$ dos grupos existentes no Rio de Janeiro, que correspondiam a vinte e quatro grupos, compareceram ao congresso (DAMAZIO, 1994, p. 119).

Ficou estabelecido no congresso que os vinte e quatro grupos formariam um centro composto por seus representantes, seria o “Centro Espírita do Brasil”, que deveria funcionar no prédio da Federação Espírita Brasileira, que nessa ocasião localizava-se à Rua São José (DAMAZIO, 1994, p. 120), no coração da Corte, com uma direção autônoma para não privilegiar nenhuma corrente. Em assembleia os representantes desse centro estabeleceram uma lei orgânica do espiritismo no Brasil, num regime federativo. Dentre esses representantes destacavam-se o médico homeopata Francisco Menezes Dias da Cruz e o Luiz Sayão. Para presidência do Centro foi nomeado o próprio Bezerra de Menezes.

O político e médico Bezerra de Menezes não integrou o grupo de sócio-fundadores da FEB, ele só se declarou espírita em 1886 (DAMAZIO, 1994, p. 118). Como um receptivo à “corrente mística”, Bezerra de Menezes não conseguia compreender como alguns espíritas só se interessavam pelas “comunicações com o além” ou mesmo só se interessam pela filosofia espírita sem a orientação evangélica. Porém, mesmo com o seu posicionamento doutrinário, ele tentou convergir os espíritas e acabar com a celeuma entre os místicos e os científicos (DAMAZIO, 1994, p. 119).

Contudo as divergências eram mais acirradas do que pressupunha o Bezerra de Menezes. Os espíritas místicos não aceitavam a inclusão dos científicos, mesmo que em sessões especiais que enfatizassem a fenomenologia do espiritismo. Com a persistência das divergências e dissidências, Bezerra de Menezes decidiu deixar a presidência da FEB no final do ano de 1889 com uma sensação de fracasso, pois não havia conseguido congregar os espíritas (DAMAZIO, 1994, p. 120).

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

A partir de então, apesar das divergências, os espíritas precisaram buscar pontos de convergência em seus discursos para saírem da situação a qual foram inseridos no regime

republicano: caso de desordem pública. Para tanto, tiveram que buscar a legitimidade de suas práticas dentro da esfera pública.

E nessa esfera pública, o movimento espírita teve que se impor para buscar a sua legitimação. E como a doutrina se definia como um sistema filosófico e científico com consequências morais, os espíritas tiveram que se confrontar tanto no campo científico quanto no campo religioso, procurando os “trunfos necessários para dominar nesse jogo” (BOURDIEU, 2004, p. 119) de disputas simbólicas.

Com a criminalização do espiritismo, o movimento espírita que já era um ‘perigo’ para os olhos da Igreja Católica, um ‘fenômeno’ para os adeptos da ciência, além de uma ‘matéria’ para os jornais, passou a ser, também, um ‘crime’ para o poder judiciário, uma ‘enfermidade’ para os médicos e um ‘problema’ para os policiais.

2 A MODERNIDADE E A SECULARIZAÇÃO

2.1 O “desencantamento do mundo” e os processos de secularização.

O cerne das discussões weberianas sobre as sociedades modernas está veiculado ao estudo do processo de secularização que as constituíram. As sociedades, sobretudo as ocidentais, apresentam especificidades na sistematização das racionalidades, porque estas expressariam as diferentes interpretações das esferas da vida, seja no matiz econômico, político e cultural, assim como, nas manifestações da ciência, da arte e na própria compreensão da religião (MARIZ, 2011, p. 72-73).

Para entender como se propagou a racionalidade e o “desencantamento do mundo”, Max Weber (1854-1920) debruçou-se sobre a religião. Ele comparou as diferentes civilizações ocidentais e identificou as suas peculiaridades em termos de religiosidades, construindo, portanto, uma matriz cultural do ocidente (MARIZ, 2011, p. 72).

A religião, enquanto objeto de análise, interessou Weber porque propiciou a capacidade de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos. A subjetividade e a intencionalidade dos atores sociais tornaram-se elementos indispensáveis para que os seus pressupostos em relação à religião se fundamentassem nas pesquisas relacionadas à formação da conduta humana nas diferentes sociedades, portanto, a religião se tornaria um instrumento para se compreender as ações sociais, sinalizando os motivos e as intenções nas relações entre os sujeitos.

A religião foi considerada como um campo de múltiplas tensões e possibilidades. Essas tensões seriam frutos de circunstâncias específicas e conflitos de interesses de ordem material e ideal. Os embates em busca da dominação e os conflitos de interesses de valores foram centrais no arcabouço teórico e metodológico de Max Weber em suas análises acerca da religião (MARIZ, 2011, p. 76).

A força secularizadora da ética protestante promovida pela forma subjetivada da experiência religiosa teria criado, para Max Weber, um estilo de vida fundamentado numa “afinidade eletiva”⁸ com o capitalismo.

Ao incentivar os seus fiéis a se dedicarem de forma ascética ao trabalho secular, o protestantismo teria criado uma massa de fiéis motivados a produzir riquezas. O ascetismo

⁸ Afinidade eletiva, para Max Weber, compreende-se como um estilo de vida, um ethos, que sob o prisma protestante levaria os fiéis a se dedicarem de forma ascética ao trabalho secular, criando uma mão de obra que se motivava para a criação de riquezas e para a poupança antes mesmo do sistema capitalista ter uma força e autonomia para gerar a sua própria motivação.

protestante exigia que todos os seus seguidores se engajassem nessa proposição, pois vislumbrava através de pregações a ascese do mundo.

O protestantismo rompeu com diversos padrões do catolicismo medieval, negando vários sacramentos e a devoção aos santos. Concomitantemente diminuiu a quantidade de rituais, rejeitou a prática de promessas e rezas tradicionais, estimulando a leitura e a interpretação da Bíblia por todos. “Era assim uma religião menos ritualista, mais intelectualizada, mais ética, menos encantada, menos ‘mágica’” (MARIZ, 2011, p. 76).

A partir desses pressupostos, as religiões éticas para Weber se caracterizaram pela idealização abstrata da salvação, racionalizando a imagem de um mundo sem Deus e pela projeção da experiência mística para o além (CASANOVA, 1994, p. 25).

Diante do processo de desmistificação da experiência religiosa, duas consequências são consideradas iniludíveis: a forma subjetivada da experiência religiosa, já mencionada, e a viabilidade que a Reforma Protestante possibilitou, conjugada com a emergência dos Estados Modernos e da ciência, a uma acentuação no processo de aprofundamento de diferenciação das esferas política, econômica e científica em relação à esfera religiosa.

Ao seu ponto, a respeito da emancipação da esfera secular das instituições religiosas, algumas considerações reflexivas valem ser ressaltadas. José Casanova analisou a dimensão normativa do paradigma weberiano de secularização com ressalvas, sobretudo no que se refere ao processo de modernização culminando com a separação jurídica entre o Estado e a Igreja. Sua crítica fundamentou-se na pressuposição que “uma vez que a secularização foi concebida como um processo teleológico universal, cujo resultado era conhecido de antemão (o declínio religioso e sua privatização), os cientistas sociais não se interessaram em estudar os diferentes caminhos que as ciências tomam” (CASANOVA, 1994, p. 25).

A secularização seria apenas um dos elementos de um processo histórico amplo, que inclui a iminência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante de normatizações morais, de uma vida intelectual mais dinâmica e fluente em que a ideia de Deus é dispensada, além de uma acentuada individualização acarretada pela intensificação da vida urbana, facilitadora de um maior acesso à escolarização, aos questionamentos e a autonomia do sujeito (MONTERO, 2006, p. 48).

Segundo Habermas, é possível prescindir do paradigma secular de Max Weber para se pensar no processo de secularização. Esse processo pode ser analisado, a partir da diferenciação da esfera pública da esfera privada, que só pôde ser efetivada com o surgimento do Estado Moderno e de uma esfera civil. Partindo desse pressuposto, para se compreender a

ordem social moderna para além da separação institucional entre o Estado e a Igreja, é necessário analisar a diferenciação entre a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade. Sob esse prisma, que a religião se torna uma questão de âmbito privado, excluindo-se da esfera do Estado (HABERMAS, 2007, p. 129-167).

No entanto, vale ressaltar que a partir do século XVIII, através das concepções de Habermas, outra diferenciação surgiu nessas esferas. A esfera das pessoas privadas reunidas em público, a esfera pública burguesa ou a sociedade civil, que tem como consequência mais expressiva a inserção da família no espaço privado (HABERMAS, 2007, p. 129-167).

Mesmo a sociedade de massa tendo fracionado os fundamentos da esfera pública, obscurecendo as diferenciações entre o público e o privado, ficaram intrínsecas à ordem social moderna, a concepção do Estado – sociedade – esfera privada. Desses pressupostos, compreende-se que as relações entre a sociedade e a religião devem ser pormenorizadas analiticamente e não de forma normativa que, em tese, confinou a privatização da prática religiosa à esfera familiar. Contudo, as especificidades das sociedades e seus modos de produção histórica de diferenciação das esferas, assim como em articulá-las, alvitram que a alocação da religião nas sociedades seja realizada a partir de uma leitura diferenciada e particularizada.

Como mais adiante será abordada, na especificidade da sociedade brasileira, a religião foi alocada, após a secularização do Estado, na sociedade civil e não na esfera privada e familiar.

A liberdade religiosa, interpretada como liberdade de consciência, foi a primeira liberdade conquistada, propiciando precondições de todas as liberdades modernas (MONTERO, 2006, p. 49). Do mesmo modo que o direito à privacidade, fundamento do liberalismo moderno, está diretamente relacionado à liberdade de consciência. “A liberdade de consciência e o direito à privacidade são direitos fundadores e legitimadores do Estado Moderno” (MONTERO, 2006, p. 49).

No entanto, o problema das relações entre a religião e a sociedade é mais complexo que a separação jurídica perfeita entre o Estado e a Igreja. Os Estados seculares não estão diretamente relacionados à privatização da religião na esfera doméstica. Torna-se claro que a liberdade de privacidade e a liberdade de consciência são condições modernas necessárias para a liberdade religiosa, que depende da solidariedade de seus cidadãos em se respeitar

mutuamente no que tange às diferentes “visões de mundo”⁹. A secularização deve ser interpretada nos âmbitos culturais e sociais “como um processo de aprendizagem que obriga ambas as tradições, a do Esclarecimento e a das doutrinas religiosas, à reflexão sobre seus respectivos limites” (HABERMAS, 2007, p. 136).

A liberdade de consciência e de religião constitui os grandes desafios da pluralidade religiosa. O Estado secular precisa garantir simetria da liberdade de religião, para não se enveredar na falácia de uma “autoridade secularizada” (HABERMAS, 2007, p. 136), em que as fronteiras entre as visões de mundo não sejam precárias ao ponto de obrigar um a seguir a religião do outro. O princípio da tolerância deve ser respeitado para que não se defina limites de tolerância (HABERMAS, 2007, p. 136). Faz-se condição *sine qua non* a criação de regras equitativas em que os agentes sociais aprendam a assumir as perspectivas uns dos outros.

Partindo da premissa que o Estado secular transpõe o poder político para um alicerce não mais religioso, os direitos dos cidadãos fundamentam-se na simetria, na liberdade e na igualdade, que passa a ser a regulação da convivência mútua.

Os modos de pensar, as expectativas e os comportamentos dos cidadãos não podem ser impostos mediante o direito. Faz-se necessário que os cidadãos se respeitem reciprocamente como membros de uma mesma comunidade política, “apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 137). O entendimento recíproco deve basear-se na racionalidade, em que as possíveis diferenças devam ser apresentadas umas às outras fundamentadas em argumentos.

O ideal da cidadania impõe um dever moral, não legal – o dever da civilidade – de ser capaz, nessas questões fundamentais, de explicar uns aos outros como os princípios e normas de conduta propostos e votados são compatíveis com os valores da razão pública. Portanto, esse dever envolve a disposição de prestar atenção aos outros e uma compreensão equitativa quando se trata de chegar a uma acomodação razoável de seus pontos de vista (HABERMAS, 2007, p. 138).

O Estado secular sendo neutro nas questões relativas às visões de mundo e às religiosidades, as decisões políticas só podem ser legitimadas a partir de argumentos imparciais tanto para cidadãos religiosos como para cidadãos não-religiosos, assim como, também, para cidadãos de orientações de fé distintas, que formam grupos minoritários na sociedade. As instituições do Estado, as justificativas das leis, as ordens judiciais, dentre

⁹ A definição de religião para Habermas através da denominação “visões de mundo” foi refutada por Eliane Moura da Silva em seu artigo *História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas* (2011, p. 20) In *Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas*. Sob o olhar da historiadora, definir “religião” como “visões do mundo”, pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas, que é uma falácia, pois essa definição seria vaga e ambígua para atender a compromissos religiosos específicos.

outras atribuições de âmbito estatal, devem ter uma linguagem acessível a todos os cidadãos, mantendo a neutralidade quanto às visões de mundo, para não privilegiar um dos lados em detrimento dos outros.

Para que o Estado possa garantir a liberdade de religião, as comunidades religiosas e não religiosas devem aceitar condições não somente relacionadas à neutralidade do Estado do ponto de vista das visões do mundo, mas, sobretudo, na determinação “restritiva do uso público da razão dos cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 139).

Vale ressaltar, a partir das discussões, que secularização e laicidade são conceitos e processos construídos de forma diferenciada. Ambos os processos ocorreram no contexto da modernidade e se relacionam com a autonomização das diversas esferas da vida social, a partir do controle e tutela da religião.

No entanto, se faz necessário contextualizar e situar os processos de secularização e laicidade nos matizes distintos que podem se apresentar. Para tanto, deve ser salientado que a secularização e a laicização são processos dinâmicos, portanto, não são lineares e muito menos irreversíveis historicamente, sem generalidades e sem universalidades.

Para Pierucci (1997), a secularização caracteriza-se como a perda da força e da autoridade da religião na vida privada e cotidiana. Segundo Peter Berger (2003, p. 119), a secularização seria um processo em que setores da sociedade e da cultura seriam subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Para Berger, a secularização se manifesta, historicamente, com a retirada das igrejas cristãs de áreas de atuação que estariam sob o seu controle ou influência. Citando como exemplos, a emancipação da educação do poder eclesiástico e a expropriação de terras da Igreja. A secularização seria, portanto, um processo pelo qual o pensamento, práticas e instituições religiosas perderiam significação social.

Partindo desse pressuposto, o processo de secularização traria consigo consequências sociais relevantes. No caso específico do Brasil, a consequência social de maior representatividade seria a perda do monopólio da Igreja Católica como confissão religiosa (RANQUETAT, 2008, p. 62).

Já a laicidade pode ser considerada um processo social relacionado à esfera política. Seria a formação de um Estado desvinculado de quaisquer grupos religiosos, assim como, da neutralidade religiosa no espaço público. A laicidade é, sobretudo, um fenômeno político e não um problema religioso. (RANQUETAT, 2008, p. 63).

A laicidade deriva do Estado e não da religião, isto é, o Estado que se afirma e impõe a laicidade, na maioria dos casos. Porém, em determinadas secularizações, a sociedade civil que

foi a iniciante no processo. Mas, de uma forma geral, o setor político que realiza a mobilização e a mediação da operacionalidade empírica da laicização (RANQUETAT, 2008, p. 63).

A laicização implica na neutralidade do Estado em matéria religiosa. No entanto, essa neutralidade pode ser matizada em dois sentidos distintos: a neutralidade-exclusão, isto é, a ausência da religião na esfera pública. E, também, a neutralidade-imparcialidade, em que o Estado seria imparcial em relação às religiões, resultando na necessidade desse Estado tratar com igualdade as diferentes religiões (BARBIER, 2005).

Segundo Baubérot (2005), pode-se afirmar a existência da laicidade quando o poder político não é mais legitimado pelo sacro e quando não há a dominação da religião sobre o Estado e a sociedade. Nessa especificidade, haveria a autonomia do Estado, dos poderes e das instituições públicas em relação às autoridades religiosas e a dissociação da lei civil das normas religiosas.

A laicidade não se confunde com a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância. Pode-se encontrar, em determinadas sociedades, todas essas características sem que haja laicidade.

Na especificidade brasileira, a Constituição do Império de 1824 garantia a liberdade religiosa a outras religiões além do catolicismo, com cerceamentos, mas garantia a tolerância religiosa. No entanto, havia a união entre o Estado e a Igreja Católica, que era a religião oficial do Império (RANQUETAT, 2008, p. 64).

De acordo com Catroga (2006, p. 143), o projeto laicizador se tornou em muitas sociedades uma fé laica, “as necessidades de reprodução do Contrato Social e da justificação do papel histórico da nação também sacralizarão o profano, pondo em prática certa fé laica”. Portanto, a laicidade não se expressa como uma mera neutralidade, pois se revela, também, como um conjunto de crenças.

Segundo Ranquetat, alguns cientistas sociais franceses estabeleceram distinções entre as laicidades: a laicidade de combate, agressiva e a laicidade de coabitação, tolerante e flexível (RANQUETAT, 2008, p. 65).

A laicidade de combate tem o objetivo de lutar contra a influência da religião e dos sacerdotes. Já a laicidade da coabitação, permite um maior espaço para o religioso na esfera pública.

A partir da assimilação que laicidade e secularização são termos que não se referem a processos sociais e históricos idênticos, Catroga (2006, p. 150) em suas reflexões, notabilizou

que existem sociedades altamente secularizadas, onde as práticas e comportamentos religiosos declinaram, mas que os seus Estados não são laicos. Da mesma forma que em outras sociedades, cujos Estados são não-confessionais, elas sinalizam uma semi-laicidade, por apresentarem apoios e subsídios às religiões. E ainda têm as sociedades de quase-laicidade, em que os Estados são laicos na constituição e juridicamente, mas através de acordos e tratados, privilegiam o grupo religioso majoritário.

Sob essa perspectiva, pode-se compreender que no Brasil, o que se refere às relações entre Estado e Igreja Católica, configurou-se como uma “quase-laicidade” (CATROGA, 2006). Mesmo com a separação formal entre o Estado e a Igreja, ou seja, entre o poder político e a organização religiosa, os vínculos, os contatos, as cumplicidades entre as autoridades nos aparatos estatais e nos compromissos permaneceram entre as instituições católicas e o poder do Estado ao longo dos anos.

A partir dessas argumentações, que se fundamentam as prerrogativas acerca da aceitabilidade do pluralismo religioso. E sob essas perspectivas, que o discurso em torno do processo de secularização do Estado brasileiro foi questionado. Os direitos dos cidadãos, que tinham visões do mundo diferenciadas do catolicismo, foram violados, sobretudo para as religiões mediúnicas¹⁰. A pluralidade religiosa não alcançou a expressividade que se interpretava de um Estado secular. As instituições estatais não mantiveram a neutralidade necessária e condicional durante o processo de secularização.

Na constituição do Estado Moderno Republicano brasileiro, o catolicismo, até então religião oficial do Estado Imperial, foi retraído para o espaço social, acarretando um “intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente” (HABERMAS, 2007, p. 49-50). Infringindo, portanto, a respeitabilidade das diferentes visões de mundo.

Nesse contexto de formação do Estado Republicano brasileiro como secular, que as manifestações religiosas populares – curandeirismo, espiritismo e feitiçaria – foram criminalizadas juridicamente. Essas manifestações religiosas não se inseriam como aceitáveis por terem visões de mundo e orientações de fé distintas das compreendidas como religiões pelo Estado. Essas práticas religiosas só puderam sair desse enquadramento jurídico, quando as suas visões de mundo puderam ser interpretadas como orientações de fé, portanto, religiões legítimas pelo Estado brasileiro.

¹⁰ Termo utilizado por Ari Pedro Oro (2005, p. 441), ao se referir as religiões que tiveram os seus direitos de crença cerceados na secularização republicana. Ele referiu-se ao espiritismo e as religiões afro-brasileiras.

2.2 As especificidades da secularização do Brasil

As discussões concernentes à liberdade religiosa no Brasil ganharam maior amplitude, sem dúvida, no advento da Proclamação da República. No entanto, ainda no Império os debates acerca da liberdade de culto já eram presentes.

As relações entre a religião e o Estado foram definidas na Constituição de 1824, que instituía o catolicismo como a religião do Império Brasileiro e tolerava as demais confissões religiosas. Contudo, apesar de privilegiada em relação às demais religiões, o catolicismo também tinha as suas restrições. A Constituição Imperial concedia poderes ao monarca de regular a instituição religiosa. E essa situação gerava mais tensão do que uma organização (LEITE, 2010, p. 34).

A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico foi se desgastando durante o Império. As oposições e mesmo conflitos entre o Estado e a Igreja foram gradativamente subjugando o poder eclesiástico ao poder político do Estado, que ficaram notórios nos casos do “Cisma do Feijó”¹¹ (1827-1838) e a “Questão Religiosa”¹² (1872-1875), que tiveram, por certo, influência na separação entre o Estado e a Igreja no limiar do regime republicano.

As confissões religiosas não católicas deveriam proferir os seus cultos, inicialmente, somente para os estrangeiros e em seus idiomas, portanto, sem proselitismo (LEITE, 2010, p. 34). Além disso, seus cultos só poderiam ser realizados nos próprios lares ou em casas de orações sem a ostentação de templos, para que não fossem reconhecidas como igrejas cristãs através de símbolos que pudessem remeter a um espaço sacralizado com a presença de sinos, cruz, torre, enfim, alusão a um templo religioso, sob a pena de multa.

¹¹ “Esse conflito girou em torno do celibato do clero, defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó e outros parlamentares, e da não confirmação por parte da Santa Sé da nomeação do padre Antonio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, por ter ele assinado projetos contrários aos preceitos eclesiásticos então vigentes. Essa recusa da Santa Sé foi interpretada como uma violação do art. 102 da Constituição que estabelecia o direito do governo imperial de nomear bispos: essa recusa constituía uma afronta à soberania da nação. Por isso o Regente Pe. Feijó manifestou, em 1836, claramente o intento de separar a igreja brasileira da igreja romana, fato que gerou importantes embates que somente foram superados com a retirada do Pe. Feijó da regência imperial e com a renúncia do Pe. Moura ao bispado do Rio de Janeiro” (ORO, Ari Pedro, *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*, p. 438).

¹² “Conflito ocorrido quando o bispo de Olinda, Frei Vital Maria, resolveu aplicar, em 1872, os preceitos das encíclicas *Quanta Cura*, *Syllabus de Erros* e *Qui Pluribus*, do papa Pio IX, as quais sustentavam a proibição da comunhão entre católicos e maçons, prática comum no país. Com bases nesses documentos, o mencionado bispo recusou a celebração comemorativa da fundação de uma loja maçônica em Pernambuco e ordenou às confrarias religiosas que expulsassem seus membros ligados às “sociedades secretas”. Tais medidas foram também adotadas por D. Antonio Macedo Costa, bispo Pará. A maçonaria reagiu recorrendo ao governo imperial que, em razão da sustentação das medidas por parte de ambos os bispos, condenou-os, em 1874, a quatro anos de prisão em regime de trabalho forçado, anistiados no ano seguinte” (ORO, Ari Pedro, *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*, p. 438).

Às autoridades eclesiásticas católicas cabiam funções que deveriam ser exercidas pela burocracia estatal. A educação, a saúde pública e as obras assistenciais eram espaços de atuação da Igreja Católica. Assim como a concessão de registros de nascimentos, casamentos e óbitos. Os casamentos realizados fora da confissão religiosa católica eram equiparados aos concubinatos. Os casamentos entre pessoas católicas e não católicas eram proibidos e os sepultamentos dos hereges – não católicos – eram recusados pela administração eclesiástica que administrava os cemitérios públicos (LEITE, 2010, p. 35).

Contudo, a partir de 1850 com o incentivo à política de imigração começaram a ocorrer mudanças na legislação brasileira quanto ao tratamento de não católicos, sobretudo aos protestantes. Foi permitido o casamento misto e entre não católicos em 1861 com a lei 1.144. Em 1863, através do decreto 3.069, os cemitérios públicos deveriam reservar um local separado para os não católicos.

As dificuldades maiores para o exercício da liberdade religiosa no Império, encontrada pelos protestantes, se deram mais por ações dos eclesiásticos católicos do que do próprio governo imperial. De acordo com o Fábio Carvalho Leite (2010, p. 35) não foram relatadas perseguições graves pelos missionários que se instalavam no Brasil por parte do governo.

A Igreja Católica que se sentindo ameaçada no final do Império, revelava-se mais combativa em deter a liberdade religiosa. E para tanto, no Rio de Janeiro, se autoafirmava como religião oficial buscando cercear e engessar as discussões legislativas em torno da liberdade de culto através do seu periódico *O Apóstolo*.

Já se acha na Câmara dos Srs. Deputados o projeto de lei sobre a liberdade de cultos e acompanhando-o esteve na quinta-feira o Sr. Silveira Martins, na mesma Câmara, onde, lançando mãos de todos os meios, pedia, suplicava para que o projeto entrasse logo em discussão [...] A liberdade de culto é a corrupção dos costumes, a destruição da fé, a negação de todas as crenças, é a abolição de toda lei divina e humana, de toda moral da sociedade, enfim. Um tal projeto é mais que iníquo, é tirânico e ímpio, é o grito de guerra contra a Igreja Católica contra a religião de Jesus Cristo. Jamais se poderá igualar a religião católica às seitas criadas ou inventadas pelas paixões do homem, que está todos os dias a mudar, buscando os meios de satisfazer a todos os seus caprichos desordenados [...] (*O APÓSTOLO*, 17/06/1888, p. 2).

O fato da passagem do projeto da lei sobre a libertação dos cultos sem discussão no senado, é um desses que, surpreendendo a opinião pública, dá lograr às mais sérias considerações! Um tal projeto não constituía a salvação da pátria, não era uma aspiração social nacional, não era uma exigência social, não se cogitava dele. Caiu de chofre no senado, e sem discussão, atropeladamente passou e foi enviado à câmara dos Srs. Deputados [...] É incrível, mas é verdade, que nem um senador levantou a voz contra um tal projeto, não só anticonstitucional mas ímpio, iníquo, tirânico e ofensivo às crenças da maioria da nação (*O APÓSTOLO*, 20/06/1888, p. 3).

As inquietudes da Igreja Católica quanto às discussões sobre a liberdade de culto chegavam a ser externalizadas como um crime de heresia. A liberdade religiosa, segundo a Igreja, poderia acarretar no país uma desordem pública, pois a instituição religiosa seria de

certa forma, afrontada, coibida e cerceada pelas demais confissões religiosas de proferir os seus rituais religiosos.

Uma vez transformado em projeto de lei, se extinguirá para o povo o crime da heresia, ficando riscado dos códigos. Pouco importa ao Estado que seja cristão, muçulmano, judeu ou pagão, católico, luterano, calvinista, e mesmo mórmon. O essencial é que não se brigue nas ruas. Como se a diversidade de religiões não seja um princípio de perturbação na sociedade! Portanto, uma tal lei não passando de um atentado, é liberal somente na aparência; abre a porta a todas as perseguições. Se a liberdade de culto for proclamada, é sob a condição que ela não perturbe a ordem pública. Qual é esta ordem pública? Os maçons, os espíritas, os positivistas e os protestantes poderão ao seu bel-prazer, fazer manifestações ao culto católico, de forma a perturbar a ordem pública, a abertura as Igrejas Católicas, as festas católicas, os sermões e até a celebração da missa! Teremos as Igrejas fechadas, proibidas as procissões, interditas as festas, extintas as missas e todos os dias processos contra padres que preguem sobre dogma ou princípio de moral. Eis o que será a liberdade de culto para os católicos (*O APÓSTOLO*, 17/08/1888, p. 3).

Porém, apesar das discussões acerca da liberdade religiosa no Império, foi com a República que as relações entre o Estado e a Igreja sofreram alterações consideráveis. Em 7 de janeiro de 1890, o Governo Provisório iniciou o processo de secularização do Estado através do Decreto 119-A, que teoricamente proibiu a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa e consagrou a plena liberdade de cultos, a extinção do padroado e estabeleceu outras providências secularizadoras. As autoridades governamentais que assinaram esse decreto foram: Manoel Deodoro da Fonseca, Aristides da Silveira Lobo, Ruy Barbosa, Benjamin Constant, Botelho de Magalhães, Eduardo Wandenkol, M. Ferraz de Campos Salles, Demetrio Nunes Ribeiro e Quintino Bocaiúva.

Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual à faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continua a prover a cônica, sustentação dos atuais serventuários do culto católicos e subvencionará por ano as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrário (*Coleção de leis do Brasil*).

De acordo com Emerson Giumbelli (2002, p. 248), três campos podem ser discriminados a partir do Decreto 119-A. O primeiro tem por objeto o “Estado”, que ficou expressamente proibido de interferir na religião, assim como utilizar critérios religiosos para classificar os cidadãos e organizar os serviços públicos. O segundo objeto refere-se as

“confissões religiosas”, que passariam a ter igualdade para realizarem seus cultos e proferirem a sua fé. O terceiro objeto incide no “indivíduo” e nas igrejas, associações, institutos que usufruiriam da liberdade de culto. A garantia a essa liberdade ficaria instituída pelo Decreto 847 do Código Penal Republicano, em que sob o título “dos crimes contra o livre exercício dos direitos individuais”, nos artigos 179 ao 188¹³ sancionava-se a proibição à perseguição por motivos religiosos e o impedimento e a perturbação da realização de cultos religiosos.

A Igreja Católica reagiu. Após a implementação do referido decreto foram publicados cerca de oito artigos no periódico *O Apóstolo*, em dias alternados, em que a Igreja posicionou-se perante a secularização do Estado. Por um lado mostrou-se liberta dos “abusos”, cometidos pelo próprio Estado, mas por outro demonstrou preocupação com a competência desse mesmo Estado Republicano em gerir essa laicização, em que era iminente o cerceamento de direitos e privilégios que eram concedidos à Igreja, assim como a possibilidade de perder fiéis para outras confissões religiosas, porque “o povo não sabe reagir” e sendo um “elemento dócil, o elemento vítima de todos” (*O APÓSTOLO*, 12/01/1890, p. 1) poderia se influenciar pelas seitas que teriam igualdade com a Igreja.

A nenhum católico foi lícito jamais promover de modo algum, nem aplaudir a separação da Igreja e o Estado [...] Não tratamos de indagar nem discutir a natureza das causas cuja pressão levou o governo provisório dos Estados Unidos do Brasil a decretar a sua resolução do corrente; mas desde que decretado está justo e que agora faça-se a inteira justiça de uma e outra parte [...] reconhecemos que no decreto de 7 do corrente, disposições que importam para a igreja verdadeira libertação de abusos, a que prestava-se sua união com o Estado, nem sempre servido de ministros assaz cristãos, para compreenderem o verdadeiro espírito dessa união com a Santa Madre Igreja. O governo, porém, tem ainda a responsabilidade de tornar mais claros alguns tópicos que no próprio dia em que foi o decreto publicado suscitaram dúvidas, que levadas ao terreno da execução da lei, poderão tornar ainda mais crítica a situação da Igreja Católica em face das seitas rivais a que poderá vir o decreto tornar-se mais favorável, e por aí cair no vício da desigualdade, que com todo o escrúpulo a probidade política e administrativa deve evitar, e com muito especial cuidado, o governo que tomava sobre si a responsabilidade de resolução tão grave! (*O APÓSTOLO*, 10/01/1890, p. 1).

O projeto secularizador da República expressou-se em medidas articuladas de laicização do Estado, que iam dos registros civis, ao ensino leigo, perpassando para os cemitérios públicos. O Decreto 119-A preconizou pela “separação”, pela liberdade e pela igualdade em torno de uma concepção generalizada do que se interpretava como sendo religião. O Estado passaria a garantir legalidade à liberdade dos indivíduos professarem a sua fé e se fazer representar em grupos religiosos publicamente, concedendo-lhes, “pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico” (ORO, 2005, p. 439). Sendo interpretado como grupos

¹³ *Coleção de Leis do Brasil*: Código Penal de 1890 – Capítulo II – Dos crimes Contra a Liberdade Pessoal e Capítulo III – Dos Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos - ANEXO A.

religiosos, sobretudo, os protestantes e os judeus. As religiões mediúnicas – o espiritismo e os cultos afro-brasileiros – não obtiveram a mesma isonomia de direitos, que ficariam sob discriminação e alvo de perseguições policiais sob a argumentação de exercício ilegal da medicina até a década de 1950 (ORO, 2005, p. 441).

Ao seu ponto, faz-se necessário relativizar essa laicidade e secularização do Estado Republicano Brasileiro, isto é, a “quase-laicidade”, defendida por Catroga (2006). A proposta de um Estado neutro, com relação à liberdade de culto, na prática estava distante de ser realidade, mesmo para as religiões que juridicamente eram isonômicas à católica. O Estado republicano não rompeu de fato com a Igreja Católica.

Júlio de Andrade Ferreira (1992, p. 64-70), relatou diversos casos de intolerância aos protestantes presbiterianos após a secularização do Estado Republicano. Segundo o autor, diversos templos foram invadidos e apedrejados, bíblias protestantes foram incineradas, além de ataques pessoais sofridos por pastores que, de forma geral, tornaram-se crimes sem punição do Estado. Com o agravante de endossamento dessas práticas pelas autoridades locais.

Além desses casos, que relativizam a secularização brasileira, Pedro Tarsier (1936, p. 85-93), relatou diversos eventos de intolerância religiosa na República laica. Suas afirmações sinalizaram um aumento considerável de perseguições religiosas comparando-se ao período imperial, criando certo paradoxo: na laicidade, as perseguições religiosas e intolerâncias aumentaram em contraposição a religiosidade oficial do catolicismo no Império.

Um dos casos citados por ambos os autores supracitados, foi o episódio ocorrido a um reverendo da Igreja Metodista, Sr. Justus H. Nelson. Ele ficou preso cerca de um mês por “desrespeitar” uma procissão católica que passava pelas ruas num dia de *Corpus Christi*, pelo fato de ter se recusado a tirar o seu chapéu enquanto o cortejo católico acontecia. O caso tomou uma dimensão maior do que se pressupunha. O governo dos Estados Unidos ficou ciente do episódio e tomou medidas diplomáticas junto às autoridades governamentais da República do Brasil.

Apesar dessas ocorrências notórias da limitação da secularização brasileira, alguns pontos valem ser ressaltados, em princípio, como características laicizantes atribuídas ao recém-instaurado regime republicano, mesmo que apresentassem *a posteriori* desconstruções, a saber: na Constituição Brasileira de 1891 não havia nenhuma menção a Deus; os crucifixos e símbolos religiosos foram retirados dos locais públicos; os cemitérios foram secularizados; o compromisso das relações entre o Brasil e a Santa Sé foram omitidas no texto

constitucional; e o ensino público passou a ter um caráter laico (LEITE, 2011, p. 43). A essas atitudes secularizadoras do Estado Brasileiro a Igreja Católica reagiu, com críticas veementes ao Governo Provisório.

Abaixo a cruz! Foi esse o grito que partiu no dia 27 do cadente mês de setembro de 1890 do gabinete de onde dita suas ordens sobre o rebanho de carneiros que dirige, o governo provisório da república do Brasil. Nesse dia o martelo da destruição que estava levantando por alguns dias, enquanto o governo vigilava solícito pela defesa do livre exercício da manifestação da vontade nacional a 15 de setembro caiu pesado sobre todas as cruzes que, no frontal dos cemitérios e dos túmulos do povo católico, eram símbolos de fé religiosa a cuja sombra exalaram o último suspiro, aqueles de nossos irmãos que ia Deus chamando, e que nos precediam no glorioso trânsito da terra para o céu (*O APÓSTOLO*, 01/11/1890, p.1).
 [...] os ímpios, os inimigos mudaram de tática, e agora o sistema do governo é paganizar o povo, e por isso é preciso paganizar-se as escolas. Chegamos a este tempo e todas as forças dos ímpios foram concentradas. Foi proibido nos estabelecimentos públicos o ensino religioso e os professores não o poderão dar. As crianças não ouvirão falar em Deus, nem aprenderão suas leis, e a voz da consciência será transformada em mero instinto animal (*O APÓSTOLO*, 13/07/1890, p.1).

No entanto, como abordado anteriormente, as características laicizantes do Estado brasileiro na Primeira República apresentaram desconstruções. A primeira a ser ressaltada é alusiva à omissão de “Deus” na Constituição de 1891. A ausência de sua referência foi mais com o intuito de enfatizar simbolicamente a laicidade da Carta Magna do que demonstrar, de fato, um sentido jurídico de laicização.

Ao seu ponto, a retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos no início da Primeira República, também pode ser relativizado. No momento inicial, essas atitudes secularizadoras nos locais públicos até foram implementadas, porém lentamente os crucifixos foram reintroduzidos nos tribunais dos Estados, nas escolas e em lugares públicos. Já nos primeiros anos de República, o governo e a própria imprensa eram tolerantes à presença desses símbolos em espaços públicos. Essa prática não era encarada como um ato de importância para a laicidade do Estado (LEITE, 2011, p. 44).

Uma constatação dessa relativização sobre a presença de símbolos religiosos em locais públicos ocorreu em 1891, quando o pastor protestante Miguel Ferreira fora convocado para participar de um júri popular. O pastor recusou-se a assumir as funções que lhe cabiam como jurado, enquanto permanecesse fixado um crucifixo que adornava a parede da sala do tribunal. Diante da polêmica gerada e da insistência do pastor na retirada do crucifixo, o caso chegou aos jornais e teve que ser resolvido por uma decisão do ministro da justiça. O ministro considerou a atitude do pastor de “fanática intolerância” diante dessa imagem que não ofendia a nenhuma crença. O crucifixo que gerou polêmica acabou sendo solicitado pelas próprias autoridades católicas, que aproveitaram a oportunidade para organizarem uma procissão nas ruas do Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2002, p. 245).

Em relação à secularização dos cemitérios na Primeira República, ficou estabelecido no artigo 72 § 5º da Constituição de 1891, que eles deveriam ser administrados pela autoridade municipal e que, portanto, todos os crentes poderiam realizar seus cultos religiosos e seus respectivos ritos, desde que não ofendessem a moral pública e as leis (LEITE, 2011, p. 44). No entanto, na prática, os cemitérios ficaram mantidos sob o controle de particulares ou ordens confessionais, alguns com o caráter de monopólio. A ineficácia da secularização dos cemitérios forjou a liberdade assegurada aos crentes quanto à realização de seus cultos de acordo com a confissão religiosa profetizada.

Em relação à manutenção do controle dos cemitérios por ordens confessionais, Emerson Giumbelli (2002, p. 245) abordou a frustrada homenagem póstuma que ocorreria em 1892 a Benjamin Constant (1833-1891). Os positivistas do Apostolado¹⁴ foram impedidos de realizá-la pela administração do cemitério, que cabia à Santa Casa de Misericórdia, uma confraria católica que, por contrato, tinha garantia de monopólio no cemitério.

Vale ressaltar, a partir da referência ao Benjamin Constant, que mesmo antes dessa frustrada homenagem póstuma, a Igreja Católica, que interpretava as atitudes do Governo Provisório em relação à secularização de autoritárias – “quero, mando e posso” – (*O APÓSTOLO*, 03/ 10/ 1890, p. 1) fez considerações intolerantes aos positivistas e a influência destes no regime instaurado na bandeira do país.

Os positivistas saíram de novo a campo em defesa da sua “grandiosa” ideia de darem ao Brasil uma bandeira marca melancia, marca cometa, queijo azul, como a denominam, mas dessa vez caíram e quebraram as pernas e estão todos coxos. Sem outro argumento, pretendem que continue a dita bandeira, porque o Sr. Ruy a achou bonita e com ela foi envolvido o cadáver de Benjamin!!! É o cúmulo! (*O APÓSTOLO*, 06/03/1890, p. 2).

As relações diplomáticas entre o Estado Republicano Brasileiro e a Santa Sé, em tese, deveriam ter sido rompidas. No entanto, quando essas proposições eram discutidas acabavam

¹⁴ Em 1876 fundou-se a primeira Sociedade Positivista do Brasil, tendo a frente Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), Miguel Lemos (1854- 1917) e Benjamin Constant (1833 - 1891). No ano seguinte, os dois primeiros viajaram para Paris, onde conheceram os fiéis seguidores de Comte: Émile Littré (1801-1881) e Pierre Laffite (1823-1903). Miguel Lemos decepcionou-se com “o vazio do littréismo” e tornou-se adepto fervoroso da religião da humanidade, dirigida por Laffite. De volta ao Brasil, Miguel Lemos, iniciou uma contínua e enérgica ação política, social e religiosa a partir dos princípios do Positivismo, transformando a antiga Sociedade Positivista do Brasil, de caráter acadêmico, mas apática; no Apostolado e na Igreja Positivista do Brasil. Cujas finalidades eram formar adeptos, que contribuiriam na renovação do pensamento político e social, através de intervenções oportunas nos negócios públicos, tomando posição a respeito das mais variadas questões sociais, políticas e religiosas, entre as quais podemos citar: o abolicionismo e o republicanismo, a defesa dos direitos sociais e trabalhistas, o bem estar social, a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade profissional, dentre outros.

sendo sempre derrotadas e rejeitadas por um governo que se autointitulava laico (LEITE, 2011, p. 45).

No que se refere ao ensino religioso nas escolas públicas, a situação gerou muitas controvérsias. Pela Constituição de 1891, tal ensino não poderia ser ministrado. Em tese, o ensino leigo era consectário da liberdade de consciência, pois todos os cidadãos pagavam impostos e contribuía para a manutenção das escolas, portanto, cada cidadão poderia seguir e adotar a religião que conviesse, não cabendo ao governo republicano arbitrar sobre o ensino de uma confissão religiosa, que só atenderia a uma parcela de cidadãos, que seguissem àquela religião. O ensino religioso deveria caber à família e aos religiosos em suas respectivas confissões religiosas (LEITE, 2011, p. 45).

Ao Estado não caberia à missão de catequese e propaganda religiosa. Se assim o fizesse, naturalmente, preferiria a de uma única religião, que privilegiada, seria ensinada a custa do produto dos impostos pagos pelos cidadãos de uma forma geral. Segundo Fábio Carvalho Leite (2011, p. 46), os cidadãos que não professassem a confissão religiosa ensinada sofreriam dupla violência: a do bolso e a da sua consciência.

Em 1892 foi aprovada uma lei que reiterava o caráter leigo do ensino público brasileiro. Essa lei ainda suspendia a subvenção oficial aos estabelecimentos particulares onde ensino não fosse leigo em todos os seus graus. Ruy Barbosa foi contrário a essa lei, alegando ser inconstitucional, na medida em que, a Constituição de 1891 já normatizava a laicidade do ensino público.

Em 1899, o Deputado Érico Coelho, apresentou um projeto de lei visando acabar com qualquer tipo de auxílio estatal para as escolas privadas que não mantivessem um currículo totalmente leigo. A apresentação desse projeto denota as dificuldades para a implementação da laicidade no ensino brasileiro.

Em alguns estados brasileiros, apesar da legislação ser contrária, continuavam a ministrar o ensino religioso – Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Santa Catarina, Ceará, Sergipe e Pernambuco – com o apoio de alguns juristas da época. O caso do Rio Grande do Sul, em particular, desperta um maior interesse porque o estado era governado por Júlio de Castilhos, que expressava uma forte resistência ideológica do ensino religioso nas escolas públicas, pelo seu posicionamento filosófico positivista. No entanto, as escolas públicas do Rio Grande do Sul estavam sofrendo um processo de evasão escolar, porque somente em escolas particulares católicas que podiam preparar as crianças para a primeira comunhão. O Diretor Geral de Instrução Pública, sobre o caso do Rio Grande do Sul, em carta dirigida ao

jesuíta Gustavo Locher, relatou o seu procedimento junto ao governo do estado para que o ensino religioso fosse adotado, mesmo que apresentando características adaptadas pelo governante Júlio de Castilhos (SCAMPINI, 1998, p. 180).

[...] Tendo verificado que os filhos dos colonos católicos abandonavam a escola pública depois de dois anos, porque só na escola particular católica podiam preparar-se para a primeira comunhão, resolvi apresentar ao Presidente uma medida capaz de remover a dificuldade, embora receando contrariar a orientação filosófica positivista do Dr. Júlio de Castilhos. Significativa foi a palavra do Presidente: “Nenhum homem de governo tem o direito de impor aos governantes a sua crença e a sua orientação filosófica.” Propus-lhe então o ensino facultativo da religião nas escolas, apresentando a fórmula seguinte: O Estado não ministra o ensino religioso, mas não impede que ele seja ministrado às crianças, cujos pais pedirem, e depois das aulas. Sem a mínima dificuldade, o Dr. Júlio concordou com a medida, ampliando-a. Com esta fórmula ampla, disse o Dr. Júlio, conseguirás teu fim generoso. Salvo algum inimigo declarado da Igreja, ninguém irá reclamar. Quanto à hora destinada ao ensino religioso, deves deixar ao critério do professor, por diversos motivos. Se o ensino for ministrado por um sacerdote, a este incumbe determinar a hora disponível. Finalmente não convém deixar o ensino religioso para depois da aula, porque seria recebido pelas crianças como pena e colocaria o mesmo ensino em segundo plano. Ele deve constituir um número de programa, embora facultativo. À vista desta conferência, expedi circular aos professores, contendo fórmulas e recomendando prudência na execução. O resultado não se faz esperar. Nossas escolas públicas encheram-se, desaparecendo grande parte das particulares (*Apud* SCAMPINI, 1978, p. 182).

Diante das discussões abordadas, fica evidente que a secularização do Estado Brasileiro na Primeira República, em múltiplos aspectos, merece ressalvas. A pluralidade religiosa e a liberdade de consciência tinham limites. Porém, entre os cidadãos espíritas e de outras confissões mediúnicas, as dificuldades de proferir a sua religiosidade tornaram-se ainda mais problemáticas. Além dos cerceamentos anteriormente mencionados, tiveram que enfrentar outra ordem de cerceamento e intolerância: a criminalidade. Algumas de suas práticas religiosas foram tipificadas como criminosas sob a acusação de charlatanismo e prática ilegal da medicina, que foram inseridas no Código Penal Republicano de 1890.

2.3 Na secularização republicana, a criminalização do espiritismo em nome da saúde pública

A partir da década de 1870, a cidade do Rio de Janeiro iniciou um sistemático processo de modificação do seu espaço urbano. Começou a se vislumbrar para a capital do Império a civilidade europeia. No entanto, as alterações no espaço urbano acarretaram no surgimento de novas formas de relações sociais, em consonância com modificação nos hábitos e comportamentos.

O Rio de Janeiro foi se modernizando, porém, “artificialmente”¹⁵ e alheio a sua origem. Foi sendo reprodutor de valores externos, que não tinham ressonância com a dinâmica da sociedade carioca. Começaram, então, a efervescência de descontentamentos resultantes dos limites impostos para a obtenção da ordem e do progresso. Essas mudanças estavam em contrariedade à sua realidade cultural e identitária. Dessa forma, se forjava cada vez mais o artificialismo da cidade (RODRIGUES, 2002, p. 24-25).

O Rio de Janeiro precisou adaptar-se à modernidade provocada pelo desenvolvimento de estruturas de produção e consumo capitalistas, que elevou o caráter privado das representações sociais. As pressões internas e externas impulsionaram essa reestruturação (RODRIGUES, 2009, p. 85).

Internamente, a cidade precisava administrar as complexidades de sua população, que era resultante de processos migratórios, imigratórios, libertos da escravidão e, também, precisava gerir o aumento do mercado de trabalho em decorrência da ampliação das funções urbanas. Já externamente, as pressões dimensionaram a capacidade exportadora da economia da capital (RODRIGUES, 2009, p. 85).

No processo do “Rio civiliza-se”¹⁶ (BROCA, 1960, p. 4), a inabilidade dos governantes em lidar com as complexidades de sua população, com o agravante da criação do “mito da regeneração”¹⁷, gerou uma sucessão de conflitos. A visão conservadora em manter uma direção política e econômica do passado, excluindo as demandas de trabalhadores urbanos, cujos setores sociais eram recentes na cidade, produziu embates. Sobretudo, na tentativa de manter esses setores controlados e disciplinados no cotidiano.

Na estrutura produtiva da cidade, aos trabalhadores urbanos foi definido um lugar de inoperância econômica e política. Nesse lugar de exclusão, se obstaculava a possibilidade de acumulação de riquezas para esses setores. A não inclusão desses trabalhadores urbanos foi uma tentativa de dominação, que o Estado assumiu para diligenciar a manutenção da ordem e o controle numa cidade com rápido crescimento populacional. No entanto, a emanção desses

¹⁵ Antônio Edmilson Rodrigues compreende como “artificial” a característica do Rio de Janeiro, que em face da sua modernização vislumbrando o cosmopolitismo, excluiu a tradição histórica da cidade e ainda acentuou a dependência externa inviabilizando a formação de um mercado interno, pela incapacidade das autoridades políticas em inserir os seus agentes sociais, sobretudo os menos favorecidos, no plano da modernização. Nesse processo, construiu-se uma cidade com um imaginário confuso, alheio e contraditório na transformação do espaço público.

¹⁶ Slogan citado por Brito Broca in *A vida Literária no Brasil* com sendo de autoria de Figueiredo Pimentel utilizado na coluna *Binóculo* na *Gazeta de Notícias*.

¹⁷ O Mito da Regeneração seria, a grosso modo, a consolidação da imagem de austeridade do Brasil, retratado a partir de uma composição em que haveria a preponderância de uma sociedade ilustrada, portanto, uma sociedade merecedora da credibilidade europeia.

novos agentes sociais, sem os seus engajamentos nos setores econômicos e políticos, geraram mais conflitos e tensões do que uma ordenação. As instabilidades desse cenário social implicaram numa ameaça constante de uma possível renovação radical à tradição oligárquica. As oligarquias não abriam mão de suas representações políticas conservadoras e detentoras do controle econômico (RODRIGUES, 2009, p. 86-87).

Diante desse quadro, as tensões sociais se intensificaram apesar das tentativas de dominação. A violência e os índices de criminalidade começaram a crescer vertiginosamente¹⁸. Esse cenário passou a fazer parte do cotidiano dos cariocas. Diante dessa ebulição, a ação da polícia passou a ganhar maior importância na sociedade. A sua maior função social passou a ser a de mediadora e interventora na contenção dos conflitos que se dimensionavam na cidade. Sobretudo, aqueles que infringiam a conduta à civilidade que se preconizava para a capital.

A necessidade da presença ostensiva da polícia para a implementação dos projetos que visavam a “regeneração” da cidade, ficaram identificados no aumento expressivo de efetivos policiais nesse contexto histórico. Houve uma ampliação na oferta de empregos para exercer a função social de policial. O quantitativo dos efetivos policiais cresceu consideravelmente na ocasião, concomitante à sua importância como mantenedores da ordem. Ser policial possibilitava a garantia de certa impunidade e, também, a viabilidade de inserção nos quadros dos funcionários do Estado (RODRIGUES, 2009, p. 88). Era uma possibilidade de entrada na esfera, muitas vezes inédita, de cidadania.

Os policiais eram arregimentados, sobretudo, da população nova da cidade. Eram aqueles que vivenciavam os dramas sociais. Essa origem implicava no conhecimento das estratégias de sobrevivência dos trabalhadores urbanos, portanto, um aliado à elite intelectual conservadora. Coube à polícia o papel de socializadora, fundamental para a ação modernizadora e ordeira do Estado. Os policiais demarcaram geograficamente a cidade em áreas más ou boas, doentes ou sadias, através de um processo de esquadrihar as áreas modernas e asseadas, das áreas antigas e sujas (RODRIGUES, 2009, p. 28-29).

¹⁸ Os capoeiras, negros, imigrantes e pobres eram apontados pelos chefes de polícia como sendo os principais responsáveis pelo número cada vez maior de roubo, latrocínio e prostituição. A repressão aos capoeiras contou com a ação desmedida de forças policiais, que obtinham o apoio da imprensa e moradores de classe média, através da delação de seus nomes e paradeiros.

A atuação austera da polícia, sob a argumentação de representante da ordem, era justificada por proporcionar à cidade a segurança para o “bem estar de todos” (RODRIGUES, 2009, p. 89).

À polícia foi entregue a função civilizadora e mantenedora da ordem na cidade. Portanto, foi ela a intermediária entre o governo e a população urbana, diante da distância existente entre os trabalhadores das representações governamentais do Estado. A polícia foi a instituição que estabeleceu como se deveria viver na moderna e civilizada cidade do Rio de Janeiro.

A ação normatizadora da polícia carioca em busca da “boa conduta em sociedade” se intensificou no quadro urbano carioca, quando ocorreram os conflitos, sobretudo, que atingiram a dimensão da habitação. Porque à habitação estavam associados os problemas da cidade relativos à falta de higiene, às doenças, as febres e à carência de saneamento básico. Esses problemas precisavam ser resolvidos ou escamoteados, para que se pudessem excluir tudo o que não devia conviver com a modernidade e a civilidade. A cidade do Rio de Janeiro começou a ser moldada de forma que acabou acentuando ainda mais as diferenças sociais preexistentes. De um lado a cidade civilizada e moderna, do outro a cidade do povo e dos indesejáveis. A intervenção governamental em busca do progresso para evitar a desordem social e política elevou o “nível de artificialidade” (RODRIGUES, 2002, p. 27) do Rio de Janeiro.

A primeira intervenção do governo no sentido de modernizar a cidade foi embelezando-a. Para tanto, todos os que se tornassem obstáculos para que esse objetivo fosse concretizado deveriam ser excluídos. Na maquiagem da civilidade carioca, somente os cidadãos nos padrões civilizados faziam parte desse projeto, que conduziria a cidade e o país rumo à modernidade.

Com a abolição da escravatura, as contradições da cidade se acentuaram ainda mais. Porém, a modernização não poderia estagnar. A intervenção autoritária do Estado foi o vetor para dar continuidade ao projeto civilizatório. “O barulho e a liberdade representavam um tipo de progresso que mexia com o sossego social e político das elites” (RODRIGUES, 2002, p. 28). E a cidade se “adaptou”, mais uma vez, ao conteúdo artificial e estético da mudança.

Com o advento da República, o controle e o estabelecimento da ordem conseguiu ganhar uma amplitude ainda maior. Revelou-se, em mais um aspecto, o caráter conservador e autoritário do novo regime. A civilidade e a modernização na República “vestiu a cidade com

outra roupa, mas o corpo permaneceu o mesmo, possuindo uma incrível dificuldade de andar de salto alto” (RODRIGUES, 2002, p. 28).

Sob essas condições, como já foi abordado, as contradições na cidade do Rio de Janeiro se tornou mais visíveis. As diferenças entre a civilidade, que mascarou o centro urbano, tornaram-se mais notórias nas outras regiões da cidade menos favorecidas. A modernidade da capital acentuou a artificialidade da civilidade pelo seu caráter, também, excludente.

No afã de modernizar o Rio de Janeiro e torná-lo uma cidade cosmopolita, aos moldes da Europa ou da América do Norte, não foram consideradas as especificidades da própria história da cidade e do país. Foram criadas visões distorcidas sobre o que se interpretava como sendo moderno e civilizado. O futuro civilizatório estava na agregação dos valores que vinham de fora, assim como, na regularização de uma vida social e de um espaço público que não apresentava identificação com o passado. Nessa confusa criação, que seria construída a capital do regime republicano, que representaria a nação. A modernidade demarcou as diferenças e a dependência. “A cidade deixou de ser colonial, mas passou a ser cópia de um modelo externo aos sentimentos brasileiros” (RODRIGUES, 2002, p. 34).

O grande desafio que o regime republicano se propusera era transformar cada cidadão brasileiro, sobretudo da capital federal, em cidadãos capazes de ocupar de forma ordenada e correta as modernas funções que caberiam a uma sociedade civilizada. Os poucos brasileiros “civilizados” deveriam conduzir os muitos brasileiros “atrasados” a alcançarem a ordem e o progresso, independentemente da ausência dos valores identitários com a mudança ocorrida na capital federal em nome da civilização. Tudo teria um objetivo em comum: alcançar em ordem, o progresso (RODRIGUES, 2002, p. 34).

Na modernização da cidade do Rio de Janeiro manteve-se a hegemonia dos padrões do conservadorismo. Este limitava as mudanças para a sociedade como um todo, que desconsiderando a herança histórica, que construía uma identidade para a cidade, construiu-se uma imagem de cidade sem características representativas. A regeneração da cidade se fez à custa de uma economia exportadora, sem modificações estruturais significativas na economia da cidade. O Estado atuou numa perspectiva conservadora, mantenedora da ordem, e cada vez mais afastando a sociedade do governo. A desestabilização da ordem, provocadas pelas tensões sociais, foi sufocada pela ação policial sob a argumentação de estar imbuída na perspectiva de um projeto de reformas com o intuito de ter uma atuação civilizatória e, para tanto, excludente. Através do uso da força impossibilitava a insurgência de qualquer projeto

alternativo que afrontasse a ordem instituída em nome do progresso pelo regime republicano (RODRIGUES, 2002, p. 28-29). Afinal, seriam missionários de um projeto civilizador.

Como as reformas civilizatórias do Rio de Janeiro fluíam com rapidez, a insegurança em torno delas, também, era questionada. Abria-se o caminho para o autoritarismo ilustrado. Nessa ocasião, ganhou maior importância a legitimidade concedida pelos laudos técnicos e científicos de instituições, que respaldariam a política do progresso na capital federal: o Clube de Engenharia, que se definia como elaborador das leis da reorganização urbana; a saúde pública, que estabelecia os critérios de civilidade e atuava como controladora da vida social; e finalmente, a polícia, que garantia a realização da modernização da cidade controlando os costumes da população, sendo a mantenedora da ordem (RODRIGUES, 2002, p. 28-29).

Dentre os aspectos da reforma urbana civilizatória implementada no país, o que merece destaque para a compreensão dos discursos dos agentes sociais envolvidos em face da criminalização do espiritismo, foram os atribuídos aos problemas sanitários e de saúde pública, pelos quais algumas cidades foram submetidas, sobretudo a capital federal.

Para tanto, se faz necessário compreender, mesmo que em linhas gerais, o processo da formação da medicina científica, ao longo do século XIX.

As doenças que eram invisíveis à observação, até o século XIX, encontraram a claridade do olhar através da inserção da morte no pensamento médico. As doenças tornaram-se legíveis, dissecadas pela linguagem e pela visibilidade. As palavras, os gestos, e os olhares médicos passaram a ter uma densidade filosófica, implicando no pleno direito. A medicina clínica e científica estava iniciando o seu processo de formação (FOUCAULT, 1987, p. 225-230).

A morte foi inserida no pensamento médico. Não com o objetivo de ser enaltecida ou com temor, mas a partir de sua análise, ser possível a intervenção médica para corrigir o seu curso e impedir o enfraquecimento do indivíduo. “Foi quando a morte se integrou epistemologicamente à experiência médica que a doença pode se desprender da contranatureza e tomar corpo no corpo vivo dos indivíduos” (FOUCAULT, 1987, p. 227).

Dessa forma, a figura do médico em terras brasileiras ganhou outra configuração. Ele deixou de depender da remuneração individual para viver do seu trabalho como pesquisador, cientista, financiado pelo Estado e pelas universidades (SCHWARCZ, 1993, p. 191). O seu papel ganhou a amplitude de intervenção e transformação da realidade do Brasil, que era a realidade de um país doente.

O processo de consolidação da medicina no Brasil enquanto atividade científica, diferente das atividades realizadas pelos curandeiros, levou a criação da Sociedade de Medicina em 1829. Foi a partir do grupo formado pela Sociedade, que em 1832, por decreto, as academias médicos-cirúrgicas foram transformadas em “escolas” ou “faculdades de medicina”, que concederiam o direito ao título de doutor na prática médica (SCHWARCZ, 1993, p. 222).

Construiu-se ao longo do século XIX, portanto, uma identidade de grupo entre os médicos. Os novos pesquisadores da medicina do Brasil aceitaram o desafio do século – curar as enfermidades que assolavam a nação. De fato, pesquisadores, higienistas e saneadores se debruçaram no desafio de medicar o Brasil doente, sobretudo a capital do país.

Foi adotada, então, uma política de saúde pública fundamentada em bases científicas para exterminar os focos e os vetores que propiciavam as epidemias que aterravam a população da cidade do Rio de Janeiro. Além disso, foram efetuadas tentativas de controle de doenças parasitárias que ameaçavam o projeto político de levar o progresso e a civilização para a capital (DAMAZIO, 1996, p. 74).

O projeto do governo em sanear o Rio de Janeiro já era vislumbrado desde o Império. No entanto, com a mudança de regime e, em nome da ordem e do progresso, que o projeto ganhou impulso para a sua implementação. A cidade precisava deixar de ser enferma para ser cosmopolita.

A má reputação da capital, considerada uma das áreas mais insalubres dos trópicos, contribuía para prejudicar a economia do país. Eram situações corriqueiras as presenças de navios na cidade, cuja tripulação precisava respeitar quarentenas decretadas pelo governo, por consequência de surtos epidêmicos na cidade enferma (GIUMBELLI, 1997, p. 130).

O pensamento médico passou a estar atrelado à modernidade. Esse saber direcionou a atuação governamental no Rio de Janeiro. A salubridade da cidade se tornou a única autoridade capaz de dar contornos civilizados à capital (RODRIGUES, 2009, p. 97).

A década de 1890 foi crítica nos surtos epidêmicos. As epidemias assolavam o Rio de Janeiro durante o ano todo e desafiavam as explicações científicas consagradas, propiciando muitas divergências entre as autoridades governamentais e os médicos, enquanto milhares morriam impotentes às enfermidades (BENCHIMOL, 1992, p. 178).

O quadro 1 sinaliza as principais enfermidades transmissíveis que assolavam a cidade do Rio de Janeiro na virada do século.

Quadro 1 - Mortalidade pelas principais moléstias transmissíveis – Rio de Janeiro (DF), 1886-1910

Doenças	1886-1890	1891-1895	1896-1900	1901-1905	1906-1910
Tuberculose	10.471	11.239	13.073	14.008	14.607
Malária	6.351	9.157	7.407	3.649	1.196
Febre Amarela ¹	5.211	15.261	5.241	2.204	85
Varíola ²	4.662	6.329	2.508	6.621	6.829
Febre Tifóide	567	531	548	528	260
Beribéri	1.022	919	1.152	489	179
Difteria	375	151	74	221	192
Disenteria	298	543	396	326	296
Cólera-morbo ³	-	473	-	-	-
Gripe ⁴	-	4	147	1.898	2.402
Peste ⁵	-	-	295	1.191	275
Sarampo	-	-	150	424	429
Coqueluche	-	-	84	179	254
Escarlatina	-	-	7	23	9
Lepra	-	-	82	103	101
Soma	28.957	44.603	31.164	31.864	27.114
Mortalidade Geral	57.939	93.954	75.944	81.585	74.842
Percentual de morte por doença	49,9%	47,4%	41%	39%	36,2%

Fonte: *Anuário de Estatística Demográfico-Sanitária, 1895-1897*, p. 186 e 1910, p. 71-72. Apud DAMAZIO (1996, p. 75).

¹ Não ocorreram óbitos 1909-1910.

² O número elevado de mortes deveu-se a epidemia de 1908.

³ Só há dados para 1895.

⁴ Só aparece na categoria de doenças transmissíveis a partir de 1895.

⁵ A peste bubônica apareceu em 1900 no Rio de Janeiro. As doenças que se seguem só foram incorporadas ao quadro geral da categoria em 1896.

Em setembro de 1889, ocorreu no Rio de Janeiro o II Congresso de Medicina e Cirurgia¹⁹. Na abertura do congresso foi proferido um discurso crítico sobre a atuação do Estado Imperial na condução da política sanitária e na política de formação de profissionais da medicina, considerando que pouco havia sido realizado em relação à saúde pública. Os trabalhos apresentados foram norteados pelo tema central: “Quais os meios mais vantajosos para prevenir o aparecimento ou atenuar a intensidade das epidemias, que durante a estação calmosa se desenvolveram no Rio de Janeiro e em outros pontos do Brasil?”²⁰

¹⁹ O I Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia foi realizado em setembro de 1888 na capital. A iniciativa pioneira foi promovida pela Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, que, em 1887, incluía o evento através de um aditivo aos estatutos da Sociedade, prevendo a realização do Congresso anualmente.

²⁰ Dicionário Histórico – Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1930) – Casa de Oswaldo Cruz/ Fiocruz – <http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br>.

No evento, os médicos aprovaram um elenco de medidas sanitárias, que eles compreendiam como necessárias para evitar a febre amarela. As mais emergenciais seriam: a drenagem e aterro de terrenos baixos e alagadiços, a normatização do abastecimento de água potável, a conservação das florestas, a canalização de rios, regatos e valas, a reconstrução e ventilação de galerias e descarga fora do porto, o calçamento e lavagem cotidiana das ruas e a destruição do lixo removido da cidade (BENCHIMOL, 1992, p. 178).

No entanto, outras medidas de médio prazo deveriam, também, ser implementadas em nome da saúde pública da capital, de acordo com os médicos reunidos no Congresso Brasileiro, tais como: as ruas deveriam ser alargadas e prolongadas para que possibilitassem a ventilação da cidade pela brisa do mar e praças deveriam ser abertas para que servissem de pulmões na aglomeração populacional (BENCHIMOL, 1992, p. 178).

Nas questões legais, os médicos pediram que as habitações fossem saneadas através de uma lei especial. Enfatizaram que deveria haver uma fiscalização contínua dos domicílios de todos os segmentos sociais. Além disso, reivindicavam que as autoridades sanitárias deveriam atuar regulamentadas, de forma a agir com penalidades legislativas, a partir da criação de leis terminantes e precisas, baseadas “nos princípios atuais de profilaxia agressiva e defensiva” (BENCHIMOL, 1992, p. 180). Medidas que seriam implementadas, no início do século XX, com o médico sanitarista Oswaldo Cruz.

Em 1891 a situação sanitária no Rio de Janeiro era extremamente grave. Segundo Benchimol (1992, p. 180), a enorme massa de imigrantes que circulavam perto do porto do Rio de Janeiro, provocava um crescimento vertiginoso da população. Além dos imigrantes, as migrações internas incrementadas, sobretudo, pela abolição, contribuíram para o crescimento populacional da cidade. Em 1890, a população do Rio de Janeiro era em torno de 522. 561 habitantes, quinze anos após já subira para 811. 443 habitantes. A migração interna era proveniente de pessoas oriundas das regiões nordestinas fugindo da seca, por soldados das lutas de Canudos, que construíram moradias improvisadas no Morro da Favela (Morro da Providência) e, principalmente, por negros libertos, que vinham de toda a parte, principalmente da Bahia²¹, em busca de oportunidades no mercado de trabalho (MOURA, 1995, p. 43). O inspetor geral de higiene, Bento Gonçalves Cruz, pai de Oswaldo Cruz,

²¹ Desde a virada da metade do século XIX, fugindo das condições de vida precárias da Bahia, negros sudaneses migraram sistematicamente para o Rio de Janeiro. O mercado de trabalho para o negro forro e, depois, liberto, tornava-se cada vez mais difícil na capital. As habitações coletivas ficaram superpovoadas. Os baianos fixaram moradia, sobretudo, no bairro da Saúde, perto do cais do porto, servindo de mão de obra na estiva. Os baianos se impuseram no Rio de Janeiro, em torno dos seus líderes vindos dos postos do Candomblé e dos grupos festeiros, formando ao longo dos anos, na expansão para a Cidade Nova, a Pequena África (MOURA, 1995, p. 44).

realizava visitas correcionais visando à salubridade dos ambientes. Buscava aumentar as acomodações isoladas nos hospitais e distribuiu médicos pelas paróquias da cidade com o objetivo de fiscalizar as condições de higiene dos locais. Enfim, buscava atenuar uma crise latente e epidêmica que assolava a capital federal (BENCHIMOL, 1992, p. 180).

No entanto, foi a partir de 1892 que a cidade do Rio de Janeiro começou a efetivar mudanças sob a argumentação de higienizar e sanear a cidade. Isso porque até o referido ano, a administração da cidade era feita dentro do quadro de administração central do Brasil, sem autonomia municipal, o que cerceava o seu desenvolvimento. Porém, em agosto de 1892 foi definida a autonomia do Distrito Federal, que possibilitou a cidade ter um governo próprio.

Para governar o Distrito Federal (1892-1893), foi indicado o Dr. Cândido Barata Ribeiro, que começou a implementar as mudanças sugeridas e a estabelecer a “civilização” na cidade. Ele iniciou uma administração direcionada para a “regeneração” da capital. Porém, em face da “regeneração”, os trabalhadores urbanos, maior parte dos agentes sociais da cidade, foram ainda mais afastados do governo. Suas necessidades habitacionais, econômicas e sociais não foram discutidas politicamente como ações prioritárias de gestão. Muito pelo contrário. As suas necessidades e condutas sociais eram os problemas que deveriam ser exterminados ou escamoteados para se construir uma cidade civilizada, da qual eles não estavam fazendo parte dos planos.

O prefeito Barata Ribeiro, em cinco meses de governo, decretou a demolição de prédios para que ruas pudessem ser alargadas a fim de dar vazão ao trânsito de veículos de cargas e passageiros (BENCHIMOL, 1992, p. 163). Ele reformou a Praça XV e intensificou a vigilância sobre a higiene e saneamento nas habitações coletivas, sobretudo nos cortiços. Estes eram interpretados pelo prefeito como a síntese do crime e da falta de higienização. A erradicação dos cortiços foi o alvo central da curta administração de Barata Ribeiro, que os via como focos de barbárie (RODRIGUES, 2009, p. 101).

Para efetivar os seus projetos modernizadores da cidade, Barata Ribeiro com o auxílio da polícia, implementava o que parecia mais importante para a capital: limpar a cidade de tudo aquilo que representasse o traço colonial.

A derrubada do cortiço “Cabeça de Porco” (1893), foi o caso mais célebre da administração de Barata Ribeiro. Nesse cortiço viviam cerca de quatro mil pessoas, que foram expulsas de suas moradias em meio à sua demolição efetuada pelos operários. Estes a executavam acompanhados pela cavalaria, a infantaria e a polícia. (RODRIGUES, 2009, p. 102). A falta de recursos próprios era responsabilidade do indivíduo no limiar da República.

Afastar os menos favorecidos do centro urbano e não permitir que eles penetrassem nos espaços remodelados e civilizados se tornaram os objetivos dos prefeitos da cidade do Rio de Janeiro até Pereira Passos (RODRIGUES, 2009, p. 103). A mudança de função do centro atendeu a diversos interesses. Em termos especulativos, a região do centro se tornou uma área altamente valorizada, pela função econômica que exerceria na cidade. Seria o espaço da circulação e acumulação do capital comercial e financeiro. Em termos sociais, as camadas favorecidas ficariam mais distantes da pobreza. E em termos políticos, a cidade que era sede do poder político nacional, passaria a ser o exemplo para as demais cidades do país de modernidade.

Se a ideia era remodelar e modernizar atendendo aos interesses políticos, sociais e econômicos de poucos privilegiados da cidade, a necessidade de se construir uma polícia moderna, científica, idêntica às polícias dos Estados Unidos e da Europa era iminente. Afinal, a polícia era peça fundamental para a construção dessa nova ordem. Em 1903, a instituição passou por uma profunda reforma. A investigação científica dos crimes, assim como, a tipologia criminal²² foram novidades implementadas nessa reforma. E essas novidades foram, através de um processo, se tornando as bases para um tratamento mais especializado, que justificaria a ação da polícia no combate à desordem pública (RODRIGUES, 2009, p. 106).

Na gestão do prefeito Pereira Passos (1902-1906) e do presidente Rodrigues Alves (1902-1906), que se efetivaram de forma mais ostensiva as obras de remodelação urbana e sanitária na capital. Pereira Passos, cuja formação em engenharia foi obtida em Paris, teve plenos poderes para colocar em prática seus projetos de “civilizar” a cidade.

Segundo Jaime L. Benchimol (1992, p. 269), a Pereira Passos foram concedidos poderes ditatoriais para implementar os seus planos: o Conselho Municipal teve os seus trabalhos suspensos de janeiro a julho de 1903, para que a prefeitura pudesse formular decretos que viabilizassem obras emergenciais, possibilitando demolições, construções e criando novos impostos sem a anuência do poder legislativo.

Durante a implementação do projeto civilizatório foram construídos o Teatro Municipal, a Biblioteca Nacional e realizada a abertura da Avenida Central (atual Rio Branco), financiada pelo governo federal e construída em tempo recorde – entre 1904 e 1905.

²² Na tipologia criminal e antropologia criminal, nas características físicas poderia se conhecer e reconhecer a criminalidade, a loucura e a degeneração. Assim, como também, pelo tipo físico poderia se reconhecer as potencialidades positivas de um indivíduo, cujo principal expoente foi Cesare Lombroso. Ele afirmava que a criminalidade era um fenômeno físico e hereditário e, como tal, um elemento detectável nas diferentes sociedades.

As obras urbanísticas, que se concentraram mais no centro da cidade, buscaram tornar mais eficiente a circulação de mercadorias e trabalhadores, proporcionando a funcionalidade econômica e social da cidade. Para tanto, a população pobre e carente que vivia em cortiços e outras moradias coletivas foram obrigadas a se retirar para os morros da cidade ou periferia. O centro da cidade passou a ser cada vez mais o espaço das casas comerciais, sede de grandes jornais, companhias e de edifícios do governo, dentre outros estabelecimentos funcionais (BENCHIMOL, 1992, p. 91).

A reorganização da cidade a partir do “bota abaixo” de Pereira Passos veio, concomitantemente, com o projeto de embelezamento da capital. Para ser efetivado esse projeto, a prefeitura precisou intervir nos hábitos da população, para que a cidade se tornasse civilizada em sua paisagem, assim como mais depurada nos costumes de convivência social. Através de decretos efetuados em 1903, a prefeitura passou a regulamentar as atividades culturais e econômicas dos habitantes do Rio de Janeiro, que até não então tinham controle governamental. Foram proibidos: a ordenha de vacas nas ruas, o transporte de carga sobre animais, a venda de miúdos em tabuleiros nas ruas²³ e urinar e cuspir nos espaços públicos. Foi regulamentado, também, que os cães vagantes nas ruas deveriam ser capturados e extintos. As diversões populares (entrudo, carnaval e serenatas) deveriam ser normatizadas pelo governo. A mendicância pública deveria ser reprimida, assim como, a ação dos ambulantes nas ruas. Essas foram algumas, dentre outras inúmeras ações “civilizatórias”, da prefeitura do Distrito Federal (BENCHIMOL, 1992, p. 278-279).

Como a cidade deveria servir de inspiração para a modernização e civilização para o restante do país, a capital remodelada criou a sua imagem do progresso através da ordem, mesmo que socialmente o ônus fosse a segmentação ostensiva dos seus habitantes. A administração municipal extirpava da cidade os “problemas”, para que os estrangeiros só tivessem acesso a uma cidade moderna e civilizada (BENCHIMOL, 1992, p. 279).

Como já fora mencionado, os problemas da cidade do Rio de Janeiro foram, em sua maioria, legitimados pelo discurso médico desde o Império. A higienização da capital e a saúde da população estavam relacionadas à “civilização” da cidade. O médico sanitarista

²³ Em janeiro do ano seguinte, Pereira Passos voltou atrás e permitiu essa modalidade de comércio até às 10 horas da manhã, com a condição de que os ambulantes transportassem os miúdos à cabeça ou em carros, em caixas de zinco divididas internamente, especificando as características.

Oswaldo Cruz, que foi nomeado em 1903 para assumir o cargo de Diretor Geral de Saúde Pública, vislumbrava erradicar o antigo problema da febre amarela na capital federal.

Na implementação do seu projeto de erradicação da doença, o sanitarista fez uso da estratégia de propaganda intensiva junto à população carioca. Foram distribuídos folhetos e publicados artigos em jornais. Concomitante a essa ação, Oswaldo Cruz adotou, com mais firmeza, a prática de isolamento dos doentes. Essa ação de isolar os enfermos dependia da colaboração da população em notificar o doente às equipes sanitárias. Essas equipes, também, atuavam no combate do mosquito transmissor e da fiscalização das condições de higiene das ruas e moradias (BENCHIMOL, 1992, p. 278-279).

Em 1903, foi criado um Serviço de Profilaxia da Febre Amarela, marcando o início da efetiva atuação de Oswaldo Cruz. O combate à febre amarela se realizaria por meio de brigadas sanitárias que seriam chefiadas por um delegado de saúde, que teria vários médicos, inspetores sanitários e acadêmicos de medicina auxiliando-o na “higiene defensiva”. Para a eficácia desse serviço, defendia-se a premissa de que deveriam existir disposições regulamentares, que estabelecessem medidas repressivas enérgicas contra os sonegadores de doentes e de focos da doença. Esses eram os principais alvos para a erradicação da enfermidade na cidade (BENCHIMOL, 1992, p. 296-297).

Ainda em 1903, o sanitarista Oswaldo Cruz elaborou um projeto de lei que foi aprovado em 8 de março de 1904, cujo objetivo era reorganizar o serviço sanitário do país – o Decreto 5156.

O Decreto 5156 regulamentava que a Diretoria Geral de Saúde Pública passaria a ter como atribuição tudo o que, na capital, fosse relativo à polícia sanitária, inclusive a higiene nos domicílios. Já para a profilaxia e para o combate às doenças infecciosas foi criado o Juízo dos Feitos da Saúde Pública. A atuação do Juízo seria na repressão ágil à falta de higiene e, também, às irregularidades nos assuntos referentes à salubridade pública (GIUMBELLI, 1997, p. 134).

Regulamento dos serviços sanitários a cargo da União, a que se refere o Decreto nº 5156.

(...)

§ 2º No Distrito Federal:

A superintendência exclusiva:

a) De tudo quanto diz respeito à higiene domiciliária, à polícia sanitária dos domicílios, lugares e logradouros públicos;

b) De tudo quanto se relaciona com a profilaxia geral e específica das moléstias infecciosas.

Art. 2º A direção geral e execução dos serviços referidos competem exclusivamente à Diretoria Geral de Saúde Pública, e por intermédio dela exercerá o Governo Federal a sua autoridade superior nas deliberações, ordens e providências, regulamentares ou extraordinárias, que afetem ou possam afetar à saúde pública. [...] (*Coleção de Leis do Brasil*).

A cidade do Rio de Janeiro ficaria dividida em dez distritos sanitários e cada um deles teria uma delegacia de saúde. Os inspetores sanitários estariam subordinados aos delegados de saúde, que seriam auxiliados por seis ou sete médicos, vários inspetores sanitários e acadêmicos de medicina. Os inspetores sanitários, de acordo com o referido decreto, seriam os profissionais que teriam contato direto com a população. Eles atenderiam às reclamações, receberiam as notificações de doenças e efetuariam as vacinas. Além disso, fiscalizariam a salubridade de construções, inclusive agindo em casos de ilegalidade no exercício da medicina, a qual algumas práticas espíritas foram enquadradas como crime. O decreto regulamentava nos artigos 250, 251 e 252 as exigências legais para exercer a arte de curar e, mais uma vez, enfatizava a ilegalidade do espiritismo pelo exercício na cura de moléstias.

Da fiscalização do exercício da medicina e da farmácia

Art. 250. Só é permitido o exercício da arte de curar, em qualquer de seus ramos e por qualquer de suas formas;

I. As pessoas que se mostrarem habilitadas por título conferido pelas Faculdades de Medicina da República dos Estados Unidos do Brasil;

II. As que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras oficialmente reconhecidas, se habilitarem perante as ditas Faculdades, na forma dos respectivos estatutos;

III. As que, tendo sido ou sendo professores de Universidade ou Escola estrangeira oficialmente reconhecida, requererem licença à Diretoria Geral de Saúde Pública para o exercício da profissão, a qual lhes poderá ser concedida se apresentarem documentos comprobatórios da qualidade aludida, devidamente certificados pelo agente diplomático da República, ou, na falta deste, pelo cônsul brasileiro;

IV. As que, sendo graduadas por Escola ou Universidade estrangeira oficialmente reconhecida, provarem que são autores de obras importantes de medicina, cirurgia ou farmacologia e requererem a necessária licença à Diretoria Geral de Saúde Pública, que a poderá conceder, ouvida a Faculdade de Medicina e de Farmácia do Rio de Janeiro.

§ 1º As disposições deste artigo serão também aplicadas às pessoas que se propuserem a exercer as profissões de farmacêutico, de dentista e de parteira.

§ 2º A pessoa que exercer a profissão médica em qualquer de seus ramos, a de farmacêutico, de dentista ou de parteira, sem título legal, incorrerá nas penas do art. 156 do Código Penal.

Art. 251. Os médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras que cometerem repetidos erros de ofício serão privados do exercício da profissão, por um a seis meses, além das penalidades em que puderem incidir no art. 297 do Código Penal.

Parágrafo único. Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis, incorrerão nas penas do art. 157 do Código Penal, além da privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, se forem médicos, farmacêuticos, dentistas ou parteiras.

Art. 252. Os médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras da Capital Federal deverão matricular-se na Diretoria Geral da Saúde Pública, apresentando os respectivos títulos ou licenças, a fim de serem registrados. O registro se fará em livro especial e consistirá na transcrição do título ou licença com as respectivas apostilas. Feito o registro, o secretário lançará, no verso do título ou licença, a indicação da folha do livro em que a transcrição tiver sido efetuada, datará, assinará e submeterá ao visto do diretor.

§ 1º A secretaria organizará e publicará uma relação dos profissionais matriculados, a qual será, anualmente, revista e publicada com as alterações que se tiverem dado.

§ 2º Os profissionais que não registrarem seus títulos na Diretoria Geral de Saúde Pública incorrerão na multa de 100\$; o dobro nas reincidências (*Coleção de Leis do Brasil*).

Aos inspetores sanitários coube a tarefa de fiscalizar o exercício ilegal da medicina e condenar os saberes considerados ilegítimos para o exercício das práticas médicas. Era o combate ao charlatanismo. Dentre esses saberes tidos como ilegítimos e, portanto, passíveis

de punição, estaria o espiritismo, conforme sinalizado no artigo 251 do Decreto 5156 e, também, no artigo 157 do Código Penal de 1890.

As infrações cometidas contra o Regulamento Sanitário, que era de competência de fiscalização do Inspetor Sanitário, iam do desacato à ordem de demolições ou interdições de construções, perpassando para a improbidade de gêneros alimentícios comercializados para o consumo até a, já mencionada, prática ilegal da medicina. Essas infrações foram regulamentadas pela justiça sanitária através de outro Decreto, o 5224, que foi aprovado em maio de 1904.

A habilitação para o exercício da medicina era indispensável, para que não surgissem dúvidas quanto a capacidade de exercer a arte de curar. Já estava consolidada a “identidade de grupo” entre os médicos. Para os inspetores sanitários, não poderia ser colocado no mesmo patamar, um médico diplomado com um charlatão ou curandeiro e aventureiro, estes eram considerados imorais e antissociais.

O regulamento jurídico sanitário, Decreto 5224²⁴, estabelecia que as irregularidades sanitárias fossem identificadas, sobretudo, através de denúncias. A partir das denúncias da população, que os inspetores sanitários iriam ao local da transgressão e lavrariam os autos da infração com duas testemunhas. Esses autos, por sua vez, já seriam indicativos de plena prova contra as irregularidades encontradas, sem que fosse necessário que os funcionários que nele figurassem, viessem confirmar em juízo. A parte contrária teria o direito de ilidir a fé, apresentando provas. O procurador dos feitos da saúde pública poderia apresentar até três testemunhas de acusação. O autuado seria intimado pelo juiz, que num prazo de 24 horas deveria pagar a multa pertinente ou apresentar a sua defesa, a fim de requerer as diligências legais. Na audiência, dando início ao processo, o escrivão faria a leitura do auto de infração e, se o infrator estivesse presente ou representado por um procurador, as testemunhas de acusação e de defesa dariam os seus depoimentos, respectivamente. As testemunhas de defesa, também, seriam compostas por no máximo três pessoas. Após esses trâmites, segundo o regulamento jurídico sanitário, o procurador dos feitos da saúde pública reuniria as alegações escritas e o juiz daria a sua conclusão.

De acordo com Giumbelli (1997, 135-136), o principal objetivo do Decreto 5224 era atribuir ao inspetor sanitário autonomia para punir as infrações sanitárias com mais agilidade. Os números das testemunhas arroladas deveriam ser menores do que ocorriam

²⁴ *Coleção de Leis do Brasil: Decreto 5224. ANEXO B*

corriqueiramente nas autuações. Além disso, os prazos para as tramitações dos processos deveriam ser num tempo bem mais abreviado. Situação que na prática não ocorreu.

A necessidade de sanear a cidade e “civilizar” a população justificava “a montagem de uma estrutura administrativa e executiva extremamente disciplinadora” (GIUMBELLI, 1997, p. 137).

Foi através de um discurso médico, que o espaço urbano passou a ser administrado e fiscalizado. Assim como os agentes sociais, que nesse espaço atuavam, passaram a ser vigiados e punidos em função da higiene pública da cidade.

A cultura política autoritária se fez presente nas ações governamentais na Primeira República ao longo da implementação do projeto civilizatório, sobretudo na capital federal.

Ao inferir o autoritarismo como um dos elementos formadores das culturas políticas brasileiras, contribui para a compreensão e assimilação mais pertinente das motivações que conduziram os atos dos governantes do regime republicano brasileiro em face ao projeto civilizatório da capital federal.

A clarividência do emergir dessa faceta da política brasileira torna-se perceptível, quando se insere no pensamento e nas práticas governamentais na complexidade dos acontecimentos do momento histórico abordado.

As mudanças vislumbradas para o país, em nome do progresso, foram implementadas para o bônus de alguns, mas com o ônus para grande parcela da população da cidade do Rio de Janeiro, formada por mestiços, afro-brasileiros, desfavorecidos de uma forma geral e àqueles que não se inseriam de alguma maneira às normas “civilizatórias” preconcebidas. E esses agentes sociais tiveram que se enquadrar, mesmo com resistência, a um projeto imposto, unilateral, que não contemplava com a devida importância a história e a cultura legada da capital.

A cultura política autoritária do Brasil é resultante de um processo sensível de interiorização de ideias e na adoção de comportamentos políticos convenientes, que permaneceram desde o período colonial. A sua emergência no projeto civilizatório, foi a partir de uma visão comum criada ao longo da história do país.

O autoritarismo, enquanto cultura política é uma visão partilhada, “uma leitura comum do passado” (BERSTEIN, 1998, p. 351), que corroboram para a expressão de normas e valores compartilhados na sociedade brasileira.

O pressuposto teórico de cultura política autoritária se fundamenta nas argumentações de Serge Bernstein (1998, p. 349-363). Ele compreendeu como cultura política, os

comportamentos políticos de uma determinada sociedade, no decorrer da história. Esse comportamento seria resultante de experiências vividas ao longo dos anos, por várias gerações, que podem ser identificados no discurso, nos argumentos, nos gestos, nos comportamentos, dentre outros aspectos, num processo de construção na dinâmica de uma sociedade.

Partindo desse pressuposto, a cidadania no Rio de Janeiro era outorgada. E, dessa forma, restringia brutalmente, através de ações autoritárias, a noção de espaço público no exercício dessa cidadania. Aqueles considerados indesejáveis deveriam ser excluídos dos meios de circulação da capital federal.

Numa cidade cerceadora de liberdades, como a capital federal, só teria direito à cidadania quem participasse, isto é, defendesse as reformas implementadas pelo governo em nome do progresso do próprio país. Qualquer comportamento fora da liberdade consentida pelo poder político, seria passível de ser considerada uma prática de desordem pública. Os agentes sociais que não se enquadrassem as normatizações impostas estariam, portanto, fora do projeto civilizatório. E ficariam sujeitos a enfrentar as sanções legais impostas pelo governo, por desrespeitarem a ordem estipulada.

E por desrespeitarem a ordem pública estipulada, que cidadãos espíritas tiveram os seus direitos cerceados no Código Penal de 1890 e no Regulamento Sanitário. Eles estariam praticando, segundo as autoridades políticas, policiais e médicas, uma faceta da construção do que juridicamente se denominou charlatanismo, por exercerem ilegalmente a medicina através de intervenções mediúnicas.

O espiritismo era compreendido pelas autoridades supracitadas como sendo uma prática antissocial e anômica, e não, uma prática religiosa. A partir dessa concepção, os espíritas eram passíveis à vigilância das autoridades, a sofrerem invasões policiais em seus domicílios e a responderem processos criminais, por estarem fora dos projetos de salubridade e saneamento preconizados para o país.

3 O ESPIRITISMO ENTRE A FÉ E A JUSTIÇA BRASILEIRA

3.1 As discussões diante da criminalização do espiritismo

No tumultuado e desordenado cenário de modernização da cidade do Rio de Janeiro, sem que a população se identificasse com as mudanças materiais e sociais, abordados no capítulo 2, que o regime republicano brasileiro foi se consolidando e mostrando a sua face autoritária e excludente.

Essa característica autoritária do regime republicano reporta às reflexões de José Murilo de Carvalho (2004, p. 31), em suas referências ao abismo que existia entre os menos favorecidos e a República. Esse abismo, por sua vez, abriu precedentes para que se investigasse um mundo de valores e ideias muito distinto entre o mundo das elites e o mundo dos intermediários.

E nesse abismo existente entre os “desejáveis” e os “indesejáveis”, em favor de um bem público, não era concedida a maioria dos cidadãos – os indesejáveis – a participação nos processos de decisão dos rumos políticos e administrativos do país (CARVALHO, 2004, p. 35).

A cultura política autoritária, presente na história brasileira durante a Primeira República se evidenciou, também, na criação do Código Penal de 1890. Ele foi criado em decorrência, justamente, da mudança de regime no país para substituir o Código Criminal formulado em 1830. O Código Penal Republicano foi o primeiro grande conjunto de leis que definiu a nova ordem jurídica do nascente regime. Ele foi instituído pelo Decreto 847 de 11 de outubro de 1890 e, portanto, foi anterior à Constituição Federal, que foi datada de 24 de fevereiro de 1891. Como já foi mencionado no capítulo 1, poucas modificações foram realizadas no Código Penal de 1890 comparando com o código do Império. No entanto, uma das poucas novidades apresentadas era a criminalização do espiritismo, num regime que se autodefinia como secular. O espiritismo foi criminalizado, sobretudo, no artigo 157 do Código Penal.

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

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

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles (*Coleção de Leis do Brasil*).

Esse artigo estava inserido no Título III “Dos Crimes Contra a Tranquilidade Pública”, mais especificamente no Capítulo III “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”. Nesse mesmo capítulo, mais dois artigos estavam intimamente relacionados ao artigo 157, por tratarem da questão do exercício da medicina sem habilitação profissional, que era uma prática comumente realizada na sociedade brasileira, como foi abordado no capítulo 1.

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

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

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

Art. 158 – Administrar 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 do denominado curandeirismo.

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

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000.

Se resultar morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. (*Coleção de Leis do Brasil*)

Como o espiritismo obteve expressiva representatividade através das práticas curativas e de tratamento dos médiuns receitistas, estes poderiam ser triplamente enquadrados criminalmente: exercer a medicina sem ter a habilitação exigida, no artigo 156; praticar o espiritismo, no artigo 157; e prescrever medicamentos homeopáticos ou de outra ordem, praticando o curandeirismo, no artigo 158.

O Código Penal de 1890, segundo Schritzmeyer (2004, p. 75), foi elaborado às pressas e as críticas voltadas para ele foram inúmeras, sobretudo, por sua orientação clássica sem considerar as proposições positivistas, que já ganhavam destaque no cenário jurídico europeu. Essas críticas chegaram a cogitar a criação de um projeto para a sua substituição em menos de três anos de sua implementação. No entanto, em vez de realmente reformá-lo, o que ocorreu foi a criação de leis complementares que, na prática, polemizaram mais ainda do que resolveram os impasses gerados.

Os grupos espíritas existentes começaram a reagir à criminalização do espiritismo, sobretudo através da Federação Espírita Brasileira, numa tentativa de fazerem valer os seus direitos conquistados pelo Decreto 119-A, que concedia a liberdade de cultos e de consciência. No entanto, as argumentações não inviabilizaram a implementação do Código e a punição à infração dos artigos. Esse assunto será retomado mais adiante.

Ao seu ponto, como o espiritismo foi criminalizado sendo inserido no capítulo “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, as discussões que se seguem referem-se a essa temática.

Desde o Império, os médicos e os juristas pediam proteção legal para a prática da medicina. Os primeiros médicos formados no Brasil já cobravam do Estado Imperial medidas mais rigorosas para se combater o curandeirismo e o charlatanismo. Em troca “ofereciam os seus préstimos na luta pela disciplinarização social” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 75).

Como o Código Penal do Império não impedia as práticas terapêuticas populares, que já ocorriam desde os tempos coloniais, com o processo de urbanização, essas discussões vieram à tona. Afinal, em nome, também, da saúde pública que a reforma civilizatória do Rio de Janeiro era realizada. Como já foi abordado, a saúde pública estabelecia os critérios de civilidade e atuava como instrumento de controle da vida social ao estabelecer padrões mínimos de higiene e saneamento para a cidade e a população.

O processo de urbanização e a valorização de novos saberes científicos, se legitimavam como sendo a garantia de veracidade e concedia a autenticação de civilidade. Os médicos conseguiram o espaço que há tempos desejavam, a fim de reclamarem a proteção legal para o exercício de sua profissão. No entanto, eles só conseguiram essa proteção jurídica quando as relações sociais tradicionais já estavam desestruturadas. E, dessa forma, os curandeiros puderam ser criminalizados (SCHRITZMEYER, 2004, p. 75).

Foi no Código Penal de 1890 que os médicos conseguiram a garantia efetiva de se impor contra quem ameaçasse curar e demonstrasse o conhecimento do funcionamento do corpo, que não fosse através de técnicas e da cientificidade. No final do século XIX os médicos já haviam formado uma identidade de grupo.

Sob esse prisma, as práticas terapêuticas populares como a benzedura, garrafadas, banhos de ervas, uso de amuletos, dentre outros, que mesclavam elementos culturais diversos da formação da sociedade brasileira, já abordado no capítulo 1, deixavam de ser aceitas pelas autoridades do país e tinham, também, que deixar de ser acreditadas e aceitas pela população, mesmo que à força. Crer e fazer uso dessas práticas era ilegal, atrasado e irracional.

Como as práticas terapêuticas populares eram muito comuns pelo comportamento sociocultural dos brasileiros e, também, pela própria carência na prestação dos serviços públicos na área da saúde de assistência à população, eram os praticantes ilegais da medicina que supriam a ausência do Estado. E essas pessoas que exerciam, até então, livremente o curandeirismo: pajés-caboclos, sobreviventes de nações indígenas desagregados; afrodescendentes feiticeiros, herdeiros de tradições curativas africanas; rezadores; benzedoras, raizeiros, curadores de cobra, adeptos de confissões religiosas mediúnicas, dentre

outros, foram rotulados como charlatães e praticantes da medicina ilegal (SCHRITZMEYER, 2004, p. 76).

A popularidade das práticas curandeiras ia além das questões socioculturais. Permeava, também, para as questões psicológicas. Os curandeiros estavam mais próximos dos doentes. Não eram raros os casos de parteiras, feiticeiros de todos os tipos, benzedeiros, dentre inúmeros curandeiros, frequentarem os mesmos espaços públicos de sua clientela, em que poderiam até exercer uma liderança espiritual e convívio afetivo (WEBER, 1999, p. 15-16).

No final do século XIX, no limiar da República, os médicos habilitados lutavam por um espaço próprio e se digladiavam com as práticas costumeiras de cura. Era comum a convivência de práticas ditas científicas com superstições. Os próprios médicos, mesmo envolvidos em pesquisas e com discursos progressistas, eram indivíduos que emanavam fundamentos religiosos. Eles acreditavam em milagres, em intervenções divinas para a cura de doenças. O discurso médico, apesar de objetivo, proferia explicações mágicas para uma série de fenômenos que a ciência não tinha capacidade para explicar. Não havia uma distinção clara entre o que era ciência e o que era magia. Como a medicina impunha uma série de limitações pela falta de conhecimentos na época, a intervenção divina era constantemente solicitada pelos médicos, pois os seus conhecimentos eram limitados pela vontade de Deus (WEBER, 1999, p. 26).

Entretanto, isso não quer dizer que os médicos e os intelectuais que se relacionavam com eles, não tentassem estabelecer distinções entre a ciência e o charlatanismo, afinal havia uma intensa mobilização para a modernização e o saneamento do país, principalmente da capital federal. Dessa forma, as práticas populares curandeiras foram consideradas incompatíveis com essa mobilização, por isso as motivações para a criação dos artigos que infringiam a saúde pública.

No entanto, os artigos 156, 157 e 158 foram muito questionados pelas incoerências intrínsecas neles próprios, sobretudo quando confrontados com o que instituíam a Constituição Federal de 1891.

O artigo 156 foi questionado por ordem técnica. Ele implicava que para exercer a medicina deveria ser adquirido o título de habilitação profissional. Porém, a Constituição de 1891 no seu artigo 72 no § 24 havia garantido o “livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial”, sem mencionar a habilitação profissional. Nesse caso, as práticas da medicina popular poderiam ser aceitas. A Constituição revogaria o que estava sendo

mencionado no Código Penal. Além disso, outra polêmica gerada no artigo 156, diz respeito ao legislador ter diferenciado “exercer medicina” e “praticar a homeopatia e a dosimetria”, se no exercício eram todas técnicas científicas de cura. A homeopatia já estava legitimada como sendo uma área de atuação da medicina desde 1886²⁵, com algumas resistências, mas já era uma prática médica. O legislador abriu precedentes para que se discutisse nos processos criminais o “uso da homeopatia”, não antevendo a função social dos próprios juízes de direito como construtores de significados em relação a procedimento da medicina (SCHRITZMEYER, 2004, p. 77).

No artigo 157 a polêmica foi em torno, também, do artigo 72, mas no § 3º da Constituição de 1891, que dava a todos os indivíduos e confissões religiosas o poder para exercerem pública e livremente seus cultos. Portanto, o espiritismo não poderia ter sido criminalizado. Entretanto, o Estado não interpretava as confissões religiosas mediúnicas como religiões reconhecidas pelo Estado, dessa forma, elas seriam passíveis de perseguição pela ilegitimidade religiosa. No texto do Código Penal, o espiritismo expressava um saber ilegítimo, porque poderia conduzir o indivíduo à ilusão, através de sugestionamentos a sentimentos que poderiam afetar a sanidade psicológica dos crédulos em diferentes níveis (SCHRITZMEYER, 2004, p. 77).

Ao seu ponto, vale ressaltar que a inserção do espiritismo como um crime contra a tranquilidade pública, o distinguia de outros crimes por considerar a parte lesada o “público”. O seu enquadramento era em um crime contra a fé pública e com consequências, também, públicas. Diferente dos crimes contra a pessoa, como no caso do homicídio, da injúria, das perseguições por crenças políticas e religiosas, ou contra a propriedade, como o estelionato e o roubo. Assim como dos crimes contra as instituições – família, moralidade e casamento – como são os estupros, os adultérios e a poligamia. O espiritismo foi definido como um crime individual com consequências coletivas, como são os casos de falsificação de documentos, incêndios provocados, atentados aos meios de transporte, alterações de medicamentos, falsificação de comestíveis, dentre outros (GIUMBELLI, 1997, p. 81).

²⁵ Em 1859 foi fundado o Instituto Hahnemanniano do Brasil e através do seu presidente, Saturnino Soares de Meirelles, foi inaugurado em 1883 a primeira enfermaria para tratamento homeopático na Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Também na sua gestão, através do Decreto Imperial 9554 de 3/02/1886 foi obtida a legalização das Farmácias Homeopáticas. No entanto, o ensino da homeopatia não era permitido na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Em 1912, o Prof. Lícínio Cardoso criou a Faculdade Hahnemanianna e em 1916 o Hospital Hahnemanianno na Rua Frei Caneca, nº 94, pois só a faculdade não atenderia a eficiência do ensino. O Decreto 3540 de 25/09/1918 reconheceu o Instituto como de utilidade pública e lhe conferiu o direito de diplomar médicos homeopatas (MEIRELLES, 1985, p. 1).

Dessa maneira, esses crimes individuais com consequências coletivas supracitados, incluindo o espiritismo, aproximavam-se das contravenções. Estas eram definidas como uma prática perigosa pelas consequências imensuráveis que poderiam conferir à sociedade (GIUMBELLI, 1997, p. 81).

Já o artigo 158 referia-se ao curandeirismo e às práticas mágico-religiosas de valor curativo, que tanto afligiam a cientificidade dos médicos. Na retórica do artigo se pressupõe que os sistemas e as práticas compreendidas como ilegítimas para a obtenção da cura poderiam prejudicar a saúde dos indivíduos que nelas confiavam. A ideia de mando e ordem das prescrições de receitas pelos curandeiros poderia comprometer o funcionamento dos órgãos do indivíduo, sobretudo na fisiologia e nas faculdades psíquicas. Esse artigo no Código Penal de 1940 foi reeditado transformando-se em outros três artigos, o artigo 282, 283 e 284²⁶, que mais uma vez levaram ao debate e ao confronto os médicos com os curandeiros e os charlatães.

A criminalização da prática do espiritismo no artigo 157 do Código Penal está relacionada à interpretação de suas práticas como sendo mágicas, portanto, sem legitimidade social para que fosse interpretada como sendo uma confissão religiosa. O questionamento que se sucede é: o que se compreende como sendo uma confissão religiosa? Com propriedade, pode-se afirmar que no nascimento do regime republicano o que pudesse promover desordem e indisciplina no espaço público, não poderia ser categorizado como religioso.

Ao seu ponto, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo, que eram práticas mágico-curativas, fazia parte de um projeto republicano de manutenção da ordem pública. Sobretudo, quando os integrantes dessa sociedade civil do novo regime instaurado no Estado eram compostos por africanos, afrodescendentes, mestiços, ameríndios, imigrantes de diversas origens, que precisavam, no olhar do Estado, serem submetidos à normatização das leis e da moralidade, na qual se incluía a religião.

A jurisprudência brasileira, auxiliada pelas autoridades policiais, devassou os hábitos da população com o intuito de conhecer, classificar, disciplinar e tipificar que atitudes eram criminais ou não. Se “esquadrinhou os espaços públicos e os privados” (MONTERO, 2006, p. 51).

²⁶ *Coleção de Leis do Brasil*: Código Penal de 1940 – Exercício Ilegal da Medicina, Arte Dentária ou Farmacêutica. ANEXO C

Como já foi abordado no capítulo 2, desde o Decreto 119-A, se estabeleceu um confronto entre a Igreja Católica e o Estado Republicano em torno dos privilégios que usufruía a Igreja Católica no Império. As outras confissões religiosas não foram objeto sistemático das discussões. A confissão religiosa protestante, que já possuía representatividade no Império, que conseguiu se fazer mais inserida nesse espaço público, sobretudo por meio da educação. Porém, também encontrou obstáculos na “quase-laicidade” do Estado brasileiro.

Havia liberdade religiosa, para o que se compreendia como religioso. E para se discernir o que era religioso e legal do que era mágico e ilegal, ocorreu um intenso debate no âmbito jurídico ao longo da Primeira República. No entanto, no âmbito político, esses debates foram, inicialmente, sobre que liberdade teria a Igreja Católica, que privilégios ela continuaria a ter e quais privilégios perderiam com a secularização do Estado. As discussões políticas sobre quais religiões teriam liberdade no espaço civil eram inexpressivas, muito mais quando as práticas populares entravam em pauta como sendo confissões religiosas (MONTERO, 2006, p. 52)

Ao longo da Primeira República coube às confissões religiosas não-católicas o ônus de demonstrar ao Estado brasileiro que eram religiões, portanto, livres para professarem a sua fé. E as práticas populares religiosas mediúnicas tiveram que suplantar ainda mais adversidades. Para serem aceitas como religião, tiveram que demonstrar ao Estado que não eram uma ameaça à saúde e à ordem pública. Ainda que tivessem em suas práticas procedimentos que, no caso do espiritismo, pudessem suscitar a cura através de passes ou de prescrições de receitas homeopáticas por um médium “inspirado pelo ‘espírito’ de um médico já falecido” (GIUMBELLI, 2006, p. 287). E nos cultos afro-brasileiros, demonstrar que as danças e os batuques eram manifestações de cunho religioso e não de desordem (MONTERO, 2006, p. 52).

O desafio do movimento espírita era continuar a praticar a assistência aos necessitados, muitos exercendo a “arte de curar”, sem que fosse interpretado como uma insubordinação e um ato de desafio para a manutenção da ordem pública.

Na ocasião que o espiritismo foi criminalizado no Código Penal Republicano, como já foi mencionado, o movimento espírita não estava coeso. No entanto, a ilegalidade de suas práticas congregou os espíritas, de certa forma, na tentativa de sair da situação de desordem pública.

A Federação Espírita Brasileira, que mesmo sem ser uma instituição centralizadora do movimento, começou a reagir diante da criminalização, procurando organizar os espíritas através de reuniões, para que pudessem ter voz e representatividade perante o Governo Provisório Republicano. A Federação Espírita utilizou, com veemência, o discurso em defesa das liberdades de consciência e religiosa, que o regime republicano se propusera a salvaguardar, mas que estavam sendo preteridas na nova legislação criminal.

No *Reformador* foi relatado uma dessas reuniões ocorridas na sede da Federação Espírita Brasileira, mais exatamente no Centro Espírita do Brasil, que funcionava no local. O objetivo da reunião seria a discutir o posicionamento dos espíritas mediante o novo Código Penal promulgado pelo Governo Provisório.

A requisição de vários espíritas, o Centro (Centro Espírita do Brasil) convocou todos os espíritas da capital federal. [...] O fim para que essa foi reclamada e convocada, foi: resolver-se qual o procedimento dos espíritas em face ao novo Código Penal, promulgado pelo governo provisório, no qual, com preterição dos direitos de liberdade de consciência, são condenadas as práticas espíritas. O presidente do Centro expôs a questão em todas as suas condições, demonstrado o ridículo de tal disposição, e sua oposição flagrante com a ampla liberdade de crenças, garantida pela constituição republicana (*REFORMADOR*, 01/12/1890, p. 2).

Na reunião supracitada, estabeleceu-se a criação de uma comissão para redigir uma representação aos poderes do Estado contra a impossível disposição do código. Essa proposta foi do espírita Leopoldo Cirne²⁷. Já o advogado Ernesto Silva, fazendo as suas considerações a partir da proposta de Cirne, apreciou que o assunto também fosse discutido pela imprensa. Para a comissão que representaria os espíritas na tentativa de revogação dos artigos, fariam parte os advogados Oliva Maia, Antônio Luiz Sayão e o próprio Ernesto Silva. Para a discussão jornalística, o médico Dias da Cruz seria a liderança do movimento. Foi proposto, também, que haveria a distribuição de listas que circulariam entre os espíritas com o objetivo de angariar assinaturas para adesão à representação da FEB e para contribuições pecuniárias a fim de sustentar a causa. O Dias da Cruz, presidente da Federação Espírita, compreendeu que para o movimento ficar mais coeso, portanto com maior organização e representatividade, deveria ocorrer a fusão das duas comissões, pois assim consolidaria as reivindicações do movimento espírita sob a efígie da FEB. Em sua concepção, a ação da instituição poderia ser mais atuante se estivesse em consonância os direitos dos espíritas com os interesses da

²⁷ Leopoldo Cirne foi comerciante e também, tradutor de diversas obras do espírita francês contemporâneo do Kardec, o Léon Denis. Cirne exerceu o cargo de Presidente da Federação Espírita Brasileira durante o período de 1900 a 1914. Durante a sua gestão foi inaugurada no dia 10 de dezembro de 1911, a atual sede histórica da FEB, na Avenida Passos no centro da cidade do Rio de Janeiro.

doutrina. As propostas foram aceitas pelos membros formadores da comissão, com plena aprovação, também, do médico e político Bezerra de Menezes (*REFORMADOR*, 1/11/1890, p. 2).

Através do *Reformador*, a Federação Espírita Brasileira fez um apelo aos espíritas do Rio de Janeiro, para que se tornassem membros integrantes da instituição. Dessa forma a atuação da FEB poderia se tornar mais eficaz e representativa. A Federação “ficará constituída com recursos suficientes numa sociedade que fará respeitar a doutrina espírita” (*REFORMADOR*, 1/11/1890, p. 2).

O presidente da Federação no grave momento das discussões se o espiritismo era científico ou religioso, e também, no advento de sua criminalização, como já foi abordado anteriormente, era o médico Dias da Cruz. Ele começou a implementação das discussões estabelecidas entre os integrantes da comissão de espíritas e iniciou o processo de questionamento da atitude do legislador dos artigos 156, 157 e 158, sobretudo o artigo 157, o advogado criminalista João Baptista Pereira. Foi promovido, então, um intenso debate em que o periódico espírita, o *Reformador*, foi o principal instrumento utilizado como um espaço de defesa do movimento espírita e interpelação ao jurista.

A Federação Espírita Brasileira tentou protestar os artigos do código através de uma carta aberta enviada ao Ministro da Justiça, Campos Sales. As argumentações da Federação Espírita, relatadas no *Reformador* (1/11/1890, p. 1) eram em torno do cerceamento da liberdade dos espíritas legisladas no artigo 157 do Código Penal. Para a FEB a criação do artigo foi considerada uma atitude arbitrária e legislado envolto de ignorância sobre o que realmente seria o espiritismo. E sendo uma prática religiosa, era incoerente a sua criminalização, pois iria de encontro com a garantia do livre exercício religioso.

Obrigados pela aspereza da lei, que em breves meses será o Código Penal da República, ousamos nos apresentar hoje ante o poder que a decretou, e requerer uma revisão a que nos diz respeito. Se nos afastamos de praxe, até aqui seguida pelo *Reformador*, de, em circunstância alguma, analisar as leis do país, pois que tal compete aos políticos, é que na ocasião presente trata-se de um cerceamento à liberdade [...]. Os artigos 157 e 158 que se acham no capítulo – Dos crimes contra a saúde pública – são mais evidente prova de que seu autor desconhece, por completo, o assunto sobre o qual legislou. [...] o espiritismo, Sr. Ministro, é a mais completa negação de todas as superstições [...] Talvez até seja por isso, que ele se vê guerreando por quem devera ser seus maiores aliados – as religiões todas, que em geral, ou de baseiam, ou favoreciam superstições. [...] Querirá atingir o artigo do Código às práticas do espiritismo em pregadas por aqueles que o santificará como se religião fora? Mas então permita o ilustre Ministro que se possa por em dúvida a sinceridade com que o projeto constitucional garante o exercício de todas as práticas religiosas. Se assim fora, de deduzir seria que, no pensamento do legislador constitucional, houvera a odiosa restrição do espiritismo, quando entretanto quisera garantir o livre exercício de todas as seitas (*REFORMADOR*, 1/11/1890, p. 1).

Como já foi abordado no capítulo 1, o movimento espírita do Rio de Janeiro era dissonante às ideias revolucionárias difundidas no século XIX e tinha na prática da conciliação a sua base de atuação nas questões sociais que promovessem divergências. Para tanto, o movimento procurou atuar, em questões polêmicas relacionadas à política, dentro das limitações concedidas pelo Estado nas ações públicas. E sob essas bases já legitimadas e associadas ao movimento espírita no Rio de Janeiro, que o *Reformador* tentou sensibilizar o Ministro da Justiça. Em carta enviada, foi exaltada a conduta ordeira dos espíritas. Portanto, muito coerente com o que propunha o Estado republicano para o país. Por isso era desnecessária e injustificada a criminalização do espiritismo como um crime contra a tranquilidade pública.

[...] muito é de estranhar que os poderes públicos pretendam dispensar um dos seus melhores colaboradores na obra ingente de erguer o nível moral da sociedade. Ora a garantia e a segurança da ordem e da paz pública mais se estribam na elevação do caráter e nos preceitos da moral do que em quaisquer leis coercitivas, por melhor pensadas e mais rigorosas que sejam. [...] O espiritismo prega em todos os tons da humildade, a abnegação, o cumprimento do dever cívico. Será ele pois um inimigo da sociedade e merecerá punição? Ou será antes um dos mais poderosos fatores da civilização pátria? [...] Vão todas as palavras que aqui deixamos traçadas antes o sentimento de ver um estadista da jovem República subscrever por simples deferência pessoal, um Código onde se revive artigo da férrea legislação mosaica há trinta séculos ditatorialmente promulgada do que qualquer amargor, qualquer ressentimento por se pretender abafar o exercício de nossas crenças: antes de tudo somos espíritas (*REFORMADOR*, 15/11/1890, p.1).

Mesmo com a presença constante de autoridades políticas como senadores, deputados e ministros, assim como autoridades militares e intelectuais no Centro Espírita do Brasil, que funcionava na Federação Espírita, as solicitações do movimento espírita, representadas pela instituição, foram ignoradas. A FEB possuía um setor de ajuda aos necessitados, que justamente a tornou vulnerável à ação da polícia e suscetível à infração dos artigos. Na instituição funcionava o “Serviço de Assistência aos Necessitados”, que auxiliava a população carente prestando atendimento espiritual e, também, físico. O *Reformador* divulgava esse serviço constantemente: “Assistência aos necessitados – Esta instituição funciona na Rua da Alfândega, 349 - 2º andar, havendo sessões todos os domingos às duas horas da tarde” (*REFORMADOR*, 1/05/1890, p. 4).

Nesse serviço de assistência trabalhavam gratuitamente médicos diplomados, como Bezerra de Menezes, Dias da Cruz, dentre outros, mas a maioria dos atendimentos era realizada por pessoas não diplomadas, que não tinham a habilitação para exercerem a medicina. Eram os denominados médiuns receitistas, que também atendiam em suas residências. Alguns desses receitistas tornaram-se vulneráveis à ação da polícia na perseguição aos curandeiros (DAMAZIO, 1994, p. 121).

A ação concreta obtida pela FEB diante dos protestos junto ao Governo Provisório foi o pronunciamento do autor dos artigos do Código Penal que criminalizaram o espiritismo e algumas de suas práticas, o já mencionado João Baptista Pereira. Para tanto, o legislador utilizou o *Jornal do Commercio* para rebater as críticas proferidas a ele por meio do *Reformador*. O periódico publicou o posicionamento do autor dos artigos fracionando em três dias distintos, na coluna “O Novo Código”, sob o título “O novo código e o espiritismo”.

Nas publicações no *Jornal do Commercio*, o criminalista João Baptista Pereira procurou dar a sua interpretação dos artigos por ele legislados, enfatizando que o seu objetivo era coibir a prática da medicina ilegal e acabar com o charlatanismo, e já que os espíritas adotavam práticas que se inseriam nessas condições, o espiritismo deveria ser enquadrado. No entanto, o jurisconsulto ponderou que algumas práticas do espiritismo não recaíam nessas condições e, portanto, eram aceitáveis. A questão polêmica e problemática era que o artigo 157 já iniciava criminalizando a prática do espiritismo, sem abrir precedentes para ponderações. O autor do artigo generalizou no código penal a criminalização do espiritismo, não particularizou como fez nas páginas do *Jornal do Commercio*, quando expôs a sua versão dos artigos. Essa atitude ocasionou uma série de transtornos aos adeptos do espiritismo, pois possibilitou interpretações diferenciadas.

O artigo 157 e seus dois parágrafos, referentes aos crimes contra a saúde pública, trouxeram a terreiro alguns adeptos do espiritismo que, em acesso de raiva impotente, praguejaram contra o código e arremeteram com injúrias e docetos contra o seu autor que, bem cristão, os perdoa porque está convencido de que, sendo eles uns alucinados, não sabem o que dizem e devem ser tratados com caridade. [...] Não discutimos espiritismo e menos censuramos aqueles que o abraçam: como ciência especulativa sem descerem as suas práticas experimentais [...] sabemos respeitar a liberdade de crenças, ainda as mais extravagantes [...] (*JORNAL DO COMMERCIO*, 23/12/1890, p. 2).

Mesmo considerando o espiritismo uma religião “extravagante”, o advogado João Baptista, o considerou uma crença. Nesse sentido, já se pressupunha que não deveria ter sido criminalizado. E mais, o jurisconsulto permitiu ser interpretado no seu discurso, que o uso do espiritismo como meio curativo é que deveria ser combatido. Mas na legislação utilizou um discurso generalizador.

Contudo, mesmo com um discurso de suposta aceitação das ciências especulativas do espiritismo, o advogado se contradiz. Imbuído de preconceitos, considerou os adeptos do espiritismo como vítimas infelizes, que perdem o juízo e o dinheiro, além de estarem passíveis a serem conduzidos para o hospício de alienados porque a doutrina espírita seria uma superstição.

[...] o espiritismo tem crentes intrépidos, esses crédulos adeptos são enganados, como cassandras de comédias, por descarados charlatães e que suas práticas ridículas, quase sempre culposas, não servem senão para enriquecer aqueles que os exploram e conduzir direitinho

para os hospícios de alienados aqueles que neles creem sinceramente [...] das pesquisas dirigidas por homens da provada ciência e da ilibada moral profissional te resultado a certeza de que a doutrina espírita é uma superstição, se de outro lado está provado, não por um, mas por muitos inquéritos judiciários a que se tem procedido, em vários países, e coroados todos com sucesso, que os fervorosos crentes do espiritismo são umas vítimas infelizes as quais se espolia o dinheiro e o juízo, como pode a seita falar em nome da ciência, da moral e da religião para pedir para si uma carta do seguro que o habilite a explorar a lucrativa indústria sem riscos e perigos [...] (*JORNAL DO COMMERCIO*, 23/12/1890, p. 2).

João Baptista se posicionou como um defensor da sociedade, por isso, não poderia cruzar os braços diante do progresso desenvolvimento das doenças mentais. A sua intenção ao criar o artigo 157 veio em resposta aos apelos da opinião pública da capital, diante das leis impotentes que existiam no país no combate à “indústria que ataca a bolsa e compromete a saúde” (*Jornal do Commercio*, 23/12/1890, p. 2).

Constituindo estes fatos escândalos sociais, não podia o legislador cruzar os braços e mostrar-se indiferente. Não tem outro alcance o artigo 157 que veio atender a um reclamo da opinião escandalizada, da qual se fez órgão e intérprete toda a imprensa desta capital, justamente impressionada com o progresso e desenvolvimento das moléstias mentais e que não cessava de acusar a impotência das leis, a frouxidão e a incúria do legislador (*JORNAL DO COMMERCIO*, 23/12/1890, p. 2).

E sob a argumentação de que o espiritismo era uma “indústria que atacava a bolsa”, ele seria, portanto, um atentado contra a propriedade e à saúde. Nesse sentido, poderia até ser incluído como estelionato. Os crimes cometidos podiam ser da violência física, à violação da liberdade e da castidade.

O espiritismo pode apresentar-se como uma dupla relação com o direito como atentado contra a propriedade e contra a saúde; não é isto extraordinário: crimes de que revestem duplo caráter, como, por exemplo, a violência carnal, que tem sua objetividade na violação simultânea da castidade e da liberdade. Assim considerado como burla, ou manobra fraudulenta, o espiritismo seria bem incluído na classe do estelionato, como abuso da arte de curar, podendo por em risco a saúde e a vida do próximo, o seu lugar adequado é na classe dos crimes contra a saúde pública (*JORNAL DO COMMERCIO*, 24/12/1890, p. 2).

João Baptista Pereira em seu discurso unificou que todas as práticas espíritas eram relacionadas à cura e, também, seriam realizadas por exploradores e manipuladores da boa fé alheia. Através de uma “indústria ilícita” e fraudulenta, os espíritas exploravam a credulidade dos fiéis para auferir lucros em proveito próprio. Do seu ponto de vista, o principal objetivo dos espíritas, que praticavam a cura, era garantir vantagem pessoal mesmo que para isso comprometessem a saúde e a vida das pessoas.

Os espíritas não querem outra coisa senão a liberdade para exercerem a medicina evocando os mortos; na representação dirigida ao chefe do estado tiveram a coragem de pedir não só a revogação do artigo, que prescreve as práticas como meio de especulação industrial, como ainda a do artigo que veda o ofício de – curandeiro! Ainda bem que não nos podemos iludir mais (*JORNAL DO COMMERCIO*, 30/12/1890, p. 2).

Em resposta ao advogado criminalista, a Federação Espírita Brasileira que até então utilizava o *Reformador* para difundir suas concepções dos artigos do Código Penal, passou a publicar, também, no *Jornal do Commercio* o seu posicionamento contrário às justificativas

dadas pelo juriconsulto. Foram oito artigos publicados no *Jornal do Commercio*, sob a assinatura do *Reformador*, no decorrer do mês de janeiro de 1891 na coluna intitulada “O novo código e o espiritismo”. A intenção do *Reformador* ao publicar esses artigos, era rebater as acusações de charlatanismo e exploração da boa fé alheia que o espiritismo acabou sofrendo com as proposições de João Baptista Pereira, que simplificou as práticas espíritas à arte de curar e afirmou serem os espíritas especuladores e expropriadores. Procuraram, também, reafirmar princípios da doutrina espírita, procurando não limitá-la à arte de curar.

Além disso, sinalizaram as contradições encontradas no discurso do advogado no *Jornal do Commercio*, com o que ficou estabelecido na legislação penal, em que o juriconsulto explicitou a sua interpretação dos artigos através do periódico, afirmando que os espíritas que fossem fraudulentos que eram passíveis de punições legais, diferentemente do que afirmava o início do artigo 157. O *Reformador* também tentou persuadir e sensibilizar o criminalista, insistentemente, sob a alegação de que a sua percepção do espiritismo estava encoberto por falácias infortunadas.

[...] Longe de nós, pois, a ideia de atribuir ao codificador este feio sentimento, quando em todo o seu artigo, girando em torno dos médiuns receitistas, o que vale dizer em torno dos que exercem ilegalmente a medicina, confunde constantemente estas práticas com todas as outras a que se entregam os espíritas [...] Se por práticas do espiritismo se devessem entender exclusivamente as curas produzidas pelos médiuns, mal dele, porque então não passaria de um sistema de curar, que se viria juntar a tantos outros que desde Hipócrates até Pasteur, tem registrado a literatura médica [...] (*JORNAL DO COMMERCIO*, 02/01/1891, p. 2).

Os espíritas, representados pelo periódico, solicitavam ao advogado que fizesse uma reflexão sobre suas concepções acerca do espiritismo que, de acordo com o *Reformador*, compreendia o espiritismo de forma pejorativa, por considerar os seus adeptos uns alucinados, espoliadores do dinheiro alheio e exploradores inconsequentes aos riscos e perigos a vida das pessoas, por estarem voltados para a obtenção de lucro (*JORNAL DO COMMERCIO*, 03/01/1891, p. 2).

Ao seu ponto, vale ressaltar que o *Reformador*, através do *Jornal do Commercio*, insistentemente solicitava a revogação do artigo 157 do Código Penal. Os argumentos utilizados pelo periódico espírita para convencer o advogado João Baptista em atuar na revogação do artigo, eram em torno de sua hermenêutica (*JORNAL DO COMMERCIO*, 06/01/1891, p. 2).

Para o *Reformador*, o advogado não havia mensurado as consequências possíveis da incidência do artigo 157 sobre a realidade antes que ela ocorresse. Se o objetivo do juriconsulto era extinguir com a “indústria que ataca a bolsa e compromete a saúde”, que isso ficasse explícito no artigo. A não clareza na produção textual do artigo acarretou numa

interpretação equivocada, para que fosse alcançado o objetivo que o próprio jurista havia justificado como motivação para a criação e a aplicabilidade da lei. E essa interpretação obtusa do artigo, pela forma como foi legislado, deixava os espíritas vulneráveis às sanções legais, independente das suas condutas. Era necessário que, segundo o *Reformador*, “o Sr. Baptista Pereira com a generosidade das grandes almas, patentear mais uma vez que errou” (*JORNAL DO COMMERCIO*, 06/01/1891, p. 2).

O advogado ao alocar o espiritismo como uma “superstição, charlatanice explorada por especuladores e alucinados” (*JORNAL DO COMMERCIO*, 16/01/ 1891, p. 2), limitou o artigo a um grupo específico. No entanto, no documento oficial, o Código Penal, não fez essas considerações. Ao iniciar o artigo com a frase “praticar o espiritismo”, abrangeu todos os casos e procedimentos do espiritismo ou do que se nomeava como sendo espiritismo. Não ocorreu na legislação a particularidade do problema que se desejava combater. E para finalizar com a polêmica em torno do artigo, o *Reformador*, solicitava a supressão das três primeiras palavras do artigo 157.

[...] Era de supor que o Sr. Baptista Pereira, vindo em longo artigo dar a “interpretação oficial do novo código”, limitasse a expender as razões que justificassem a original hermenêutica [...] O Sr. João Baptista, que, segundo afirmou, não pretendeu condenar o espiritismo como ciência especulativa, nada mais fez em seu arrazoado do que esboçar-se por demonstrar que ele é uma superstição, uma charlatanice explorada por especuladores e alucinados, uma lucrativa indústria sem riscos nem perigos! [...] a frase do código – praticar o espiritismo –, devia abranger todos os casos [...] Assim, pois, tendo já refeito suas convicções, o ilustrado Sr. Dr. João Baptista Pereira dirá consigo mesmo, estamos certos [...]. Pois, do seu bom nome e sobretudo do da pátria, irá, desde agora, se já não o fez, riscar, com pena diversa da que escreveu o código, as três primeiras palavras do art. 157. Assim será (*JORNAL DO COMMERCIO*, 16/01/1891, p. 2).

Nesse contexto de acusação, réplica e tréplica entre o movimento espírita e o autor dos artigos que criminalizaram o espiritismo, a Igreja Católica mesmo estando envolvida nas discussões com o Governo Provisório acerca da secularização do Estado e não poupando críticas ao novo regime – “Infeliz nação brasileira, como tens que pagar caro o levante dos quartéis no dia 15 de novembro de 1889” (*O APÓSTOLO*, 19/12/1890, p. 1). Também não se omitiu diante da criação dos artigos inseridos no Código Penal e ao pronunciamento do legislador: “O Sr. Baptista Pereira sustentando suas ideias no Código Penal, tem posto à mostra todos os embustes e bandalheiras daquela seita desmoralizada, que quer impor-se como religião. São dignos de ler-se os artigos do ilustre jurista” (*O APÓSTOLO*, 31/12/1890, p. 2).

Em relação aos positivistas do Apostolado, excetuando os que eram médicos diplomados, eles apresentavam um posicionamento peculiar diante da criminalização das práticas curativas, na qual se inseriam o espiritismo.

Os membros do Apostolado compreendiam a medicina como um saber sintético, que deveria levar em conta todo o indivíduo. Portanto, eles acreditavam que a doença era a resultante da alteração da unidade físico e moral, assim como a resultante do social e do individual (WEBER, 1999, p. 46). Os fatores intelectuais, afetivos e sociais do indivíduo convergiam para a manutenção da unidade e, conseqüentemente, para a obtenção da saúde. Todos esses fatores deveriam ser trabalhados para que se obtivesse o equilíbrio e a uniformidade do indivíduo. O médico para obter o êxito em seu tratamento, teria a responsabilidade de atuar no cérebro e no corpo do paciente mutuamente, sem deixar de considerar o mundo no em torno.

Os positivistas do Apostolado eram contra a proscricção dos doentes em hospitais, locais que consideravam impessoais e de segregação pela ausência da afetividade, não contribuindo para a unidade do indivíduo. Assim como, também eram contrários à dissecação dos corpos e a valorização da cirurgia, porque não atendiam a parte afetiva do cérebro, impossibilitando a unidade física e moral.

A partir dessas prerrogativas, fica inteligível o posicionamento de grande parcela dos membros do Apostolado em defender o livre exercício da medicina, incluindo as práticas de cura do espiritismo. A medicina, para esses defensores da liberdade profissional, não era uma arte totalmente racionalizada. Os próprios médicos adotavam posicionamentos discordantes em suas teorias e práticas curativas. Além disso, os positivistas do Apostolado também se dispuseram contrários a política governamental de gerir a função dos médicos na sociedade. Compreendiam que o Estado não deveria obrigar os cidadãos a ter confiança em indivíduos que poderiam ter, ou não, uma sólida instrução e competência para realizar um tratamento para a cura dos males (WEBER, 1999, p. 46).

A cura deveria ser permitida de acordo com a consciência da população, sem forçá-la a adotar práticas que não fossem devidamente esclarecidas. A liberdade dos doentes em procurar a sua alternativa de cura deveria ser respeitada. Caberia aos médicos o ônus de esforçarem-se para adquirir a confiança dos doentes (WEBER, 1999, p. 47).

No entanto, esses membros do Apostolado também levavam em consideração a existência das práticas de charlatanismo. Para eles, os charlatães só seriam combatidos pela instrução e moralização da população. Eles compreendiam que essas tarefas não seriam fáceis de ser conquistadas, pois os interesses sociais e públicos deveriam estar à frente dos interesses próprios dos charlatães. Teríamos, no caso do êxito dessa proposição, a regeneração social (WEBER, 1999, p. 46).

As políticas modernizadoras da capital federal introduzidas, sobretudo, no governo de Rodrigues Alves (1902-1906) com obras de saneamento completo e no combate para a extinção de epidemias, concomitante à remodelação urbana da cidade do Rio de Janeiro implementadas no governo do prefeito Pereira Passos (1902-1906), foram criticadas pelos membros do Apostolado. Segundo esse grupo de positivistas, as atitudes governamentais, sob a argumentação de modernizar e civilizar a capital federal era uma ameaça à liberdade individual e à sacralidade dos lares. Através de medidas invasivas – como a derrubada dos cortiços, e obrigatória – como a vacinação de 1904²⁸, o governo republicano implementou atitudes consideradas vexatórias, inconvenientes e cerceadoras da autonomia, que sobrepuseram a violência ao processo político. E essa violência contrariava os princípios Comtianos referentes às leis naturais que condenava a utilização de recursos violentos, mesmo que fosse para a iniquidade das autoridades governamentais (WEBER, 1999, p. 48-49).

Em relação ao Regulamento Sanitário de 1904, a Federação Espírita Brasileira se posicionou da mesma maneira realizada diante da criminalização no Código Penal. Refutou os artigos do referido Regulamento no *Reformador* e, também, se posicionou no *Jornal do Commercio*. Considerou a sua decretação como um ato de violência a uma religião cristã, que só revelava princípios de amor e de verdade e que a insistência em se querer reeditar o artigo 157 do Código Penal seria um dispositivo inconstitucional, que assegurava a liberdade de crença (*JORNAL DO COMMERCIO*, 21/03/1904, p. 3).

Em provocação aos médicos, a Federação Espírita declarou que eles sentiam rancor pelo prestígio obtido pelos espíritas em relação às curas, por isso criavam embaraços para que esse ramo de atividade, voltado para a caridade, fosse desempenhado por médiuns que não eram profissionais da medicina. De acordo com a FEB, auto declarada no artigo como a representante oficial do espiritismo no Brasil, a preocupação de fato dos médicos era com a concorrência com os espíritas, por isso a “preocupação gananciosa de enfeixar exclusivamente nas mãos dos diplomados” a arte de curar (*JORNAL DO COMMERCIO*, 21/03/1904, p. 3).

O discurso impetrado pelo movimento espírita com a criminalização de suas práticas convergia, dessa forma, com o discurso defendido pelos membros ao Apostolado positivista no que se referia à liberdade individual e religiosa. E esses discursos perpassaram dos

²⁸ Além dos argumentos supracitados, os membros do Apostolado se posicionaram contrários à vacinação obrigatória de 1904, porque consideravam a vacina um produto mórbido, extraído da vaca afetada pela moléstia e, também, porque os médicos não sabiam esclarecer sobre a procedência do caráter do vírus da vacina e nem sobre o processo e o mecanismo que levaria à imunização contra a varíola (WEBER, 1999, p. 48).

periódicos e dos locais de sociabilidades, para os tribunais da justiça. Nesses tribunais, que os juízes se viram na função de legislar entre a manutenção da ordem pública, coibindo as práticas curandeiras de quaisquer ordens, incluindo as espíritas, na tênue linha da aferição da liberdade religiosa e de consciência.

3.2 **A fé cega e a miopia do Estado Republicano: o espiritismo nos tribunais**

Os processos criminais estudados foram importantes instrumentos para a análise dos discursos dos agentes sociais envolvidos na trama da criminalização do espiritismo. Através da contraposição dos discursos dos acusados, acusadores, juízes, advogados, testemunhas, promotores, delegados, enfim, dos envolvidos nos processos, foi se construindo o que era crime e o que era fé no emaranhado de práticas e representações do que se compreendia como espiritismo.

Os artigos 156, 157 e 158 foram debatidos, discutidos no âmbito judicial sob múltiplas interpretações. Porém, as bases fundamentais nas quais se construíram os debates foram a partir da lógica de suas criações: a regulamentação do exercício legal da medicina e o combate ao curandeirismo. No entanto, as discussões religiosas permearam nos processos. Afinal, a criminalização do espiritismo ocorreu poucos meses após o início do processo de secularização do Estado e a conseqüente liberdade religiosa.

Foram recorrentes nos processos as discussões acerca da liberdade religiosa, como mencionado, assim como a liberdade de consciência e a liberdade profissional. Os discursos imbuídos de fé, crenças, concepções de liberdade, cientificismo médico, emaranharam-se nos tribunais do Rio de Janeiro. Na justiça ocorreram intensos debates subjetivos sobre a forma legítima ou ilegítima de se praticar o espiritismo.

Aos agentes sociais envolvidos nos processos, sobretudo, advogados e juízes, coube à tarefa de diferenciar conceitualmente, o que era religioso e o que era magia. Assim como, o que era crença e o que era exploração. Essa diferenciação tornou-se necessária para os agentes sociais supracitados, discernissem o que era religioso e legal para o que era charlatanismo e ilegal.

Outrossim, recorrente nas discussões dos processos era a distinção entre a esfera pública e a esfera privada. Havia a necessidade de se definir e delimitar as áreas de atuações das esferas. O direito privado adquirido à liberdade individual e de consciência com o dever público de manter a tranquilidade e a legalidade.

Na República, o “privado” passou a ser um espaço da arbitrariedade. As autoridades legais podiam monitorar as vidas dos cidadãos, invadirem casas e realizarem prisões. Enfim, por uma causa pública a privacidade podia ser violada. Mesmo, paradoxalmente, as “liberdades” sendo garantidas na constituição.

Yvonne Maggie (1992, p. 88), ao analisar o combate à feitiçaria no Brasil em decorrência dos artigos 156, 157 e 158, sinalizou que os juízes se tornaram mediadores das questões internas da classe médica, assim como, da relação dos segmentos mais favorecidos da sociedade com a crença na magia.

Essa percepção da Maggie (1992, p. 88-89), indicou que havia várias posições que disputavam a hegemonia interpretativa dos processos criminais. Uma era a posição da maioria dos conselheiros do médico Nina Rodrigues. A outra posição ponderou sobre a “intenção” do espiritismo e a terceira refutava os três artigos do código penal por considerá-los inconstitucionais.

Ao seu ponto, se faz necessária a discussão sobre esses três posicionamentos hegemônicos defendidos pelos juízes, segundo Maggie.

O primeiro posicionamento dos juízes, como já abordado, era amplamente defendido pelo Nina Rodrigues. Enquanto médico, ele expressou o seu total apoio à proteção legal da medicina acadêmica²⁹. Ele defendia que a prática de curar só poderia ser exercida por uma pessoa que havia obtido o diploma e o registro legal para exercer a medicina. Portanto, o espiritismo exercido como uma prática de cura e de magia era inaceitável por ser prejudicial à saúde pública e, por isso, deveria ser extirpado da sociedade. Ele não interpretava o espiritismo como sendo uma religião. No entanto, para o médico criminalista, a criminalização e a perseguição aos adeptos das práticas de cura fora do âmbito da medicina não era a medida mais eficaz. Sob o seu olhar, só reforçava a crença. Nina Rodrigues via o curandeiro e o policial que o perseguia como pessoas ignorantes e boçais. Na sua percepção, ao perseguir um curandeiro, o policial reafirmava a sua crença na feitiçaria³⁰ e, conseqüentemente, fomentava o atraso e da incivilidade do país (MAGGIE, 1992, p. 88).

²⁹ Os seus conhecimentos acadêmicos fundamentavam-se, sobretudo, na tentativa de impedir crimes a partir de argumentações relacionadas às questões raciais.

³⁰ A posição do Nina Rodrigues era próxima da posição dos ingleses na África, na região do Zimbábue. Os ingleses queriam extirpar a crença na feitiçaria, mas compreendiam que a melhor forma para fazê-lo seria ignorando-a, isto é, se ocorresse algum tipo de denúncia contra a feitiçaria, o denunciante deveria ser preso e ele que responderia a um processo. O objetivo primordial da proibição da denúncia, que estava na Lei de Supressão à feitiçaria (1897), era prevenir a imputação da feitiçaria e das atividades médico adivinho, porque ao não aceitar a denúncia, a lei ia em encontro a negação de algo inerente a cultura dos povos dominados. Esses povos que acreditavam no feitiço, nos males que ele poderia causar e desejavam, por isso, a punição aos feiticeiros causadores dos males. Não podendo denunciá-los, negava-se o direito de coibir os abusos cometidos. (MAGGIE, 1992, p. 32-33).

Nina Rodrigues partia do pressuposto que a repressão aos charlatães e curandeiros por meio de leis era uma falácia. O que deveria existir, e não existia, era mais esclarecimentos junto à população que ficava vulnerável ao curandeirismo. Segundo Giumbelli (1997, p. 146), Nina Rodrigues chegou a considerar o artigo 157 um absurdo anacronismo, porque o legislador deveria ter se preocupado somente em proteger os indivíduos das práticas dolosas dos charlatães.

A segunda vertente de posicionamento dos juízes tinha como expoente o jurista Gabriel Luiz Ferreira, considerado, segundo Maggie (1992), da linha do direito-positivo. Essa vertente defendia o limite e o controle da prática médica, assim como das práticas religiosas. O Estado deveria intervir na forma como determinados princípios religiosos eram empregados. Para os defensores dessa linha de pensamento, nem toda a magia e nem todo o espiritismo eram prejudiciais. Aqueles que praticavam o espiritismo verdadeiro deveriam ser protegidos, porém os que praticavam o espiritismo para iludir, enganar e prejudicar a integridade física e mental dos crentes deveriam ser perseguidos. Esses juízes geraram a diferenciação entre o espiritismo verdadeiro, que deveria ser protegido e aceito pela sociedade, leia-se o espiritismo kardequiano. E o falso ou baixo espiritismo, ou seja, os cultos afro-brasileiros, que deveria ser perseguido (MAGGIE, 1992, p. 88).

A terceira vertente de pensamento entre os juristas considerava os três artigos do Código Penal inconstitucionais. Esses juízes partiam do pressuposto que a inserção dos artigos 156, 157 e 158 no Código Penal suprimiam a liberdade profissional e religiosa estabelecida na Carta Magna. A exigência de um diploma científico e a perseguição aos modos de exercer o espiritismo significava propor uma religião oficial ou uma ciência do Estado. Os artigos, segundo esses juristas, deveriam ser abolidos e, no caso de necessidade, punir os religiosos que explorassem os crentes, mas enquadrando-os nos crimes de estelionato, como qualquer outro tipo de falsificação de identidade e exploração com fins lucrativos. Essa linha de pensamento interpretava que os artigos que criminalizavam o espiritismo eram incoerentes, pois o crime que poderia ser cometido pelos espíritas exploradores era contra a pessoa e não um crime contra o bem público, como estava estabelecido na legislação (MAGGIE, 1992, p. 89).

O principal jurista dessa terceira vertente de pensamento foi o Francisco Viveiros de Castro, considerado por Yvonne Maggie (1992, p. 89) um liberal do direito. Segundo o jurista, o criminoso só podia causar dano a uma pessoa se ela fosse iludida e forçada a pagar por algo oferecido. Mesmo que ocorresse a cobrança por parte dos curandeiros, estes não

estariam agindo criminalmente, tendo em vista que os pacientes tiveram a livre iniciativa de procurá-los por acreditarem naquele tipo de cura.

Viveiros de Castro, segundo Emerson Giumbelli (1997, p. 146), foi um jurista que participou de inúmeros processos contra curandeiros, “feiticeiros” e espíritas. O seu posicionamento jurídico e religioso tinha fundamentações sólidas no positivismo. Ele compreendia que as crenças e a fé no sobrenatural objetivando a cura não sobreviveriam aos avanços da consciência humana. Eles não andariam concomitante, o segundo anularia o primeiro. Portanto, a repressão estatal contra a feitiçaria e o espiritismo não faria desaparecer a crença. Acarretaria isso sim, numa agressão à consciência individual, uma vez que infringiria a liberdade religiosa. A liberdade profissional, que também era combatida pela atuação do curandeirismo, não poderia ser cerceada, porque essa liberdade era associada a dogmas religiosos, que não poderiam ser inseridos como dogmas científicos.

Esse olhar de Viveiros de Castro sobre a criminalização do espiritismo e as suas práticas, a meu ver, se aproxima muito das ideias defendidas pelos membros do apostolado positivista, que foram abordadas anteriormente.

Ao seu ponto, vale ressaltar que Viveiros de Castro não negava que o espiritismo poderia ser utilizado de forma ilícita para a obtenção da cura. Nesses casos, o espiritismo não seria religião e sim um argumento utilizado pelo fraudador para justificar um ato ilícito. Na ocorrência desses casos, o fraudador iludiria as pessoas de boa fé de forma premeditada e poderia causar danos à saúde por suscitar a cura em dissimulação. Nesses casos, as vias legais para punir os fraudadores contra abusos cometidos seriam através dos artigos relacionados ao estelionato e aos artigos que puniam por imprudência.

Partindo desse pressuposto, as acusações aferidas aos espíritas ou às suas práticas tornavam imprescindíveis os detalhamentos de suas ações. Somente com uma denúncia pormenorizada se poderia identificar estelionato. Da mesma forma que se identificaria em outras religiões, nas ciências, enfim, em casos que sugestionassem cura iludindo a vítima (GIUMBELLI, 1997, p. 146-147).

A partir das análises de Emerson Giumbelli (1997, p. 290-294) entre 1891-1901, cerca de trinta e cinco cidadãos responderam processos criminais, no Rio de Janeiro, impetrados nos artigos 156, 157 e/ou 158. As motivações para a abertura dos referidos processos foram relacionadas ao exercício ilegal da medicina.

Os meios, segundo as acusações, que os réus adotavam para exercer a arte de curar eram diversificados: prescrição de receitas de ervas para beberagens e banhos, água sob

influência de reza, oferecimento de água da bica e orações, uso de objetos e feitiçarias, vidros com supostos remédios, recipientes com água benta, utilização de preces do *Evangelho Segundo o Espiritismo* de Allan Kardec, medicamentos de uso interno e externo, passes, uso de vara para atrair espíritos, utilização de animais, prática do espiritismo e o uso da homeopatia por meio da mediunidade.

No entanto, apesar das diversidades nas artes de curar o que se pode concluir como convergência nos processos foram as sentenças. Excetuando um dos casos, em todos os outros as sentenças foram favoráveis aos réus de alguma forma, seja pela prescrição ou arquivamento do processo e, sobretudo, na absolvição do acusado. Como pode ser observado no Quadro 2.

Quadro 2 - Quadro de réus envolvidos nos artigos 156, 157 e 158 (1891-1901)

Réu	Início/ Conclusão	Aparatos envolvidos	Descritores	Termos Acusatórios	Sentença	Obser- vação	Fonte
Francisca Fernanda, preta, portuguesa, cozinheira e lavadeira	Agosto 1891/ Novembro 1891	5ª DP, a partir de denúncia de médico, delegado de higiene responsável pelo tratamento de pessoa envolvida no caso.	Vidros contendo líquidos.	Curandeira – art. 158	Arquivamento		Arquivo Nacional
Feliciano Henrique, preto, brasileiro, ‘trabalhador’	Junho 1892/1897	Policia Militar conduziu acusado a 11ª DP.	Havia curado diversas senhoras; receitava ervas medicinais para beberagens e banhos.	Profissão de curandeiro	Prescrito		Arquivo Nacional
Manuel de Sousa Abalo, português, ourives; José Antônio da Silva	Maio 1894/Setembro 1894	7ª DP	‘Associação Cristã’ com estatutos, rezas em favor dos que sofriam; tratamento pelo	Prática habitual do espiritismo; tratavam-se pelo espiritismo – art. 157.	Absolvição	Afiançados, defendidos por advogado	Arquivo Nacional

Fonseca, português, comerciante; Antônio Tomaz da Rocha, português, negociante; Domingos Lopes Ferreira, português, pintor; Paulina Maria Ferreira, brasileira, doméstica.			espiritismo; medicamento (água); média [sic].				
?	Maio 1894/ ?	Polícia	Dar saúde por meio de orações e da fé; água da bica.	Praticavam habitualmente o espiritismo – art. 157.	Absolvição	Advogado	<i>Reformador</i>
Eduardo Clemades, espanhol, artista pintor	Janeiro 1895/Fevereiro 1896	Hospedeiro do acusado (funcionário público) entrou em contato com o 1º delegado auxiliar, este transferiu caso para a 11ª DP.	Faz curativos, dá consultas, vidros de remédios, lista de clientes, cobrava adiantado.	Tem por hábito ministrar como meio curativo preparo de substâncias vegetais, exercendo assim o ofício de curandeiro – art. 158.	Condenação em 1ª e 2ª instância		Arquivo Nacional
Zebina da Costa Braga, brasileira, costureira	Março 1895/Agosto 1895	8ª DP por diligência integrada pelo delegado	Consultas por cartomancia, para despertar sentimento de amor e inculcar bom êxito por ocasião de partos.	Exerce a cartomancia; consultas por inculcar bom êxito nos partos, despertar sentimentos de ódio e amor, enfim, subjugando a credulidade pública – art. 157.	Absolvição	Afiançado	Arquivo Nacional

Isabel Nunes da Costa, a 'baiana', parda, brasileira, vendedora ambulante (?)	Junho 1895/ Outubro 1895	15ª DP, depois de solicitação do chefe de polícia, que soube do caso através de uma denúncia jornalística.	Reúnem-se feiticeiros, examinou a doente; munida de um sentimento de amor e inculcar bom êxito por ocasião de partos.	Profissão de feiticeira ou curandeira; tratava de moléstias por meio de bugigangas e feitiçarias – art. 157.	Arquivamento		Arquivo Nacional
Joaquim Batista Pereira, português, vendedor ambulante; Ana Pereira Gomes, portuguesa, empregada doméstica	Novembro 1895/Maio 1896	Diligência da 2ª DP composta de várias outras pessoas.	Talvez mais de cem pessoas esperando para serem atendidas; sessão espírita; altar; alaridos; exemplar de <i>As Preces do Evangelho Segundo o Espiritismo</i> de A. Kardec.	Praticavam audiência e davam consultas pelo espiritismo a fim de curar diversas moléstias; praticava o espiritismo – art. 157.	Absolvição	Afiançado	Arquivo Nacional
Teodorico Pereira dos Santos e outros	?/Dezembro 1897		Uma menor simulava ataques nervosos; cerimônias para expulsar maus espíritos.	Prática do espiritismo – art. 157; também art. 303 (ofensas físicas).	Absolvição		Viveiros de Castro 1900
Joaquim José Ferraz, pardo, carpinteiro, brasileiro	Dezembro 1897/(?) 1898	Diretoria Geral de Saúde Pública requisitou a funcionário da repartição sanitária municipal para verificar denúncia; DGSP oficiou à Procuradoria Geral do Distrito Federal	Delegado do Centro União Espírita; médium curador; rezas e medicamentos; oratório com imagens de santos; pregação doutrina espírita; respondia aos doentes que tomassem remédios, em	Exercício ilegal da Medicina e prática do espiritismo – art. 156 e 157.	Absolvição	Defendido por advogado	Maggie - 1992 e <i>Reformador</i>

		pedindo providências legais. A 15ª DP abriu inquérito.	geral vegetais.				
Juvêncio Serafim do Nascimento	?/1898	Cabo de esquadra, vindo a saber de ameaças de morte por parte do acusado, denúncia à polícia.	Água benta das sete igrejas; vidros e ervas.	Ofício de curandeiro – art. 158.	Absolvição	Defendido por advogado	Maggie 1992
Manuel Pinto Ferreira Júnior, Marcela Maria de Oliveira, Umbelina das Neves Mota, Angelo Torterolli	?/ março 1899	Denúncia à polícia.	Espiritismo e cartomancia.	Sessões de espiritismo e cartomancia para despertar o sentimento de amor, inculcar cura de moléstias, fascinar e subjugar credulidade pública; três pessoas sofreram alteração temporária de suas faculdades mentais – art. 157; também o artigo 266.	Absolvição		Viveiros de Castro 1900
José de Araújo Marques, português, negociante	Fevereiro 1899/ dezembro 1899	Delegado da 6ª DP (suburbana) armou emboscada com ajuda de conhecido do acusado, que o denunciou.	Ervas e garrafas contendo substâncias que o mesmo usa como medicamentos e cartas de indivíduos a quem o mesmo aplicou; charlatão analfabeto.	Exerce ofício de curandeiro há 5 anos, ministrando remédios para uso interno e externo – art. 158.	Absolvição em 1ª instância; condenação em 2ª instância; absolvição em novo julgamento.	Afiançado, defendido por advogado	Arquivo Nacional

<p>Antônio Francisco, preto, brasileiro, cozinheiro; Luiza Levi, branca, portuguesa, dona de hotel; Ana Vieira, branca, portuguesa; Leopoldo de tal, preto; Justina Maria da Conceição, preta</p>	<p>Agosto 1899/ Outubro 1889</p>	<p>Denúncia de ex-inquilina à 7ª DP.</p>	<p>Banho de ervas para curas; ervas, búzios, galinhas mortas, manipanços, santos.</p>	<p>Atos de feitiçaria explorando a credulidade pública – art. 157.</p>	<p>Absolvição</p>	<p>Defendido por advogado</p>	<p>Maggie 1992</p>
<p>Antônio Alves Lopes, branco, português, canasteiro</p>	<p>?/1899</p>	<p>17ª DP recebeu denúncia de um amigo da vítima.</p>	<p>Sessões espíritas; é médium e tem o dom de curar; dá passes; usa vara para atrair espíritos.</p>	<p>Prática do espiritismo, inculcando cura de moléstias curáveis e incuráveis e recebendo remuneração. Art. 157 e também o Art. 362 (extorsão).</p>	<p>Absolvição em primeira instância e condenação em 2ª instância.</p>	<p>Afiançado</p>	<p>Maggie 1992</p>
<p>Eduardo Silva, engenheiro, inglês</p>	<p>Setembro 1899/outubro 1900</p>	<p>Funcionário da repartição sanitária municipal aciona Diretoria Geral da Saúde Pública; o diretor geral solicita providências à Procuradoria Geral do Distrito Federal, a qual pede à Chefatura de Polícia abertura de</p>	<p>Exerce ilegalmente a medicina; inculca-se revestido de poder sobrenatural, ocupa-se do tratamento de enfermos, por processo de pura sugestão, fascinando a credulidade pública e auferindo proventos dessa indústria profissional. Objeto de notícias nos</p>	<p>Artigo 156 ou art. 157.</p>	<p>Arquivamento por solicitação do delegado</p>	<p>Defendido por advogado</p>	<p>Arquivo Nacional</p>

		inquérito. O inquérito é instaurado pela 1ª Delegacia Auxiliar.	jornais.				
Manoel Joaquim de Faria, brasileiro, lavrador; Abílio da Silva, português, lavrador; Elídia dos Santos, brasileira, costureira, Ana Luiza Pereira da Silva, brasileira, cozinheira; Rita Maria da Conceição, brasileira, lavadeira.	Outubro 1900/dezembro 1900	Inspetor (?) conduziu acusados à 3ª DP (Suburbana).	Prescrevia como meio curativo diversas substâncias empregando raízes e outras coisas; usando de talismãs; raízes; facas cravadas no chão, caneca com água e pedras, caixas com areia e penas de galinha, espelhos, tábuas com cruces, feitiçaria.	O crime prescrito no art. 157.	Arquivamento - requerido pelo promotor	Afiançado	Arquivo Nacional
Domingos Ruggiano, branco, italiano, electricista	Outubro 1900/1901	13ª DP – sindicâncias e diligências.	Reclames, consultório; mão santa, sugestão; não precisa de medicamentos.	Exercício Ilegal da Medicina; iludir boa fé e ingenuidade prometendo curas possíveis – art. 156.	Condenação em 1ª instância e absolvição em 2ª instância	Defendido por advogado	Maggie 1992
Francisco Antônio Marques da Silva, brasileiro, comerciante; Arthur Marques da Silva, brasileiro, funcionário público	Novembro 1900/ abril 1901	16ª DP – a partir de esclarecimentos prestados por alguém que tinha se recuperado da saúde através dos serviços dos acusados.	Médium receitista; aplicações homeopáticas por meio da mediunidade; exercício da caridade; curavam e davam frascos de remédios gratuitamente.	Praticam franca e confessadamente o espiritismo, inculcando cura de moléstias curáveis e incuráveis - art. 157.	Absolvição	Defendido por advogado	Arquivo Nacional

A partir das análises dos resumos das informações dos processos criminais, pode-se considerar que qualquer prática que suscitasse a cura sem a cientificidade médica era considerada crime, independentemente do procedimento adotado para a sua possível obtenção. Esses procedimentos poderiam ser desde a aplicabilidade de uma oração e manipulação simples de água até a utilização de galinhas mortas e facas cravadas no chão. A fé não reconhecida pelo Estado permitia que a ilegalidade caminhasse lado a lado com os praticantes dessas formas de cura.

3.3 “A Consciência é um pensamento íntimo”³¹: a atuação do *Reformador* e da Federação Espírita Brasileira na defesa do espiritismo

O *Reformador*, após a criminalização do espiritismo, passou a ser um porta-voz das vicissitudes que o movimento espírita enfrentava com a perseguição aos adeptos da doutrina codificada por Kardec.

O receio dos espíritas em frequentar as sessões que ocorriam na Federação Espírita Brasileira após a criminalização foi expressa no periódico de 15/05/1894. O *Reformador* felicitava o retorno dos fiéis à associação. A revista chegou a mencionar que por “motivos de pavor” (*REFORMADOR*, 15/05/1894, p. 3), as sessões foram paralisadas porque os seus sócios e o público deixaram de frequentar a casa. E como não poderia deixar de perder a oportunidade, conclamava os espíritas a coadjuvarem com as suas presenças a “causa do progresso universal” nas reuniões realizadas na Rua da Alfândega, nº 342, 2º andar, no centro do Rio de Janeiro.

Apesar de proibido o exercício da medicina sem habilitação profissional, o *Reformador* persistia em defender a proposição de que em países relevantes no cenário mundial, como a Inglaterra, os Estados Unidos e a Suíça, o exercício da medicina era livre. Sinalizou que na Europa havia ocorrido a publicação de nove fascículos com documentos inéditos sobre o tema com acesso irrestrito aos médicos, magnetizadores, doentes e “amantes da liberdade” na arte de curar. As nove brochuras teriam sido fruto de um Congresso Nacional para o Livre Exercício da Medicina ocorrido na cidade de Paris em 1893 (*REFORMADOR*, 15/06/1894, p. 3).

³¹ Parte inicial da resposta à pergunta nº 835 do *Livro dos Espíritos* a respeito da liberdade de consciência.

Era recorrente no periódico a chamada dos fiéis para participarem de reuniões que eram realizadas todos os dias na FEB. A cada dia da semana um grupo espírita direcionava os estudos teóricos e práticos do espiritismo. O argumento utilizado pelo *Reformador* para sensibilizar as pessoas de “espírito de tolerância” a voltarem a frequentar a Federação Espírita Brasileira era fundamentado na luta pela defesa da liberdade de consciência (*REFORMADOR*, 15/07/1894, p. 4).

Reiterando a sua defesa no livre exercício da medicina, o *Reformador* (15/12/1895, p. 2) notificou aos seus leitores a cura admirável realizada pelo médium receitista, Sr. Almeida Pires. O médium havia solucionado uma enfermidade de ulcerações e paralisia, que através de mais um “atestado em favor das excelências da doutrina espírita” havia obtido a cura do doente. Segundo o periódico, o doente estava por longos meses no leito com dor e paralisia nas pernas e ulcerações nos calcanhares e que através de uma simples fórmula homeopática ministrada pelo espírita Almeida Pires, o enfermo havia recuperado a saúde.

Essa notícia por si mesma já enquadraria o médium receitista nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal. No entanto, o periódico não mencionou perseguição ao médium.

Muito pelo contrário, em tom de provocação o *Reformador* reafirmou o seu apoio às práticas de curas por intervenção mediúnica e mencionou que o caso supracitado mereceria notoriedade em quaisquer “folhas estrangeiras”. Mas por ter ocorrido na capital do Brasil e a cura estar relacionada às práticas espíritas, ela não passaria de uma obscuridade pela sistemática oposição que a grande imprensa fazia a tudo que se reportasse ao espiritismo (*REFORMADOR*, 15/12/1895, p. 2).

Além disso, para o *Reformador*, o simples fato de um homem desconhecedor da medicina ter conseguido realizar a cura de enfermidades que médicos ilustrados de uma “cadeira da Faculdade de Medicina” malograram, já deveria ser motivo para que estudiosos e cientistas investigassem novas possibilidades de cura e de verdades. A mesquinharia, segundo o periódico, engessava as comunicações entre os saberes. A intolerância estaria acima dos demais interesses (*REFORMADOR*, 15/12/1895, p. 2).

A partir da argumentação de que a intolerância estava prevalecendo nas relações entre os espíritas, à classe médica e os opositores às curas espíritas, o *Reformador* criou uma coluna inicialmente intitulada “Processo de Espírita”. Esta coluna relataria a perseguição e o desrespeito à falta de liberdade de consciência que os espíritas estivessem vivenciando, sobretudo, aos que estivessem envolvidos em processos criminais.

Ao relatar os casos, o *Reformador* já dava o desfecho dos processos. Em muitos casos, as discussões perpassavam por várias edições do periódico. Os nomes dos espíritas processados, geralmente, eram omitidos pela revista sob a alegação de proteção. Normalmente, eram chamados de “irmãos espíritas”.

Um desses casos relatados pelo *Reformador* (01/07/1895, p. 2) foi um processo iniciado em maio de 1894. Segundo o periódico, espíritas foram vítimas da arbitrariedade policial quando estavam envolvidos nos seus trabalhos relacionados à doutrina. A polícia durante a noite invadiu uma casa em que celebravam sessões espíritas e prenderam quatro espíritas, que foram levados à casa de correção. O processo criminal foi aberto. Mediante pagamento de fiança, os espíritas foram postos em liberdade para aguardar o julgamento.

No julgamento, a defesa utilizou a Constituição Brasileira de 1891 para dar legitimidade as suas argumentações. Em relação ao enquadramento dos réus no artigo 157, a defesa discorreu sobre a inconstitucionalidade no que se refere ao espiritismo, pela liberdade religiosa instituída na Constituição. Além disso, a defesa procurou enfatizar que a atitude da polícia em invadir a casa dos acusados às onze horas da noite havia sido uma atitude arbitrária e ilegal. Nada do que estava ocorrendo na residência poderia justificar a ação da polícia. A Constituição no § 11 do artigo 72, protegia a casa do indivíduo como um asilo inviolável, ninguém poderia invadi-la, sobretudo à noite e sem o consentimento do morador, a não ser para acudir em casos de emergência. A invasão à casa dos acusados fez a polícia infringir vários artigos da Constituição Federal.

Na invasão, os policiais apreenderam livros do Allan Kardec (*Livro dos Espíritos* e o *Evangelho Segundo o Espiritismo*) e atas das sessões espíritas sem mandado e nem autorização dos acusados. O objetivo dos policiais era munir-se de provas para em juízo mostrarem a relação dos acusados com o espiritismo. O advogado, a partir dessa situação ocorrida durante a prisão dos réus, argumentou que o espiritismo era a religião dos seus clientes, portanto, a Constituição de 1891 no seu § 3º do artigo 72, permitia a todos os indivíduos exercerem publicamente e livremente o seu culto religioso. Portanto, a Carta Magna refutava o artigo 157 e permitia as sessões espíritas.

Para legitimar ainda mais a sua defesa, o advogado expôs as discussões ocorridas no *Jornal do Commercio*, argumentando que a intenção do legislador do artigo era punir os especuladores e os charlatães e, nesses casos, os acusados não se inseriam.

Tentando reverter os rumos do processo, a defesa alegou que o artigo 179 do Código Penal dizia ser crime com pena de prisão quem perseguisse alguém por motivo religioso e

político e, também, o artigo 186 penalizava com prisão quem impedisse uma celebração religiosa ou perturbasse a realização de solenidades e ritos no exercício do culto, justamente o que os policiais fizeram ao invadirem a casa dos acusados.

As argumentações da defesa se fundamentavam nas contradições legais. O artigo 157 se opunha ao § 3º do artigo 72 da Constituição, assim como, também seria antinômico aos artigos 179 e 186 do Código Penal.

Em relação ao exercício ilegal da medicina, o artigo 158, outra acusação recebida pelos réus, a defesa também utilizou a Constituição para fundamentar as suas argumentações. A Carta mencionava no § 24 do artigo 72, que era garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual ou individual. Além desse fato, os réus não ministravam drogas às pessoas enfermas, nem tão pouco havia ocorrência de queixas de que a saúde de alguém tivesse ficado comprometida por intervenção dos acusados.

Quanto às provas dos autos do processo, o *Reformador* (15/07/1895, p. 3) publicou que só havia uma testemunha de acusação e que era um empregado da polícia. A testemunha referida havia declarado que os réus recebiam dinheiro de esmolas e as colocavam num pires de louça ou metal localizado na sala das sessões espíritas. As demais testemunhas negaram o recebimento de dinheiro por parte dos réus.

A partir dessa acusação, a defesa questionou a ausência material do referido pires. Se o pires existisse deveria estar com a polícia. No entanto, o pires não foi apreendido como fizeram com os livros de Allan Kardec. A ausência da suposta prova sinalizaria a sua inexistência.

As testemunhas de defesa, por sua vez, declararam que os acusados recebiam pessoas com enfermidades buscando a cura nas reuniões. E que essas pessoas para a obterem através do espiritismo recebiam água fria da bica e rezas. Reiteraram no depoimento o não recebimento de dinheiro.

Após os depoimentos de defesa e acusação, o juiz Edmundo Luiz Barreto proferiu a sua sentença. Em relação ao artigo 157, o juiz considerou que o espiritismo professado pelos acusados era uma religião, portanto, a Constituição no § 3º e artigo 72 permitia o livre exercício do culto. Quanto ao enquadramento dos acusados no artigo 158, o juiz considerou que os réus não tinham proveito pecuniário com as práticas de cura através do espiritismo. O depoimento do empregado da polícia contrastava com todos os outros. Ministras água fria ou água da bica não é crime. Não haviam sido preparadas substâncias para que ficasse comprovado o curandeirismo.

A partir de suas interpretações do processo, o juiz Edmundo Barreto julgou im procedentes as denúncias contra os acusados, mandando libertá-los caso estivessem presos. Porém, como já relatado, os réus estavam aguardando o processo em liberdade após o pagamento de fiança.

Outro processo criminal também publicado pelo *Reformador* (15/11/1898, p. 1) na coluna intitulada “O espiritismo e a justiça” foi o de Joaquim José Ferraz. Esse processo foi julgado por Francisco Viveiros de Castro, em outubro de 1898. A sentença desse processo também foi publicada pelo *Jornal do Commercio* em 06 de outubro de 1898.

O *Reformador* antes de publicar os autos do processo, teceu elogios ao jurista Viveiros de Castro. O periódico o considerava “um dos mais ilustres magistrados” do Rio de Janeiro. Alguém “inacessível as paixões de qualquer natureza”, pois havia permitido aos espíritas o direito de se voltarem para os seus estudos em assembleias e reuniões, sem a inoportuna possibilidade de ocorrer uma interferência policial (*REFORMADOR*, 1/11/1898, p. 2).

Para o *Reformador*, o jurista Viveiros de Castro era um intelectual da mais alta esfera. A sua tolerância permitia que ele discernisse o que de fato era espiritismo e o que eram as especulações. Para o periódico, essas práticas especulativas que diziam ser espíritas, realmente deveriam ser coibidas e exauridas pela polícia da capital (*REFORMADOR*, 1/11/1898, p. 2).

O processo do carpinteiro Joaquim José Ferraz foi aberto a partir da denúncia do 3º promotor público da capital como incurso nos artigos 156 e 157 do Código Penal. O crime de praticar o espiritismo havia ocorrido na Rua da Serra no bairro do Andaraí Grande, numa localidade conhecida como Annel. Depuseram no processo cinco testemunhas na presença do réu.

A defesa pronunciou-se para o Ministério Público alegando que o carpinteiro não exercia ilegalmente a medicina e que não havia receitado remédios. O que de fato o acusado realizava eram sessões espíritas, muito frequentadas, em sua casa. No entanto, o réu no papel de médium curador só fazia “invocar espíritos superiores para cura” (*REFORMADOR*, 1/11/1898, p. 2).

A defesa do réu legitimou-se na Constituição da República, já recorrente em outros processos. Utilizou o discurso de infração da plena liberdade religiosa salvaguardada pela Carta. Construiu as suas argumentações na concepção de que o direito à liberdade era inerente a “todo povo culto e democrático”. E sob esse prisma, o espiritismo que era uma religião culta

e civilizada deveria ser respeitado como qualquer outra crença religiosa (*REFORMADOR*, 1/11/1898, p. 2).

Numa analogia com o catolicismo com o intuito de buscar legitimidade para as práticas espíritas, a defesa considerou que ao evocar espíritos superiores para curar enfermos, o espírita estaria procedendo como um sacerdote católico, que também invoca cura para os santos ou à Virgem Maria.

Prosseguindo com um discurso com analogias às práticas católicas, a defesa considerou inerente à natureza humana pedir auxílio ao sobrenatural quando se está em sofrimento. A esperança em obter a intervenção misteriosa e superior era comum em qualquer religião. Portanto, as práticas espíritas deveriam ser compreendidas e não serem associadas à fraude, ilusão e abuso da confiança de terceiros.

A defesa exigiu que o Ministério Público demonstrasse existir três elementos que constituiriam os atos do acusado em crime: a intervenção do réu em adquirir o lucro para si em prejuízo da vítima; se o réu havia feito uso de nome, títulos ou qualidades falsas para manobrar fraudulentamente a vítima; e se os procedimentos espíritas resultaram em lucro ilícito com o prejuízo da vítima.

O Ministério Público pronunciou-se de forma muito obtusa. Limitou-se a denunciar o acusado por iludir a credulidade pública, no entanto, não mencionou os nomes das vítimas e nem declarou os prejuízos que elas poderiam ter sofrido.

Mediante a falta de provas que pudessem incriminar o réu, assim como a não ocorrência de queixas sobre a sua atuação na prática do espiritismo através do estelionato ou iludindo alguém, o juiz Viveiros de Castro em 1 de outubro de 1898 julgou improcedente a denúncia e absolveu o Joaquim José Ferraz da acusação que lhe foi deferida.

No *Reformador* de 15/11/1898, na coluna intitulada “notícias” foi publicado que haviam cessado as perseguições policiais aos grupos espíritas e aos médicos receitistas. Os processos contra os espíritas ainda em tramitação na justiça eram consequências de perseguições ocorridas num momento anterior. Portanto, para não parecer que a revista levantasse “tempestade em copo d’ água” (*REFORMADOR*, 15/11/1898, p. 2), o assunto estaria encerrado nas páginas do periódico. No entanto, apesar da “trégua”, o *Reformador* foi claro ao sinalizar que na primeira investida que os espíritas sofressem no cerceamento dos seus direitos à liberdade de crença garantida na lei básica da República, o periódico novamente estaria no posto para defender a doutrina, os direitos e a razão.

Esse posicionamento do *Reformador* perdurou até a virada do século, com mais propriedade até a gestão do prefeito Pereira Passos, quando ocorreu a implementação da política civilizatória da cidade que estava atrelada, também, à higienização e a erradicação de doenças. Nesse bojo, o espiritismo voltou a ser alvo de perseguição policial. O projeto de lei elaborado pelo sanitarista Oswaldo Cruz, Decreto 5156, que passou a ser o regulamento dos serviços sanitários na capital, nos seus artigos 250 e 251 referiam-se a alguns procedimentos dos espíritas, sobretudo o artigo 251, que reafirmava a proibição à prática do espiritismo. As infrações cometidas contra o Regulamento Sanitário deveriam ser fiscalizadas pelos inspetores sanitários, que atuariam com uma polícia sanitária, e esta se reportaria a um delegado da saúde. Este delegado teria todo um aparato de profissionais que agiriam no combate às irregularidades sanitárias. Esses trâmites foram abordados minuciosamente no capítulo 2.

A partir do incremento do Decreto 5156, as perseguições aos espíritas se intensificaram novamente. A principal justificativa utilizada para a perseguição seria o exercício ilegal da medicina na cura de enfermidades. A Federação Espírita Brasileira, que tinha um centro espírita funcionando internamente com a atuação constante de médiuns receitistas homeopatas, não havia sido alvo de perseguições policiais até o combate às irregularidades sanitárias.

A prescrição de receitas homeopáticas era recorrente na Federação Espírita Brasileira, porque nesse período havia uma forte articulação entre a doutrina hahnemanniana e os postulados espíritas. Essa associação resultou em uma apreciação popular ao espiritismo, que se expressaram nos números de receitas prescritas. Os espíritas da FEB identificavam na prática médica homeopata princípios do espiritismo. Eles compreendiam que a ação do medicamento homeopático seria contrária ao remédio alopático, cuja função era combater as doenças através de substâncias opostas à patologia clínica. Já a atuação dos medicamentos homeopáticos era para restabelecer a harmonia do fluxo de fluido vital nos enfermos que, consequentemente, acarretaria na cura da doença (GIL, 2010, p. 200).

Essa interpretação dos espíritas da FEB ia ao encontro às concepções explicitadas na questão 27 do *Livro dos Espíritos* sobre o fluido vital. Este seria o intermediário entre o espírito e o corpo físico.

Ao elemento material é preciso juntar o fluido universal, que desempenha papel intermediário entre o espírito e a matéria propriamente dita, por demais grosseira para que o espírito possa ter uma ação sobre ela [...] Esse fluido[...] sendo o agente de que o espírito se utiliza é o princípio sem o qual a matéria estaria em perpétuo estado de divisão e nunca adquiriria qualidades que a gravidade lhe dá (KARDEC, 2007, p. 75).

No entanto, apesar do Kardec compartilhar com Samuel Hahnemann³² (1755-1843) da concepção de fluido vital, no *Livro dos Médiuns* o codificador da doutrina espírita ao mencionar sobre o gênero de mediunidade que certas pessoas possuem para praticar a cura, Kardec pontua os limites que deveriam ser respeitados por esses médiuns. Para ele, o dom de curar se daria na capacidade de intervir no fluido vital do enfermo e essa intervenção deveria ocorrer “pelo simples toque, pelo olhar, mesmo por um gesto, sem concurso de qualquer medicação” (KARDEC, 2009, p. 225) realizada pelo médium curador.

Para o codificador da doutrina, a cura mediúnica perpassaria ao magnetismo. Para ele, a obtenção da cura por esse meio requereria conhecimentos prévios para desempenhá-la e o seu tratamento deveria ser regular, sistemático e metódico. Já a cura pela mediunidade seria uma faculdade espontânea, sob a intervenção de uma potência oculta, que poderia ser realizada através da própria prece. Dessa forma, a maioria das pessoas já poderia ser qualificada como médiuns curadores, na medida em que a prece seria a verdadeira evocação para atrair os espíritos que auxiliariam na cura das enfermidades (KARDEC, 2009, p. 225-226).

Sob essas perspectivas, a prática espírita recorrente na FEB de prescrever receitas e doar remédios homeopáticos que ingeridos agiriam internamente na cura de enfermidades, não tinham o respaldo na codificação espírita de Allan Kardec. A cura através da ingestão de qualquer substância foi uma prática adotada pelos espíritas brasileiros. Esses procedimentos de cura foram uma das especificidades do espiritismo no Brasil.

A propagação da homeopatia no meio espírita brasileiro favoreceu sobremaneira o incremento do espiritismo por todos os segmentos sociais, sobretudo aos menos favorecidos. Estes enfrentavam grandes dificuldades de acesso ao atendimento público de saúde e, de certa forma, os atendimentos médicos pelos espíritas acabavam preenchendo a ausência do poder público. Além desse fator, vale ser ressaltada a questão cultural. Os tratamentos alternativos mantinham as tradições populares de cura já reconhecidas como as benzeduras e o curandeirismo, que reconfigurados no universo espírita passaram a serem identificados nos passes e nos atendimentos de cura através da homeopatia.

³² Em 1796 as observações de Samuel Hahnemann foram divulgadas e estas passariam a compor sua mais importante obra: *O Organon*, publicado em 1810, onde explica seu sistema e cria a homeopatia. Nos princípios homeopáticos estabelece-se que toda substância que, em dose ponderável, é capaz de provocar no indivíduo são um quadro sintomático, também tem capacidade de fazer desaparecer, com administração em pequenas doses. Também que a preparação dos medicamentos requer diluições infinitesimais, pois que elas teriam a capacidade de desenvolver as virtudes medicinais dinâmicas das substâncias grosseiras. Hahnemann faleceu em 2 de julho do ano de 1843, 14 anos antes de ser publicado o *Livro dos Espíritos* codificado por Allan Kardec.

A atuação da Federação Espírita Brasileira nesse campo da cura ficou claramente registrada na ocasião da visita do jornalista João do Rio, em 1900, na sede da instituição. Ele relatou em seu livro *Religiões do Rio* as suas experiências numa casa espírita. João do Rio mostrou-se admirado com o número expressivo de oitocentos sócios participativos na instituição e com a expedição de oito mil receitas só em 1899³³. Essa menção ao quantitativo de receituários expedidos pelos médiuns receitistas, que atuavam no centro espírita que funcionava na FEB, demonstrou a permissividade das autoridades policiais em agir na instituição dos espíritas. Que podiam ser enquadrados pelos relatos de João do Rio, no artigo 157, obviamente, como também nos artigos 156 e 158 por exercerem ilegalmente a medicina e prescreverem receitas praticando o curandeirismo (RIO, 2008, p. 267-293).

No entanto, João do Rio em nenhum momento fez referência às infrações legais que cometia a instituição. Muito pelo contrário, ele fez reverência à “gente educada” que havia encontrado nas salas de estudos psíquicos. Diferente dos traficantes que enganavam a credulidade das pessoas com uma “inconsciente mistura de feitiçaria e catolicismo” (RIO, 2008, p. 269). O espiritismo encontrado nas sessões da Federação Espírita Brasileira apresentava um comportamento europeu.

Os números impressionaram o João do Rio. Segundo o relatório que a FEB havia enviado ao Congresso Espírita e Espiritualista de Paris, em 1900 existiam setenta e nove associações que haviam aderido à FEB. Havia trinta e dois jornais e revistas espíritas em circulação e o *Reformador* já contava vinte e quatro anos de publicação (RIO, 2008, p. 272).

Segundo João do Rio, a FEB parecia um banco de caridade. Os doentes aguardavam os espíritas que, através de intervenção mediúnica, psicografavam receitas médicas. Ele próprio interrogou um médium sobre as curas já realizadas e identificou que em uma hora de trabalho no consultório ele já havia prescrito receitas para quarenta e sete pessoas (RIO, 2008, p. 273).

Após a sua visitação à Federação Espírita, o jornalista descreveu a sua sensação em relação ao universo do espiritismo “constante estado flutuante entre a realidade e o invisível” (RIO, 2008, p. 281).

Já nos primeiros parágrafos do relato de suas experiências entre os “exploradores” do espiritismo, João do Rio demonstrou um pensamento muito similar ao posicionamento de

³³ De acordo com um artigo publicado no *Jornal do Commercio* (21/03/1904) em resposta a implementação do Regulamento Sanitário, a Federação Espírita Brasileira declarou que em 1903 os “Serviços aos Necessitados” que funcionava na instituição haviam atendido 48.309 consultantes.

alguns juristas na orientação sobre o que seria o espiritismo. “É preciso, porém não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante” (RIO, 2008, p. 282), que era denominado por ele como “Baixo Espiritismo”³⁴.

Ao seu ponto, mesmo com as considerações positivas de João do Rio em relação à FEB e ao centro espírita que funcionava na instituição, a Federação atuava à margem da lei. Era recorrente a prescrição de receitas médicas homeopáticas por médiuns receitistas que não tinham a habilitação para o exercício da medicina. Até a criação do Regulamento Sanitário pelo Oswaldo Cruz (08/03/1904), a instituição passou incólume às investidas da polícia. Porém, entre junho de 1904 e maio de 1905 a Federação Espírita Brasileira foi alvo de três processos judiciais.

O primeiro processo contra a FEB³⁵ foi aberto a partir de uma denúncia contra o presidente da instituição Leopoldo Cirne. O inspetor sanitário da 2ª Delegacia de Saúde alegou que a FEB prestava assistência espírita médico homeopata a uma enferma, moradora do bairro da Glória, infectada por varíola.

O presidente da FEB foi enquadrado nos artigos 156 e 157 do Código Penal e nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário, por manter sob os seus cuidados uma doente infectada por varíola sem ter habilitação legal para exercer a medicina e pela utilização de práticas espíritas com a manipulação da homeopatia, sob a intervenção mediúnica, para praticar a cura.

A denúncia foi encaminhada para o subprocurador dos Feitos Contra a Saúde Pública. A comprovação da acusação ao Leopoldo Cirne foi através da apresentação de receitas homeopáticas que foram entregues pelo marido da doente e por uma cópia dos estatutos da FEB, que mesmo contrariando a legislação do país, mantinha um posto de “receituário mediúnico” e uma farmácia homeopática em funcionamento dentro da instituição, que aviava os medicamentos prescritos pelos “médiuns curadores”.

A partir dessa denúncia, a FEB também foi autuada por não ter notificado o caso de varíola à Delegacia de Saúde. Desde a aprovação do Regulamento Sanitário passou a vigorar a obrigatoriedade de notificação ao referido órgão competente dos casos de pessoas com

³⁴ Segundo Ubiratan Machado (1996, p. 228-229), João do Rio imbuído de repulsa por tudo que emanasse do povo, sobretudo da influência dos afrodescendentes, refutava quaisquer de suas manifestações culturais, qualificando-as como grosseiras superstições.

³⁵ Processo s/nº, Caixa 1827, Arquivo Nacional.

doenças transmissíveis para que fossem tomadas as medidas cabíveis. Conclusão, outro processo teve que ser aberto contra a FEB.

Os dois processos foram para a apreciação dos juízes, respectivamente, em setembro e outubro de 1904. As testemunhas de acusações arroladas no processo foram Manoel da Silva, que era o senhorio da casa onde residia a doente e o João do Nascimento, marido da enferma.

Quando inquirido, Manoel da Silva declarou que suspeitava da doença da inquilina e, por isso, notificou o caso ao inspetor sanitário. Segundo o senhorio, a doente dizia que tinha fé e se curaria através dela. No entanto, ele só passou a ter o conhecimento de que ela se tratava com medicamentos trazidos da FEB, quando o inspetor sanitário chegou à casa da infectada a fim removê-la para um hospital. Durante esse trâmite, o marido da enferma, João Nascimento, fez a declaração de que ele buscava os remédios regularmente na Federação Espírita para o tratamento de sua esposa.

O inspetor sanitário e a procuradoria de justiça chegaram a conclusão de que a FEB, através dos medicamentos e das visitas recorrentes por membros da instituição à casa da doente, a tratava de uma doença contagiosa. Esse parecer já daria punição à Federação Espírita por não ter notificado a ocorrência ao órgão sanitário competente, com o agravante do surto epidêmico de varíola que assolava a cidade do Rio de Janeiro.

Para o inspetor sanitário o que mais o inquietava e fundamentava as suas argumentações acusatórias contra a FEB foi o fato de a enferma estar sendo tratada por pessoas sem a habilitação legal e que, ainda, faziam uso da homeopatia através de práticas do espiritismo para curar uma doença contagiosa e epidêmica.

No entanto, o juiz dos Feitos da Saúde Pública, Eliezer Tavares, ao dar sentença ao processo, o analisou sob uma perspectiva bem distinta do inspetor sanitário. O juiz compreendeu que o autor das irregularidades, o presidente da FEB, não poderia ser responsável pelas irregularidades sinalizadas. A FEB era uma entidade abstrata, portanto, não poderia ser infratora. Assim como, também, não poderiam transferir a responsabilidade para o seu presidente.

Esse parecer do juiz invalidou o primeiro processo contra a FEB. Já o segundo processo, perdeu a razão de sua abertura quando o senhorio da enferma declarou que havia notificado o caso de varíola à repartição sanitária, isto é, as autoridades já estariam cientes do caso. Essas sim, que foram omissas e não intervieram em tempo hábil no caso a fim de conduzir a doente a um hospital para o isolamento.

Nas sentenças, o juiz não discutiu se a FEB ou os seus representantes estavam exercendo ilegalmente a prática da medicina ou se praticavam o espiritismo para realizarem a cura. Nos dois processos a acusação utilizou argumentos baseados na medicina para enquadrar a FEB nos artigos, no entanto, por mais veemente que fosse a argumentação, ela ficava fragilizada com a perspicácia e habilidade dos advogados de defesa ou diante da interpretação do juiz.

A medicina legal apresentava dificuldades em atuar em campos que eram de domínios dos policiais e advogados. Estes, por razões profissionais e práticas, já dominavam com mais destreza os mecanismos de persuasão dos juízes, obtinham um maior conhecimento do funcionamento e tramitação de um processo criminal.

Segundo Giumbelli (1997, p. 139), o procurador de justiça era o elo entre o médico e o juiz, ou seja, entre o saber legal e o saber científico nesses tipos de processos. A tarefa do procurador era tentar observar as lacunas deixadas pelos inspetores sanitários nos processos. Como esses procuradores encontravam dificuldades em reparar essas lacunas, porque já haviam sido observadas e questionadas pela defesa e pelos juízes, os casos de recursos eram desnecessários.

O terceiro processo que envolveu a FEB³⁶ foi aberto após a invasão à sua sede, em 15 de abril de 1905, pelas autoridades sanitárias que faziam parte da 4ª Delegacia de Saúde. Na ocasião da invasão, a instituição situava-se na Rua do Rosário, no centro da capital federal.

Durante a invasão à Federação Espírita Brasileira estavam presentes um inspetor sanitário, dois farmacêuticos, empregados da Diretoria Geral da Saúde Pública. No entanto, o delegado do distrito, Plácido Barbosa, um jornalista e mais um outro farmacêutico, que flagraram Domingos Filgueiras, supostamente, realizando consultas médicas sem habilitação profissional e prescrevendo receitas, cujos remédios e tinturas homeopáticas eram manipuladas e entregues numa sala adjacente por Arlindo Nunes, funcionário da FEB.

Na denúncia contra Domingos Filgueiras, o subprocurador de justiça anexou vinte e cinco receitas prescritas e os remédios homeopáticos, que foram apreendidos na invasão à FEB. A acusação debruçou-se em fundamentar as suas argumentações caracterizando a cena flagrada como sendo de um ambiente onde eram realizadas consultas médicas, portanto, atuando na ilegalidade.

³⁶ Processo s/nº, Caixa 1764, Arquivo Nacional.

Para tanto, a acusação ao referir-se ao Domingos Filgueiras recorrentemente fazia o uso do termo “médico receitista”, que atendia num gabinete de consultas e que exercia a arte de curar através da prescrição médica homeopática por meio do espiritismo. O discurso sucessivo tinha a intenção de enfatizar a prática da medicina ilegal executada por Filgueiras. Nessa perspectiva, o réu seria perfeitamente enquadrado no artigo 156 do Código Penal. No entanto, o acusado não foi enquadrado no artigo 157, que nem foi mencionado durante todo o processo. Pressuponho que já estaria intrínseco a sua relação com o espiritismo por sua prisão ter ocorrido na instituição espírita. Seria, possivelmente, redundante acusá-lo de praticar o espiritismo. Outra pressuposição para a omissão do artigo 157 seria nos esforços em definir claramente o réu como um médico receitista. Esta afirmação não abriria precedentes para ser utilizado o argumento de que Filgueiras estivesse sob intervenção mediúnica proferindo a sua fé quando a FEB foi invadida. A preocupação, presumivelmente, era evitar a argumentação da liberdade de consciência, individual e de religião mais uma vez recorrendo à Constituição de 1891.

O advogado de defesa do espírita, antes da audiência ser marcada, contestou as acusações sofridas por seu cliente numa petição ao juiz. A sua alegação fundamentava-se na ausência de perícia sobre o material apreendido, sobretudo nas receitas prescritas.

Diante da solicitação do advogado de defesa, o juiz compreendeu que deveria, realmente, haver uma análise minuciosa do material apreendido. Para tanto, exigiu que dois peritos analisassem os papéis encontrados e conferissem se as assinaturas presentes nas receitas eram de fato do réu e se foram aviadas. Os laudos dos peritos negaram as acusações contra o Filgueiras.

No dia da audiência, 13 de junho de 1905, o juiz Eliezer Tavares intimou que estivessem presentes o Domingos Filgueiras e as testemunhas arroladas no processo. No entanto, apesar de intimadas, as testemunhas de acusação não compareceram à audiência. As testemunhas de defesa, por sua vez, só foram inquiridas pelo advogado do réu. O subprocurador de justiça se absteve de inquiri-las.

As proposições do advogado de defesa influenciaram a análise do processo pelo Juiz dos Feitos da Saúde Pública, que absolveu o Domingos Filgueiras. As principais argumentações para a absolvição do réu foram as ocorrências de irregularidades no auto de infração: a falta de assinaturas comprobatórias, a ausência de testemunhas de acusação e a referência a contravenção ao invés de crime para justificar as acusações. Essas irregularidades, para a defesa, já desqualificariam o processo.

Porém, o juiz continuou com a audiência para analisar o enquadramento do réu no artigo 156 do Código Penal. Eliezer Gerson Tavares interpretava que o artigo só incriminava quem fazia da arte de curar uma profissão e para estes que era exigida a habilitação profissional. Na particularidade do caso de Filgueiras, não havia habilitação específica para quem exercia a medicina pela mediunidade, “não é possível que um indivíduo se habilite do exercício da medicina pela mediunidade”. Segundo o juiz, se a faculdade de cura era atribuída aos espíritos, imbuída de fé e crença, a questão estava relacionada à consciência individual e opção religiosa, dessa forma a Constituição de 1891 garantia os direitos. Além disso, Filgueiras não exercia a medicina como ofício. As atividades desempenhadas pelo réu na Federação Espírita Brasileira não lhe rendia remuneração, ele obtinha os seus proventos exercendo a profissão de guarda da Alfândega.

No entanto, o posicionamento do juiz Eliezer Gerson Tavares em relação ao Domingos Filgueiras, não era um comportamento de praxe na sua forma de julgar indivíduos que se envolviam em questões criminais relacionadas ao espiritismo ou ao que se dizia ser espiritismo, como será analisado no caso de Vicente Avellar, cuja abordagem ocorrerá mais adiante. Da mesma forma, o procedimento do referido juiz em outro processo analisado por Maggie (1992, p. 77), suas considerações foram bem diferenciadas com outro acusado enquadrado no artigo 157. Ele condenou o réu porque este iludia as pessoas com feitiçarias ao fazer uso de pipoca, galinha, e outros materiais, praticando a magia e os sortilégios. O condenado era um praticante de cultos afro-brasileiros.

Na comparação entre os processos contra a FEB e do praticante dos cultos afro-brasileiros fica perceptível que o juiz tinha um fator decisivo na sua absolvição ou condenação do réu: compreender se o espiritismo realizado era uma crença religiosa, portanto uma prática legítima e legal fundamentada na Constituição Federal; ou se era magia, deste modo compreendido como charlatanismo e curandeirismo, por isso condenável.

3.4 **Da invasão à proteção: o processo criminal de Vicente da Cunha Avellar e o *habeas corpus* preventivo de Francisco Nogueira da Silva**

A partir da análise de processos criminais de cidadãos enquadrados nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 e pelo Regulamento Sanitário, um dos mais interessantes pelo manancial de informações e pela possibilidade de visualização dos meandros e teias as

quais se envolviam os discursos dos acusados e dos acusadores foi o processo do Vicente Ferreira da Cunha Avellar³⁷, instaurado em junho de 1904.

Vicente Avellar era morador da capital federal. Afirmava ser professor, casado e com 44 anos de idade. Em depoimento ele declarou que se reunia com alguns de seus discípulos na Sociedade Beneficente Jesus de Nazareno, local que ele e os associados distribuía beneficências, porém não entrou em detalhes sobre o assunto. No entanto, no decorrer do processo o inspetor sanitário, Sebastião Barroso, que servia a 7ª Delegacia da Saúde, citou ter encontrado casacos no local que, segundo Avellar, seriam distribuídos aos associados da Sociedade Beneficente.

O inspetor sanitário denunciou Vicente Avellar à Procuradoria dos Feitos da Saúde Pública, por suspeitar que o denunciado praticava o exercício ilegal da medicina através de práticas espíritas e que, também, prescrevia medicamentos aos pacientes, que os obtinham numa farmácia situada no pavimento térreo do prédio onde localizava a Sociedade Beneficente Jesus de Nazareno.

A suposta farmácia e a Sociedade Beneficente situavam-se à Rua São Cristóvão, 201, no bairro de São Cristóvão no subúrbio do Rio de Janeiro. De acordo com o depoimento do inspetor sanitário, ele estava na Farmácia União que se situava na mesma rua, mas no número 191, quando observou que no prédio 201 havia uma rotatividade intensa de pessoas. Segundo constatou, essas pessoas ao saírem do prédio entravam numa farmácia situada no térreo e quando saíam do local conduziam pequenos volumes que se pareciam com frascos de remédios.

Após observações, o inspetor declarou ter abordado uma das pessoas que saíam do prédio de número 201 para esclarecer o que ocorria naquele local. Foi quando, supostamente, interrogou Adelaide Drummond, que na presença de três testemunhas, Luiz Rodrigues de Figueiredo, Frederico Martins dos Santos e Antônio Gomes, declarou que havia se consultado com Vicente Avellar, porque ele era um conhecido professor que curava por meio do espiritismo e que, também, prescrevia receitas, cujos medicamentos eram retirados no térreo do prédio. Em depoimento nos autos de infração, o inspetor sanitário Sebastião Barroso afirmou que a senhora interceptada trazia consigo um frasco de remédio e uma receita prescrita pelo professor Vicente Avellar.

³⁷ Processo nº 5102, Referência: BV.0.RMI.0666, Supremo Tribunal Federal, Arquivo Nacional.

Também nos autos de infração, o inspetor sanitário declarou que em posse dessas informações dirigiu-se ao prédio, que na realidade era um sobrado, com as testemunhas Luiz Rodrigues de Figueiredo, Frederico Martins dos Santos e Antônio Gomes. Já no local suspeito, ele teria sido recebido por Vicente Avellar, Manoel Luiz Carrosa e Frederico Martins Santos. Contraditoriamente, o inspetor sanitário declarou que Frederico Martins Santos o acompanhava e ao mesmo tempo estava no prédio 201 com o professor Avellar.

O inspetor Sebastião Barroso descreveu todo o ambiente que encontrara: a sala da frente era vasta, aparelhada com bancos e cadeiras alinhadas paralelamente. Defronte havia uma mesa colocada sobre um estrado. Nas paredes da sala, quadros eram exibidos com imagens, retratos e cartazes de agradecimento de curas realizadas pela intervenção mediúnica do Vicente Avellar. Havia também no local os estatutos da Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus de Nazareno, que ao seu entender, comprovava a existência de um centro espírita no sobrado.

Após a inspeção, Sebastião Barroso convidou Avellar a prestar declarações aos órgãos competentes, pois em sua interpretação o professor era suspeito de exercer a medicina ilegalmente praticando a magia, utilizando as ciências ocultas e o espiritismo. Endossando a sua acusação, o inspetor declarou que após convidar o professor a prestar esclarecimentos junto às autoridades policiais sanitárias, uma senhora chamada Barbara da Conceição, chegou à sala para se consultar com o Vicente Avellar acompanhada de suas filhas. O seu objetivo era que o professor atendesse uma delas, que estava enferma. Segundo revelação da Barbara da Conceição, esse procedimento já havia sido realizado há dois meses em sua outra filha, que havia conseguido a cura por intermédio do professor.

Ao expor a sua versão da história no ofício de infração, o inspetor sanitário Sebastião Barroso solicitou a instauração de um processo crime em junho de 1904, com o endosso das testemunhas supracitadas. O acusado Vicente Avellar teria infringido o § 2º do artigo 250 e o § único do artigo 251 do Regulamento Sanitário, assim como havia infringido, também, os artigos 156 e 157 do Código Penal. Como era de praxe, as testemunhas foram também notificadas que dariam os seus depoimentos oficiais, quando fossem intimadas durante a tramitação do processo.

No entanto, esses depoimentos não se efetivaram. A testemunha que supostamente ouviu as declarações da senhora que havia se consultado com o Vicente Avellar – Frederico Martins dos Santos – não foi encontrado no endereço fornecido à justiça. Assim como, também não foram encontrados Luiz Rodrigues de Figueiredo e Antônio Gomes. A

testemunha chave para a acusação de exercício ilegal da medicina pelo professor, a senhora Adelaide Drummond, a suposta paciente que havia sido medicada por ele, também não foi encontrada no endereço fornecido.

Na ausência das testemunhas de acusação na audiência do julgamento de Avellar, o subprocurador dos Feitos da Saúde Pública, Edmundo de Almeida Rego, solicitou em 12 de julho de 1904, que fosse intimado para testemunhar Azevedo Lima, em outro dia designado pela justiça. A questão era: o intimado a testemunhar em nenhum momento havia sido mencionado no ofício de infração para a instauração do processo crime.

Mesmo com as lacunas apresentadas, os trâmites do processo crime continuaram. O professor Avellar foi autuado pelo inspetor sanitário por exercer a profissão médica sem título legal e praticar o espiritismo anunciando a cura de todas as moléstias. Para tanto, ficaria sujeito às penas do artigo 156 e 157 do Código Penal e na conformidade do § 2º do artigo 250 e 251 § único do Regulamento Sanitário, respondendo ao processo perante o juiz dos Feitos da Saúde Pública.

No processo foi anexada pela acusação uma “declaração dos vizinhos”. Segundo esse documento, os vizinhos do professor declararam que um grande número de pessoas entrava e saía da casa do Avellar e que após a passagem pela farmácia no térreo do prédio, conduziam pequenos embrulhos. Afirmaram, também, que era público e notório que essas pessoas iam se consultar com Vicente Avellar para obterem a cura das moléstias através de invocações espíritas ou, então, com a utilização de medicamentos manipulados na farmácia local, sob a promessa de cura garantida.

Ao processo também foi anexada uma publicação que, segundo o inspetor, foi encontrada na parede da sala de Vicente Avellar com o endosso das testemunhas, Luiz Rodrigues de Figueiredo e Antônio Gomes. Assim como, foi anexado um cartão que dizia “Acha-se em tratamento desenganado por todos os médicos” e, também, um exemplar de um periódico chamado *A Fé*, que tinha em sua capa o nome do Vicente Avellar como o seu redator chefe. O escritório desse periódico ficaria situado na Rua São Cristóvão, 201 no bairro de São Cristóvão no Rio de Janeiro, local de funcionamento da Sociedade Beneficente Jesus Nazareno.

Do jornal *A Fé*, o inspetor recortou e anexou algumas notícias que foram publicadas em 12 de março de 1904, que compreendeu serem relevantes para o processo. Uma delas dizia que na Rua Senador Eusébio, um centro espírita denominado “Oriente Espírita do

Brasil” havia sido cercado pela polícia e obrigado a fechar as portas. O jornal denunciava que esse centro sobre a “capa do espiritismo explorava os incautos”.

Outra denúncia do Jornal *A Fé* foi a respeito de um psicólogo, cuja formação havia sido adquirida na Escola Norte-Americana, e que este desejava introduzir inovações ao espiritismo, porém fora desmascarado. O jornal sugeriu que ele voltasse para os Estados Unidos, porque no Brasil não havia inovações cínicas ao espiritismo.

A última denúncia do jornal *A Fé*, que chamou a atenção do inspetor sanitário, foi a divulgação de que no Beco Manoel de Carvalho estavam sendo utilizados novos rituais que diziam ser espíritas, mas que não teriam nada a ver com o espiritismo. Nesse lugar, ditos espíritas estariam colocando bonecos em cima da mesa, realizando amarrações em seus pulsos e fazendo cruzeiros nas testas. Essas atitudes foram consideradas “pandego” pelo periódico.

Ao processo também foi anexado um cartaz que, segundo o inspetor, estava fixado na parede da sala. O cartaz era um aviso da “Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus de Nazareno” para a normatização das consultas: as pessoas deveriam sentar-se na sala da frente a fim de ouvirem as explicações necessárias e só poderiam entrar no consultório se tivessem consentimento prévio do secretário. Os atendimentos eram em todos os dias úteis das 12 horas às 16 horas. O cartaz era datado de 1 de janeiro de 1904 e assinado pelo secretário Manoel L. Carrosa. O objetivo era comprovar a existência de consultas espíritas realizadas por Avellar.

Do jornal *A Fé*, também foi destacada a publicação de testemunhos de pessoas que foram curadas pelo professor Avellar com os seus respectivos nomes e endereços. O intuito do inspetor sanitário era procurar fundamentar as acusações de exercício ilegal da medicina através do espiritismo por meio de provas documentais.

Mesmo com a ausência das testemunhas de acusação, o réu Vicente Avellar foi interrogado pelo juiz Eliezer Gerson Tavares, já citado em outros processos. Na Casa de Audiência do Juízo dos Feitos da Saúde Pública, o advogado do professor, Sr. Borges, apresentou as argumentações de defesa escritas ao juiz sobre a infração dos artigos 156 e 157 do Código Penal e do artigo 250 § 2º e § único do artigo 251 do Regulamento Sanitário.

O advogado denunciou que a autoridade sanitária invadiu a casa do réu num ato de violência e cometeu toda a “sorte de abusos”, sem que o mesmo soubesse as motivações para o feito e pudesse fazer as ponderações cabíveis. O acusado negou exercer a medicina ilegalmente em qualquer uma de suas formas e também negou praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios.

A partir da suposta declaração da Adelaide Drummond, que fora transformada em denúncia ao ser interceptada pelo inspetor, a defesa começou a desconstruir o relato do inspetor sanitário Sebastião Barroso.

A primeira desconstrução foi sobre o Frederico Martins dos Santos. A defesa sinalizou a impossibilidade do senhor Frederico, que foi declarado testemunha das declarações da senhora Adelaide Drummond, portanto, testemunha de acusação que estava na rua, também ter sido citada como uma das pessoas presentes no sobrado, ao ponto de ter recebido o inspetor de polícia sanitária, como foi declarado na denúncia. A defesa utilizou essa contradição como uma evidência de falta de verdade nas declarações do inspetor contra o réu.

Outra inverossimilhança sinalizada pela defesa foi a informação que Adelaide Drummond tinha se consultado com o professor Avellar e tinha em mãos um frasco de remédio, que havia sido fornecido pela farmácia no pavimento térreo mediante uma receita prescrita por Vicente Avellar. A defesa questionou o depoimento, pois em nenhum momento foi apresentado materialmente a receita e muito menos o frasco do remédio. Esses elementos, irrefutáveis para a acusação, não foram anexados no processo como provas contra o réu.

Sendo o réu acusado de exercer ilegalmente a medicina, o frasco do remédio e a receita seriam provas indubitáveis contra ele. O crime seria uma constatação. A defesa se posicionou como questionadora das atitudes do inspetor sanitário: como ele poderia acusar o professor Avellar e, no entanto, deixar escapar um corpo de delito irrecusável para a acusação?

A partir dessa “falha” nos autos do processo, a defesa pressupôs que o inspetor não deixou escapar a prova irrefutável, porque só se escapa algo que existe, que não foi o caso do frasco do remédio e a receita. Esses nunca existiram. Assim como nunca existiu farmácia alguma. Com essa argumentação o advogado Borges procurou mostrar ao juiz que Avellar não exercia a medicina em qualquer um dos seus ramos.

Sobre a sala da frente da residência do Vicente Avellar com bancos perfilados, que o inspetor sanitário supôs ser um centro espírita, a defesa retrucou que nesse espaço o professor Avellar exercia a sua atividade profissional e que ali também reunia os membros da “Sociedade Beneficente Científica Jesus Nazareno”, que o réu negou ter qualquer ligação com a medicina e o espiritismo, portanto, com os delitos descritos nos artigos 156 e 157 do Código Penal e dos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário.

A defesa expôs ser verdade que entre os quadros de imagens fixadas na parede da sala havia pequenos quadros de agradecimentos ao réu pelo restabelecimento de duas pessoas de

sua relação familiar. No entanto, esses quadros datam de 11 de outubro de 1902, muito antes do Regulamento Sanitário, portanto, não havia crime. O réu guardaria os quadros como uma grata demonstração de amizade e gratidão. Essa afirmação da defesa não foi questionada pela acusação, mas esta poderia ter argumentado que em 1902 já estava em vigor o Código Penal de 1890, que criminalizava essa prática. Portanto, a afirmação poderia servir de depoimento de confissão.

Com a argumentação baseada em arbitrariedades da inspeção sanitária, contradições no relatório e a falta de provas que comprovasse a denúncia, a defesa afirmou ser improcedente a acusação que foi feita ao senhor Avellar, afinal se nada foi provado, não havia crime.

A defesa ressaltou que a conduta pessoal do acusado era ilibada. O professor Avellar era um homem de bons costumes, honesto, chefe de família exemplar e cumpridor de suas atividades profissionais como se fosse um sacerdote, pois instruía e educava com modéstia e vivia baseado nos princípios de moralidade. A atitude do inspetor sanitário da 7ª Delegacia teria sido arbitrária e abusiva ao invadir o lar do professor. Com essa atitude, Sebastião Barroso acabou infringindo as leis e os direitos adquiridos constitucionalmente pelo cidadão Vicente Avellar.

No entanto, mesmo com as desconstruções das provas acusatórias inseridas nos autos do processo e as lacunas ocorridas na audiência, Vicente Avellar foi condenado a sete meses de prisão celular e ao pagamento de multa de 583.333 réis.

A defesa, porém, recorreu a Egrégia Câmara para a revisão do processo criminal. Além das reiterações das argumentações já supracitadas, também foi questionado o erro na condenação do réu a sete meses de prisão. De acordo com o artigo 156 e 157 do Código Penal a pena máxima para prisão seria de seis meses. Outros questionamentos também se sucederam: que critério foi utilizado para ser dada a penalidade? Em qual artigo o réu foi acusado? Em ambos ou só um? O atropelo e a desorganização em que foi construído o processo ficaram exarados na sentença condenatória sem as devidas fundamentações que justificassem a penalidade.

Para a defesa, os autos não forneceram provas contra o suspeito, somente se fundamentaram em alegações vagas ou em documentos específicos sem a necessária autenticidade e preparos pela autoridade sanitária. Além disso, as testemunhas de acusação não foram inquiridas pelas suas ausências na audiência, diante desse fato, as testemunhas de defesa que deveriam ser inquiridas após as testemunhas de acusação – Decreto 5224 artigo 4 §

4º do Regulamento Sanitário – não foram inquiridas por não terem sido consideradas necessárias. O juiz compreendeu que todo o acusado deveria ser intimado em uma só audiência e que a prova testemunhal não era essencial. Essa conclusão contrariava as normas reguladoras de um processo crime.

Além desses fatores, a defesa alegou que a sentença seria insustentável com os seus fundamentos alicerçados na declaração de uma senhora surpreendida. E que a partir dessa suposta declaração foram feitas afirmações sem que fossem configurados na figura de juízo. Outro documento que abriu precedentes para dúvidas e questionamentos sobre a sua procedência e veracidade foi a “declaração dos vizinhos”. Uma das assinaturas presentes no documento, a do Silva Souza Pinto, apareceu nos autos em um documento anexado pelo acusado afirmando o contrário do que estava na referida declaração.

Em 31 de julho, o subprocurador dos Feitos reiterou todas as acusações proferidas ao réu. Dessa forma, rejeitou o provimento da apelação de revisão do processo criminal ao representante da Saúde Pública. A única retificação realizada foi quanto ao “pequeno engano da sentença”. Edmundo de Almeida Rego alterou a punição de prisão celular para seis meses, que seria a pena máxima estipulada no artigo 156 pelo exercício ilegal da medicina em sessões espíritas. Nesse momento o réu também ficou ciente em qual artigo foi condenado.

Diante dos fatos, em 17 de outubro de 1904 foi certificado pelo escrivão Hugo Lemos Mello, junto aos órgãos competentes, o mandado de prisão do Vicente da Cunha Avellar.

No entanto, em meio à certificação do mandado de prisão, em 23 de agosto de 1904, o Juiz Relator Desembargador Miranda Ribeiro, solicitou a nulidade do processo pelas sequências de falhas nos autos de infração, na audiência e na sentença, sobretudo nas argumentações do subprocurador dos Feitos da Saúde Pública. Segundo o juiz, o subprocurador como um representante do Ministério Público deveria atuar como um fiscal e também como um advogado na execução da lei visando unicamente agir dentro “das fórmulas estabelecidas previamente pela lei”.

Para o juiz Miranda Ribeiro com o interposto recurso de apelação da sentença condenatória, os seus efeitos ficariam virtualmente suspensos. O Supremo Tribunal Federal que teria, a partir de então, a competência de analisar o processo com toda a amplitude do órgão a fim de apreciar o mérito da prova do crime. A recorrência ao Supremo Tribunal Federal estava legitimada no § 1º do artigo 81 da Constituição Federal.

Para fundamentar as suas alegações na petição impetrada ao Supremo Tribunal Federal em 7 de outubro de 1904, a defesa de Vicente Avellar procurou evidenciar que os

autos do processo eram repletos de lacunas e a ausência de revisores nos julgamentos das causas relativas aos Feitos de Saúde Pública foi propulsor do cerceamento da ação do Ministério Público, cuja representação foi através do subprocurador dos Feitos da Saúde Pública, que prejudicou a defesa do acusado. O juiz considerou a revelia do Ministério Público, que a prova testemunhal não era essencial e que o auto de infração faria prova plena. Dessa forma foi dissonante ao que estabelecia o Regulamento Sanitário no seu artigo 4 § 4º. As violações das normas reguladoras do processo haviam impedido o acusado a utilizar recursos legítimos para a sua defesa, pois não pôde exercer o seu direito de ilidir a fé.

O artigo 156 do Código Penal foi discutido, em mais um processo, na sua inconstitucionalidade. O artigo 72 da Constituição Federal no seu § 24 havia garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial. No entanto, mesmo utilizando esse subterfúgio como argumento para a defesa do réu, o advogado Borges reiterou o seu posicionamento quanto ao não exercício da medicina em nenhum dos ramos citados no artigo por parte do Vicente Avellar. E se a acusação insistia em criminalizar a conduta do réu, que a essa coubesse o ônus da prova através de meios autênticos, legais, claros e iniludíveis.

O juiz desembargador Miranda Ribeiro também expôs na petição ao Supremo as proposições sobre a falência dos autos, porque neles faltariam elementos indispensáveis para a condenação. Assim sendo, não teria sido lícita a sentença porque o Juiz dos Feitos da Saúde Pública, Eliezer Tavares, impôs pena grave com deficiência de elementos coibindo a liberdade do cidadão Avellar.

Em 11 de outubro de 1904, o processo começou a tramitar para ser analisado pelo Supremo. Foram pedidos os autos, as provas, enfim, todas as argumentações necessárias para a apelação. E em 18 de novembro de 1904 o ministro do Supremo Tribunal Federal, Joaquim de Toledo Piza e Almeida, requisitou o processo de Vicente Avellar para análise.

Eliezer Tavares, juiz dos Feitos da Saúde Pública, como a parte apelada ao Supremo Tribunal, alegou que o réu sentiu-se prejudicado na defesa porque tomado de surpresa não pôde apresentar as testemunhas na audiência e que nenhum momento o acusado foi cerceado de seus direitos estabelecidos no Decreto 5224, o próprio que não havia requerido as testemunhas para se apresentarem na audiência. Quanto às provas, o juiz considerou que elas eram “abundantes e esmagadoras” e com coerência ao enquadramento nos artigos 156 e 157 do Código Penal, assim como, nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário.

O processo ficou em juízo até 23 de agosto de 1905 quando os ministros do Supremo, Aquino de Castro, Joaquim de Toledo Piza e Almeida, Bernardino Ferreira, Hermínio do

Espírito Santo, Ribeiro de Almeida, Oliveira Ribeiro, André Cavalcanti e Eptácio Pessoa deram a sentença no caso de Vicente Ferreira da Cunha Avellar.

O Supremo Tribunal Federal interpretou que o réu deveria ser absolvido das acusações intentadas por não haver prova de que ele teria cometido os delitos. Em relação ao artigo 156 do Código Penal, as lacunas recaíram na ausência de especificação sobre em qual ramo da medicina o acusado atuaria, da mesma forma que não houve uma averiguação se o acusado fazia o exercício da medicina como profissão. E justamente essa alegação consistiu na incriminação do réu. Quanto ao artigo 157, os juízes do Supremo Tribunal não encontraram nos autos elementos essenciais que pudessem incriminar Vicente Avellar de praticar o espiritismo.

Nas discussões referentes às testemunhas, o Supremo Tribunal Federal questionou a argumentação de Eliezer Tavares por dar continuidade à audiência sem considerar essencial a prova testemunhal. Segundo o Supremo, a atitude do juiz dos Feitos da Saúde Pública infringiu a Constituição Federal de 1891, no seu artigo 48 § 1, que preconizava pela força obrigatória das testemunhas nos autos do processo. Para o Supremo Tribunal, se a aplicabilidade do Decreto 5224 limitou-se a desenvolver princípios próprios para facilitar a execução das leis, isso não isentaria da obrigação no cumprimento da lei federal, que deveria ser a fonte primária para a legislação do país.

A partir dessas proposições, o Supremo Tribunal Federal julgou procedente a revisão do processo e absolveu o Vicente Ferreira da Cunha Avellar de todos os efeitos legais impetrados.

A pena inicial para o professor Avellar, além da multa, foi de sete meses de prisão celular. Da sentença instituída pelo juiz dos Feitos da Saúde Pública em 17 de outubro de 1904 ao julgamento do Supremo Tribunal Federal em 23 de agosto de 1905, o processo tramitou por cerca de dez meses e a condenação aferida ao acusado foi de sete meses de prisão. Portanto, ficou notória a morosidade dos tribunais brasileiros: a tramitação do julgamento do processo durou mais tempo do que a própria pena instituída ao acusado.

Em outro caso que um espírita foi levado aos tribunais de justiça, foi no pedido de concessão de um *habeas corpus* preventivo por Francisco Nogueira da Silva³⁸ através do seu advogado Alípio Leal em novembro de 1909. Diante dos sobressaltos acarretados pelas perseguições ocorridas após do Código Penal de 1890 e a vulnerabilidade de ser enquadrado

³⁸ Localização: III – 191, 7; 3, nº 18 – Juízo da 4ª Vara Criminal, Biblioteca Nacional.

nos artigos 156, 157 e 158. Sentindo-se ameaçado e cerceado de seus direitos, o impetrante solicitou proteção legal.

A intenção no pedido de *habeas corpus* era que os direitos do cidadão Francisco Nogueira fossem reconhecidos e amparados de antemão para que as anunciadas e pretendidas violências, que comumente ocorriam nas ações da polícia, fossem evitadas e o mesmo ficasse salvaguardado de quaisquer arbitrariedades com a proteção legal necessária.

Francisco Nogueira da Silva era morador do bairro de Jacarepaguá no Rio de Janeiro e trabalhava numa casa comercial exercendo a função de “caixeiro”. Em juízo, três testemunhas tiveram que atestar a veracidade de sua ocupação profissional: os senhores Oscar Machado, Damasceno Baptista e Raul de Azevedo. Os testemunhos, nesse caso, contribuiriam para a defesa construir as argumentações de que o Francisco Nogueira não era um curandeiro e que não exercia a arte de curar como meio de aquisição de recursos para a sua subsistência.

O advogado Alípio Leal utilizou como principal argumentação para a requisição de um *habeas corpus* preventivo a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade e à segurança individual. Para tanto, buscou legitimação na Constituição Federal de 1891, que garantia a liberdade de crença e que nenhum cidadão brasileiro poderia ter os seus direitos civis e políticos cerceados.

Vale ressaltar, que o advogado durante toda a petição confirmava que Francisco Nogueira da Silva professava o espiritismo como fé religiosa. Não houve tentativas no discurso de escamotear ou negar a religiosidade do solicitante. Porém, Alípio Leal enfatizava que o espiritismo que o seu cliente professava era o “pregado pelo Allan Kardec”. Possivelmente, para dar uma credibilidade maior às suas argumentações, sobretudo pela sua identificação com o considerado “espiritismo entre os sinceros” (RIO, 2008, p. 267).

Para isentar as suspeitas que poderiam recair ao Francisco Nogueira pelo exercício da arte de curar, o advogado Alípio Leal fez questão de pontuar que o culto que ele realizava era de cunho religioso e proferido em dias de descanso do trabalho. Dentro da permissividade garantida pela Constituição brasileira: as diversas confissões religiosas poderiam exercer pública e livremente o culto da sua fé.

Não obstante, apesar de não estar infringindo as leis constitucionais do país, o caixeiro se via em iminente perigo de sofrer violência e ser coagido por policiais. Essa situação se daria segundo Francisco Nogueira, por ele ter confessado a sua fé no espiritismo. A sua opção religiosa propiciava a ação dos policiais, que já agiam com o uso abusivo do poder ao se permitirem rodear a sua casa em busca de provas para que o caixeiro fosse autuado como

curandeiro por exercer ilegalmente a medicina em qualquer um dos seus ramos. As testemunhas supracitadas confirmaram terem presenciado as coações policiais.

Com um discurso que ressaltou a coação e a perseguição das autoridades policiais, sem justificativa a não ser a religiosa, o advogado Alípio Leal fundamentou o seu pedido de *habeas corpus* preventivo ao Francisco Nogueira da Silva.

A perseguição, segundo o advogado, infringia a liberdade religiosa concedida na Constituição Federal de 1891 no artigo 72 § 3, pois o Francisco Nogueira da Silva não podia mais efetuar as sessões espíritas em sua residência sem que se sentisse ameaçado de prisão caso persistisse em realizá-las.

Com o intuito de alicerçar solidamente o seu pedido de *habeas corpus* preventivo junto aos ideais da modernidade, Alípio Leal exaltou que os magistrados formavam um órgão de força vital para a sociedade, cuja função seria de regular a distribuição da justiça e do direito a todos. Ao magistrado havia sido outorgada a missão de colocar as “peças de mecanismo social” em seu eixo. Para tanto, eles teriam o compromisso de preservar o direito de consciência de cada cidadão.

Nos documentos inclusos ao pedido de *habeas corpus*, foi certificado pelo escrivão vitalício da 4ª Vara Criminal, o Sr. José Accioly Cavalcante de Albuquerque, o teor do processo crime em que a Justiça Pública acusava o Francisco Nogueira da Silva nos artigos 156 e 158 do Código Penal.

De acordo com o José de Accioly, nos autos não foram verificados os elementos que pudessem incriminar o caixeiro no artigo 158 do Código Penal, pois Francisco Nogueira da Silva não prescrevia receitas médicas, como compreendem os lexicógrafos, que seria determinar por escrito sob a implicação da ideia de mando. Essa prática não era adotada pelo caixeiro, portanto, ele não exerceria o ofício de curandeiro como menciona o artigo do Código Penal. O escrivão ainda reiterou que Francisco Nogueira da Silva não prescrevia receitas porque além de não ser curandeiro, também não recebia proventos desse meio para a sua subsistência.

No entanto, não foi negado o fato do Francisco Nogueira realizar consultas através do suggestionamento às pessoas de como deveriam proceder para obterem a cura. A arte de curar realizada pelo caixeiro era através de benzedura sem nenhum tipo de remuneração. Dessa forma, o discurso era articulado para que a sua atitude não fosse compreendida como uma infração a lei. Além disso, foi argumentado que o artigo 158 dizia que se verificasse a existência de um dano potencial ou real causado à saúde de alguém para ser indiciado no

crime contra a saúde pública. Nesse caso, também, ele não se inseria, pois não havia ocorrido queixa de pessoa alguma junto aos órgãos competentes.

Em 30 de dezembro de 1909, o juiz Edmundo de Almeida Rego concedeu o *habeas corpus* preventivo ao Francisco Nogueira da Silva. O juiz compreendeu, a partir dos depoimentos das três testemunhas, que o caixeiro era constrangido pela polícia local no exercício do seu culto religioso, ao ponto de já tê-lo intimado a comparecer na delegacia para prestar esclarecimentos. Esse fato, de acordo com o juiz, demonstrava o cerceamento da liberdade do Francisco Nogueira no exercício de suas atividades. As vigílias à sua casa com o intuito de coletar provas de transgressão da lei infringiria a liberdade individual do cidadão. Dessa forma, a outorga do *habeas Corpus* preventivo foi legitimado pela Constituição Federal no seu artigo 72 § 22, que prescreve a sua concessão em caso de iminente perigo de sofrer violência e por coação ilegal e no exercício de abuso de poder.

O juiz considerou que o Pacto Federal garantia o direito de reunião e de liberdade de consciência. Assim sendo, o caixeiro que praticava o espiritismo em horas de folga do trabalho, sem remuneração e sem prescrever receitas médicas, não se inseria em nenhum dos delitos contra a saúde pública. Quaisquer constrangimentos impetrados pelas autoridades policiais foram considerados injustos e improcedentes.

Compreendido assim, o Francisco Nogueira da Silva foi considerado inocente e poderia exercer a sua liberdade individual e de consciência sem qualquer tipo de coação. E as autoridades públicas deveriam ter o “máximo escrúpulo” quando prestassem informações oficiais ao magistrado, porque esse cumpria a “sua missão de garantir a liberdade individual”.

No pedido de *habeas corpus* preventivo impetrado ficou identificado, nos ditos e não ditos dos discursos, que o caixeiro Francisco Nogueira da Silva exercia a arte de curar, porém as curas por ele realizadas não se inseriam, na interpretação do advogado, nas qualificações criminais dos artigos 156 e 158 do Código Penal. O juiz não considerou a benzedura como uma prática do exercício da arte de curar. Afinal, “benzedura” não estava classificada no artigo 156 como uma das situações que pudessem ser qualificadas para o enquadramento de um cidadão criminalmente.

Nesse pedido de *habeas corpus*, ficou isenta de ser analisada a inserção do caixeiro no artigo 157 do Código Penal. Publicamente o Francisco Nogueira da Silva era um espírita e se legitimava na liberdade religiosa concedida na Constituição de 1891. No entanto, buscou a aceitação de sua opção religiosa fundamentando-se na maior aceitabilidade social do espiritismo de Allan Kardec.

Esse discurso sinalizou que as motivações que o fizeram pedir o *habeas corpus* preventivo foi o exercício ilegal da medicina e a prescrição de receitas médicas. Essa preocupação, possivelmente, possa ter ocorrido pelo receio de ser inserido, também, nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário, que o tornaria mais vulnerável a responder um processo criminal. Mesmo com possíveis defesas fundamentadas e articuladas por um advogado, o desgaste com os trâmites seria muito maior, como pôde ser observado no caso do Vicente Ferreira da Cunha Avellar.

Além disso, o pedido de *habeas corpus* ilustrou uma maior consciência de seus direitos enquanto cidadão à liberdade individual e de consciência, com uma percepção notória de que a lei o ampararia. A concessão do pedido foi obtida dezenove anos após a criação do Código Penal, portanto, tempo o suficiente para ocorrência de várias arbitrariedades policiais, inúmeros processos, enfim, para a criação de um arcabouço de argumentações construídas ao longo dos anos para que se pudesse desconstruir as leituras dos artigos e antever a aplicabilidade da legislação penal mesmo, de certa maneira, com o impetrante a infringindo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o espiritismo tenha adentrado no universo cultural do brasileiro através de suas características multifacetadas de cunho filosófico, científico e religioso, foi através da vertente religiosa que a doutrina codificada por Allan Kardec se consolidou no país. E mais, se consolidou e se reinventou através da circularidade com as demais religiosidades preexistentes. Afinal, enquanto religião o espiritismo apresentou porosidades. A negação dessa afirmativa seria acordar com o essencialismo e o fundamentalismo.

A base fundamental da doutrina Kardequiana, que seria a crença em espíritos, sem discorrer sobre as suas interpretações, já se encontrava no “lençol subterrâneo” de inúmeras crenças religiosas do Brasil. No entanto, parcela da intelectualidade do país, sobretudo da capital do Império, vislumbravam na sua acepção a possibilidade de “civilizar” essa crença, que já exauria no universo religioso brasileiro, através da exegese científica do espiritismo francês.

A criminalização de práticas espíritas no Código Penal de 1890 no limiar do regime republicano, durante o processo de secularização do país, ao mesmo tempo em que se tornou um problema a ser suplantado pelo movimento espírita, também contribuiu para a construção de uma identidade religiosa. Mesmo às avessas, o espiritismo foi legitimado como sendo uma religião, sobretudo nos tribunais de justiça.

Nesses tribunais, as práticas espíritas da “mediunidade” e da “psicografia” foram intensamente debatidas como sendo ritos religiosos, portanto, protegidos pela Constituição de 1891 do Brasil, que concedia aos cidadãos o direito à liberdade religiosa e à liberdade de consciência. Mesmo essas práticas terapêuticas sendo relacionadas, ao olhar do Estado, como o exercício ilegal da medicina, foi através delas que o espiritismo no Brasil aferiu dimensões para a sua aceitabilidade social e angariou uma série de simpatizantes. Sobretudo, nas ações de prescrições de receitas homeopáticas sob a intervenção mediúnica de supostos médicos já falecidos.

Para o movimento espírita da capital federal, a efígie da Federação Espírita Brasileira teve um papel relevante. A instituição se debruçou em esforços para iniciar um processo de normatização da doutrina espírita e demarcar o território de atuação de seus adeptos nos espaços públicos com ordem social. Foi mais concebível de aceitação, diante da ilegalidade, apoiar as práticas de cura e prescrições de receitas médicas por intervenções mediúnicas e psicografias como rituais de fé religiosa. Nos tribunais, as argumentações científicas acerca da

mediunidade não foram discutidas com expressividade. Pressuponho que se as discussões fossem para essa esfera, a contestação e os embates sofreriam um grave risco, possivelmente inevitável, de serem forjadas como distúrbios patológicos de diversas ordens. Dessa forma, iriam ao encontro de algumas acusações proferidas pelo próprio legislador dos artigos 156, 157 e 158 legitimando a sua ação na criminalização do espiritismo.

Além disso, situando as ações dos “médiums receitistas” e das práticas de cura ao campo da crença religiosa, seus fundamentos não precisavam ser comprovados. Destarte, a criminalização de espíritas se configuraria como perseguição religiosa em uma república que se autointitulava laica.

Na disputa simbólica pela legitimidade do espiritismo, foi intensa a argumentação de que as curas espíritas eram realizadas como um ato de caridade religiosa. Havia um esforço imensurável em comprovar que o espírita que praticava a arte de curar possuía proventos próprios adquiridos no exercício de uma profissão através de um emprego fixo. Portanto, não havia intenção de explorar ou iludir ninguém em proveito próprio. Logo, foi sendo construído o princípio moral e fundamental do ethos religioso do espiritismo – a prática da caridade. E esta seria prestada por pessoas com moralidade elevada e comprovada. Dessa forma, as suas ações seriam caritativas e desinteressadas. Era o “espiritismo entre os sinceros” de João do Rio.

Diante disso, pode-se afirmar que a identidade de grupo religioso entre os espíritas com a demarcação de fronteiras de atuação começaram, portanto, a serem definidas no próprio processo de repressão das práticas consideradas “anômicas”, “incivilizadas” e curandeiras, contrárias à ordem pública estabelecida pelo regime republicano.

E nessa construção da identidade de grupo religioso entre os espíritas, que os juristas, os advogados, as testemunhas e os réus tiveram papéis fundamentais. Nos discursos das defesas e das acusações emanavam crenças de fé religiosas sob alegação de exposições metódicas voltadas para a saúde pública e para o exercício da medicina.

A partir dessas perspectivas, considero que as fontes analisadas para a elaboração da dissertação foram imprescindíveis para que se tornasse compreensível o processo inicial da história do espiritismo no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro. As análises religiosas de Thomas Ewbank sobre rituais católicos no Rio de Janeiro contribuíram para a observância da atmosfera porosa das religiosidades, que já apresentavam circularidades importantíssimas para a aceitabilidade da doutrina espírita. Os discursos dos periódicos *Echo d' Além Túmulo*, *O Apóstolo*, *o Jornal do Commercio* e *o Reformador* forneceram um arcabouço para a análise

dos discursos que envolveram o advento do espiritismo, as suas influências filosóficas e religiosas, a sua divulgação enquanto movimento, o posicionamento político dos seus adeptos e os confrontos com o Estado diante da criminalização. Já os processos criminais mostraram-se pertinentes para a análise dos discursos de acusadores e acusados. Estes, por sua vez, diante da iminência da penalidade criminal fundamentavam os seus argumentos de defesa imbuídos de religiosidades. Assim como, as habilidades dos advogados para articular as defesas, a inoperância das acusações e as esperadas e inesperadas conclusões dos juristas.

Esses periódicos e processos criminais permitiram entretecer a produção do processo de construção do espiritismo do Brasil, cujas bases seriam as obras da codificação de Allan Kardec, porém com características peculiares adquiridas ao longo de sua trajetória histórica de legitimação obtida em diferentes campos de disputas simbólicas, sobretudo com a Igreja Católica e o Estado, e pela própria circularidade religiosa do Brasil, tornando-o diferenciado do espiritismo do Velho Continente. Essa percepção, no entanto, não considera o espiritismo brasileiro como acomodado e, muito menos, deturpado ou desfigurado, mas sim um novo olhar para o espiritismo francês, construído num quadro de especificidades culturais, religiosas e políticas do país.

REFERÊNCIAS

- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre e les esprits*. Paris: JC Lattés, 1990.
- AZEVEDO, André Nunes. A capitalidade do Rio de Janeiro: um exercício de reflexão histórica. In: _____. *Capital e capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002. p. 45-63.
- BAUBÉROT, Jean. *A laicidade*. Disponível em: < www.france.org.br>. Acesso em: 20 set. 2005.
- BARBIER, Maurice. Por uma definição de la laicidade francesa. *Revue le Debat*, n.134, mars-avril, p. 1 – 14, 2005.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BECK, Naomi. The origin and political thought, from liberalism to marxism in the Cambridge companion to “the origin of species”. New York: Cambridge University, 2009.
- BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um haussmann tropical*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1992.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Org.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, p. 349 – 363, 1998.
- BESSONE, Tânia. *Palácios de destinos cruzados: biblioteca, homens e livros no Rio de Janeiro 1870-1920*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1960.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CAVALCANTI, M. L. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CAVALCANTI, M. L. *Vida e morte no espiritismo kardecista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

_____. *Retrato do social do Rio de Janeiro na virada do século*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

DOLHNIKOFF, Mirian. (Org.). *Projetos para o Brasil/José Bonifácio de Andrade e Silva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DUTRA, Eliana Freitas. Leituras de além mar: a editora Garnier e a aventura editorial no Brasil. In: BRAGANÇA, Aníbal; ABREU, Márcia (Org.). *Impresso no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2010. p.67-87.

GIL, Marcelo Freitas. A inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. *Revista brasileira das religiões*, 2010.

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

_____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

_____. Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade. In: ISAIA, Artur César. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 283-304.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HÜHNE, Leda Miranda (Org.). Profetas da modernidade do século XIX (Hegel, Marx, Nietzsche e Comte). Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 1995.

ISAIA, Artur César. Espiritismo: religião, ciência e modernidade. In: MANOEL, Ivan Aparecido; ANDRADE, Solange Ramos (Org.). *Identidades religiosas*. São Paulo: Civitas, 2008. p.137-164.

_____. A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido (Org.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Unesp, 2012. p.103-117.

LEITE, Fábio Carvalho. Laicismo e outros exageros sobre a primeira república. *Religião & Sociedade*, v.31, n.1, p.32-60, 2011.

LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um discurso antropológico sobre a cultura espírita e oralidade no espiritismo kardecista*. São Paulo: USP, 2000.

_____. O sincretismo invisível: um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur César. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 209-224.

MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Lachâtre, 1996.

MAGGIE, Yvonne. *O medo do feitiço: relações entre a magia e o poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 67-93.

MEIRELLES, Alberto Soares. Relatório apresentado pelo presidente do Instituto Hahnemanianno do Brasil. *Revista Homeopática Brasileira*, v.42, n.1, 1985.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, 2006.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1995.

MORAES, Maria Célia M. Comte e o Positivismo. In: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *Profetas da modernidade do século XIX (Hegel, Marx, Nietzsche e Comte)*. Rio de Janeiro: UAPÊ: SEAF, 1995.

ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000. p.105-162.

RANQUETAT, Cesar Alberto Jr. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Tempo da Ciência*, jul./dez., p. 59-72, 2008.

RIO, João do. *As religiões do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2008.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. Em algum lugar do passado: cultura e história na cidade do Rio de Janeiro. In: AZEVEDO, André Nunes (Org.). *Capital e capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002. p. 11 – 43.

_____. História da urbanização no Rio de Janeiro: a cidade capital do século XX no Brasil. In: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel (Org.). *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 85 – 119.

SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Os sortilégios de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Eliane Moura. *O espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. São Paulo: UNICAMP, 1999.

_____. Religião, ciência ou auto ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v.45, n. 2, 2002.

_____. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In: MOURA, Carlos André; SILVA, Eliane Moura; SANTOS, Mário; SILVA, Paulo (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP, 2011. p. 11-24.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp/Orion, 2004.

_____. *Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na república Rio Grandense – 1889-1928*. Bauru: Universidade do Sagrado Coração, 1999.

FONTES HISTÓRICAS

- Fontes primárias

- **Arquivo Nacional, Rio de Janeiro:**

Processo s/nº, Caixa 1827. Processo criminal contra a Federação Espírita Brasileira a partir da denúncia ao presidente da instituição Leopoldo Cirne, 1904.

Processo s/nº, Caixa 1764. Processo criminal envolvendo a Federação Espírita Brasileira em que Domingos Filgueiras, sob intervenção mediúnica, prescrevia receitas médicas na sede da instituição, 1905.

Processo nº 5102, Referência: BV.0.RMI.0666, STF. Processo criminal envolvendo Vicente da Cunha Avellar sob a acusação de exercício ilegal da medicina através de práticas espíritas, 1904.

- **Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro:**

Localização: III – 191, 7, 3, nº 18 – Juízo da 4ª Vara Criminal. *Habeas Corpus* preventivo concedido ao espírita Francisco Nogueira da Silva, 1909.

Coleção de Leis da República Federativa do Brasil, sem autoria. Brasília: Imprensa Nacional, 1997.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva & catecismo positivista*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1973.

Jornal do Commercio – 14/06/1853, 23/12/1890, 24/12/1890, 31/12/1890, 02/01/1891, 03/01/1891, 06/01/1891, 16/01/1891, 06/10/1898, 21/03/1904.

Jornal Echo d' Além Túmulo – julho, 1869.

KARDEC, Alan. *Oevres posthume*. Paris: Vermet, 1988.

_____. *Livro dos Espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 2007.

_____. *O livro dos médiuns*. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

_____. *O evangelho segundo o espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2006.

O Apóstolo – 16/03/1883, 18/05/1883, 17/06/1888, 20/06/1888, 17/08/1888, 10/01/1890, 01/11/1890, 13/07/1890, 06/03/1890, 03/10/1890.

Reformador – 01/03/1883, 15/04/1883, 15/01/1884, 15/03/1887, 01/12/1888, 01/12/1889, 01/05/1890, 01/11/ 1890, 15/11, 1890, 01/12/1890, 15/05/1894, 15/06/1894, 15/07/1894, 15/12/1895, 01/07/1895, 15/07/1895, 01/11/1898, 15/11/1898.

Revista Espírita – novembro, 1869.

ANEXO A – Código Penal Republicano (1890):**Capítulo II – Dos crimes Contra a Liberdade Pessoal e Capítulo III – Dos Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos**

Art. 179 - Perseguir alguém por motivo religioso ou político:

Pena - de prisão celular por um a seis meses, além das mais em que possa incorrer.

Art. 180 - Privar alguém de sua liberdade pessoal, já impedindo de fazer o que a lei permite, já obrigando a fazer o que ela não manda:

Pena - de prisão celular por um a seis meses.

Parágrafo único: Se para esse fim empregar violências, ou ameaças:

Pena - a mesma, com aumento da terça parte, além das mais em que incorrer pelos atos de violência.

Art. 181. Privar alguma pessoa da sua liberdade, retendo-a por si ou por outrem, em cárcere privado, ou conservando-a em sequestro por tempo menor de 24 horas:

Pena - de prisão celular por dois meses a um ano.

§ 1º Se a retenção exceder desse prazo:

Pena - de prisão celular por seis meses a dois anos.

§ 2º Se o criminoso cometer o crime simulando ser autoridade pública ou usando de violência:

Pena - a mesma, com aumento da terça parte.

Art.182 - Causar a pessoa retida ou sequestrada mãos tratos, em razão do lugar e da natureza da detenção, ou qualquer tortura corporal:

Pena - de prisão celular por um a três anos.

Art. 183 - Se aquele que cometer o crime de cárcere privado não mostrar que restituiu o paciente à liberdade, ou não indicar o seu paradeiro:

Pena - de prisão celular por dois a doze anos.

Art.184 - Prometer ou protestar por escrito assinado, ou anônimo, ou verbalmente, fazer a alguém um mal que constitua crime, impondo, ou não, qualquer condição ou ordem:

Pena - de prisão celular por um a três meses.

Parágrafo único. Se o crime for cometido contra corporação, a pena será aplicada com aumento da terça parte.

Art. 185 - Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando ato ou objeto de seu culto, desacatando ou profanando os seus símbolos publicamente:

Pena - de prisão celular por um a seis meses.

Art. 186 - Impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimônias religiosas, solenidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturbar no exercício de seu culto:

Pena - de prisão celular por dois meses a um ano.

Art. 187 - Usar de ameaças, ou injúrias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercício de suas funções:

Pena - de prisão celular por seis meses a um ano.

Art. 188 - Sempre que o fato for acompanhado de violências contra a pessoa, a pena será aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente ao ato de violência praticado, na qual também o criminoso incorrerá.

ANEXO B - Decreto nº 5.224 – 30 de Maio de 1904: Regulamento processual da justiça sanitária do Distrito Federal

Art. 1º O processo e julgamento das causas cíveis e criminais, concernentes à execução e infração das leis e regulamentos sanitários, compete ao juiz dos feitos da saúde pública, com recurso para as câmaras respectivas da Corte de Apelação.

Art. 2º O juiz dará duas audiências públicas por semana, podendo dar outras extraordinárias quando houver afluência de serviço, devendo permanecer diariamente no juízo, para despacho, das 11 horas da manhã às 3 da tarde.

Parágrafo único. O escrivão permanecerá em cartório durante o mesmo espaço de tempo; e em qualquer impedimento será substituído por um escrevente juramentado, de sua confiança e livre indicação, nomeado pelo juiz.

Art. 3º As cominações de multas, bem como as intimações de medidas sanitárias, serão feitas por escrito pela respectiva autoridade da saúde pública.

§ 1º Os autos de infração das leis e regulamentos sanitários serão lavrados pelos respectivos funcionários administrativos, em duplicata, sendo um exemplar deixado no local em que for encontrado o infrator, ou o responsável pela infração, com declaração de que este se considera citado para pagar a multa dentro do prazo legal ou ver-se processar, findo tal prazo.

Outro exemplar do auto, visado pelo respectivo delegado sanitário, será remetido à procuradoria dos feitos, depois de findo o prazo do recurso administrativo, se a multa não tiver sido paga, ou se, além da multa, incorrer o infrator em outra penalidade cuja imposição caiba à autoridade judiciária.

Além disso, será inserto no jornal que publicar o expediente da saúde pública um aviso relativo a cada autuação, com as declarações e comunicações necessárias.

Regulamento processual da justiça sanitária do Distrito Federal a que se refere o decreto nº 5224 desta data.

Art. 1º O processo e julgamento das causas cíveis e criminais, concernentes à execução e infração das leis e regulamentos sanitários, compete ao juiz dos feitos da saúde pública, com recurso para as câmaras respectivas da Corte de Apelação.

Art. 2º O juiz dará duas audiências públicas por semana, podendo dar outras extraordinárias quando houver afluência de serviço, devendo permanecer diariamente no juízo, para despacho, das 11 horas da manhã às 3 da tarde.

Parágrafo único. O escrivão permanecerá em cartório durante o mesmo espaço de tempo; e em qualquer impedimento será substituído por um escrevente juramentado, de sua confiança e livre indicação, nomeado pelo juiz.

Art. 3º As cominações de multas, bem como as intimações de medidas sanitárias, serão feitas por escrito pela respectiva autoridade da saúde pública.

§ 1º Os autos de infração das leis e regulamentos sanitários serão lavrados pelos respectivos funcionários administrativos, em duplicata, sendo um exemplar deixado no local em que for encontrado o infrator, ou o responsável pela infração, com declaração de que este se considera citado para pagar a multa dentro do prazo legal ou ver-se processar, findo tal prazo.

Outro exemplar do auto, visado pelo respectivo delegado sanitário, será remetido à procuradoria dos feitos, depois de findo o prazo do recurso administrativo, se a multa não tiver sido paga, ou se, além da multa, incorrer o infrator em outra penalidade cuja imposição caiba à autoridade judiciária.

Além disso, será inserto no jornal que publicar o expediente da saúde pública um aviso relativo a cada autuação, com as declarações e comunicações necessárias.

§ 2º Os autos de infração serão assinados pelo inspetor sanitário com duas testemunhas, que poderão ser empregados da repartição.

Esses autos, ou quaisquer outros a cargo das autoridades sanitárias, poderão ter já, impressos os dizeres próprios.

§ 3º Nos casos em que as leis e regulamentos sanitários não impuserem pena determinada de multa simples ou com prisão, e somente fixarem o máximo e o mínimo, considerar-se-ão três grãos na pena, sendo o grão médio formado por metade do máximo e metade do mínimo, de acordo com o art. 62 do Código Penal; em caso, porém, de pena determinada, esta será imposta integralmente.

§ 4º Das multas impostas pelas autoridades sanitárias poderão os interessados recorrer para o diretor geral dentro do prazo de cinco dias, contados da intimação, só podendo, porém, fazê-lo uma vez sob o mesmo fundamento.

§ 5º O infrator, que reconhecer achasse incurso na multa e quiser satisfazer a importância dela, poderá, enquanto o auto de infração não for remetido à procuradoria dos feitos, pagá-la, mediante guia expedida pelo inspetor sanitário, na delegacia sanitária ou na Diretoria Geral de Saúde Pública. Se, porém o processo judicial já estiver iniciado, o pagamento amigável será feito em juízo.

Art. 4º Ultimado o processo administrativo da verificação das infrações, o procurador dos feitos da saúde pública, mediante petição, promoverá o processo e julgamento perante o juiz dos feitos.

§ 1º Autuadas as peças administrativas e documentos, por simples despacho, mandará o juiz intimar incontinentemente ao réu para, dentro de 24 horas improrrogáveis, contadas da intimação, pagar a multa ou apresentar a sua defesa e requerer as diligências legais que tiver por convenientes, para o que lhe será facultado em cartório o exame de todas as peças do processo, devendo tais diligências ter lugar nas 48 horas seguintes, e na presença do próprio réu ou seu procurador. O mandado de intimação transcreverá a petição inicial e o respectivo despacho. Não sendo encontrado o infrator para a intimação, assim o certificará o oficial do juízo, e à vista da certidão será feita citação mediante editais por 10 dias, publicados três vezes dentro do decêndio no jornal em que sair o expediente da Diretoria Geral de Saúde Pública, e, finda a dilação, se procederá à revelia do infrator. Se este nada requerer, ou for revel, subirão os autos à conclusão e seguir-se-á o julgamento imediato.

§ 2º Quando se houver de proceder à vistoria, exame ou qualquer outra diligência, se farão as respectivas louvações por petição, marcando-se o prazo de oito dias, no máximo, para a sua ultimização, prosseguindo-se depois dele sem mais demora no julgamento do feito, ficando, entretanto lícito a parte juntar como documento às suas razões de apelação, se assim lhe convier, o processo da diligência.

§ 3º A simples apresentação em juízo do auto de infração, lavrado com as formalidades legais pela autoridade sanitária competente, fará prova plena, relativamente aos fatos que dele constarem, sem que seja necessário que os funcionários que nele figurarem os venham confirmar em juízo, ficando salvo a parte contrária o direito de ilidir a fé que mereçam os referidos autos, produzindo as provas que lhe ocorrerem. Poderá, entretanto, o procurador dos feitos da saúde pública apresentar testemunhas de acusação até ao número de três.

§ 4º Na audiência apresada para início do processo, depois de apregoado e qualificado o infrator, serão lidos pelo escrivão a petição inicial e o auto de infração; em seguida, se o infrator tiver comparecido, pessoalmente ou por procurador, se tomará o depoimento das testemunhas de defesa, até o número máximo de três, as quais deverão estar presentes a audiência; se, porém, o procurador dos feitos apresentar testemunhas de acusação, serão inquiridas antes das de defesa. Findas as inquirições e diligências, o infrator e o procurador

dos feitos poderão juntar alegações escritas, e logo subirão os autos a conclusão do juiz para julgamento, no prazo máximo de uma audiência ordinária.

§ 5º Do julgamento cabe apelação para a Câmara Criminal da Corte de Apelação, devendo, para interpô-la, o réu condenado prestar fiança à multa.

§ 6º A apelação será interposta em 48 horas depois da intimação da sentença ao réu, ou do recebimento dos autos pelo ministério público, se este for o apelante.

As razões do apelante (para as quais se lhe dará vista dos autos em cartório), bem como os seus documentos, serão oferecidos dentro deste prazo.

O apelado, em seguida, terá vista dos autos em cartório para responder no prazo de 48 horas.

Quando o processo abranger mais de um réu, e algum deles não apurar, a apelação subirá em traslado.

Em nenhum caso é necessária à intimação das partes para ciência da apelação ou da remessa dos autos a instância superior, e não haverá nos autos outro despacho de recebimento da apelação que não o proferido na petição em que o recurso for interposto.

§ 7º Processada a apelação, se fará imediata remessa dos autos ao presidente da Corte de Apelação, e o juiz, a quem for distribuído o processo, o apresentará a julgamento na primeira sessão da Câmara, independente de passagem e do visto dos outros juízes e de audiência do ministério público. Feito o relatório em câmara, o procurador geral do Distrito dirá verbalmente sobre a apelação.

Poderão as partes deduzir verbalmente seus direitos perante a Câmara, antes de se tomarem os votos e depois de feito o relatório.

Na mesma sessão, ou na seguinte, será lavrado o acordo julgador.

§ 8º Depois de passada em julgado a sentença que condenar o infrator, baixarão os autos ao juízo dos feitos da saúde pública e se fará a execução da sentença nos próprios autos do processo de infração por mandado e independentemente de carta de sentença ou qualquer outra formalidade judicial ou administrativa. Feita a conta das multas e custas, será iniciado o processo para a respectiva cobrança.

§ 9º O juiz, no mesmo despacho em que mandar cumprir a sentença, ordenará as diligências necessárias para liquidação da multa, quando for caso. Feito o cálculo, ou sem ele quando a multa for líquida e certa, o réu será intimado a pagar no prazo de oito dias.

§ 10. Querendo o condenado pagar a multa, se tiver depositado em fiança o valor dela, no respectivo depósito será feita a liquidação da sentença; se não se tiver afiançado, e possuir

meios de pagá-la, recairá a execução sobre os bens que ele nomear para se fazer efetiva a cobrança. Se, porém, não tiver meios para pagar a multa, ou não a quiser pagar dentro de oito dias, contados da intimação judicial, far-se-á, a conversão em prisão.

§ 11. Na hipótese de querer o réu pagar a multa por outros bens que não dinheiro, assim o requererá por petição ao juiz, oferecendo tais bens em pagamento, livres e desembaraçados de qualquer ônus.

Autuada a petição e tomada por termo à entrega dos bens, subirão os autos a conclusão do juiz, e este ordenará o depósito e avaliação, nomeando depositário e avaliadores.

Feita a avaliação e junta esta aos autos, se expedirão editais de praça para a venda judicial; e, se esta não produzir a importância devida, feita nova conta pelo escrivão, prosseguirá o processo de execução pelo saldo devedor, em continuação, nos próprios autos.

Quando os bens vendidos forem superiores a dívida, será o saldo restituído ao devedor, do que este dará quitação nos autos.

§ 12. Findo o prazo de oito dias, se o réu não tiver pago, o escrivão fará logo, nas vinte e quatro horas seguintes, os autos conclusos ao juiz para reduzir a multa e pena de prisão.

A conversão ficará sem efeito, se, a qualquer tempo da execução, o criminoso, ou alguém por ele, satisfizer em dinheiro a importância da multa, ou da parte que lhe faltar, para se haver por cumprida a sentença.

§ 13. Sempre que for estipulado o máximo e o mínimo da prisão em que se deva converter o máximo ou o mínimo da multa, a sentença que converter a pena observará esta mesma proporção.

§ 14. Quando a multa for determinada nas leis e regulamentos sem a respectiva equivalência em prisão, o juiz nomeará arbitradores que calculem o tempo desta em que aquela deve ser convertida.

Os arbitradores avaliarão quanto pode o condenado haver em cada dia pelos seus bens, emprego, indústria ou profissão; e calcularão os dias de prisão necessários ao condenado para ganhar a importância da multa, e nesse tempo lhe será comutada a pena.

Nunca, porém, a comutação em prisão poderá ser de mais de três meses, nem de menos de três dias.

§ 15. A prisão será sempre com trabalho, e, na impossibilidade de ser cumprida, será reduzida a prisão simples com aumento da sexta parte do tempo.

§ 16. Feita a conversão, o réu será imediatamente enviado a cumprir a pena substitutiva da multa, salvo se estiver cumprindo outra, pena de maior ou igual intensidade;

devendo, neste caso, fazer-se as comunicações necessárias para, concluída uma pena, começar logo o cumprimento da outra.

Art. 5º Quando se tratar de infrações a que estejam cominadas as penas de demolição, interdição, despejo, cassação de licença e fechamento, ou o cumprimento de qualquer diligência ou obrigação, e bem assim se fizer necessário o embargo de obras em construção, o inspetor sanitário, independentemente do auto de infração, afixará no devido local um edital que dê ao interessado conhecimento da pena imposta, da diligência ou obrigação a cumprir, marcando prazo, se for necessário.

§ 1º A intimação administrativa para demolição ou interdição definitiva para execução de obras será precedida de uma vistoria, gratuita, com orçamento das obras, feita pelo respectivo inspetor sanitário e um engenheiro sanitário, com a presença do delegado de saúde e citação do proprietário, seu procurador, ou responsável pela conservação do prédio, para assisti-la, querendo.

O laudo será reduzido a termo, assinado por esses três funcionários e pela parte, se concordar.

§ 2º Homologada pelo delegado a vistoria, será feita a intimação ao proprietário, seu procurador ou responsável pela conservação do prédio, para, dentro do prazo que lhe for marcado, executar a demolição ou obras ordenadas, cabendo-lhe recurso para o diretor geral, sem efeito suspensivo para a interdição, se for necessária.

Negado provimento ao recurso, se a parte não obedecer á intimação, será lavrado o respectivo auto e seguir-se-á o processo judicial.

§ 3º Nos casos de demolição ou execução de obras, que tenham de ser efetuadas com intervenção do juízo dos feitos da saúde pública, em consequência de recusa da parte a intimação administrativa, dar-se-á começo ao processo judicial pela citação do proprietário, ou seu procurador, como couber, que, não acordando com a vistoria do § 1º poderá requerer nova por peritos da nomeação dos interessados, lavrando-se do resultado do exame um laudo, e, julgada por sentença a vistoria, será decretado o despejo do prédio ou da parte do mesmo que for condenada, para a realização da demolição ou obras.

§ 4º O prédio, ou terreno por ele ocupado, fica legalmente hipotecado para garantia das despesas feitas desde o dia da declaração da interdição. Far-se-á a inscrição desta hipoteca mediante requerimento do procurador dos feitos da saúde pública com as devidas especificações ao juiz, o qual ordenará ao respectivo oficial do registro a inscrição, que será

feita em vista de mandado expedido em duplicata, sendo, após o cumprimento, um exemplar junto aos autos e o outro remetido à diretoria geral.

Se o prédio ou terreno não comportar hipoteca, ou se esta for inexecutável ou não cobrir as despesas feitas, a cobrança destas será efetuada por via executiva sobre outros bens do responsável.

Art. 6º Nos processos e diligências referentes a prédios, terrenos ou obras, sua demolição ou interdição, quando o proprietário for casado segundo o regime comum, não é necessário, em caso algum, que se declare, no auto ou no edital, o nome do outro cônjuge; é suficiente a citação daquele em cujo nome estiver lançado o imóvel.

§ 1º Pela afixação do edital se haverão os infratores e quaisquer outros interessados por obrigados ao cumprimento do que nele estiver determinado e embargadas as obras que se fizerem em desacordo com as determinações da autoridade sanitária.

§ 2º Se, não obstante o edital, as propriedades ou obras embargadas, sujeitas a demolição ou interditadas, forem ou continuarem a ser habitados, o despejo das pessoas e a remoção dos objetos, que nelas possam existir, serão efetuados pela justiça sanitária, mediante requisição escrita, por intermédio do procurador dos feitos.

§ 3º Estando ausente o proprietário, e sendo conhecido seu procurador, será este citado, correndo contra ele os ditos processos ou diligências, fazendo-se a respectiva declaração no auto e no edital.

§ 4º Não sendo conhecidos nem encontrados o proprietário e o procurador, ou sendo ignorada a sua habitação, o processo ou a diligência seguirá os seus termos com o curador de ausentes, em virtude de citação-edital, até que se apresente alguém pelo proprietário, e os editais serão expedidos pelo prazo de dez dias, sem dependência de justificação da ausência.

§ 5º Apresentando-se o proprietário, ou alguém por ele com poderes bastantes, o processo seguirá, seus termos, do ponto em que ele o encontrar.

§ 6º Se o infrator for um proprietário desconhecido com procurador também desconhecido, e que, portanto, deve ser representado pelo curador dos ausentes, as penas cominadas não serão impostas ao mesmo proprietário senão depois de remetido ao dito curador o auto de infração, comunicada a afixação do edital, seus motivos e fins, e publicado no jornal oficial da saúde pública, por três vezes, no prazo de dez dias, o resumo do mesmo edital.

Art. 7º As apreensões de gêneros, ou objetos, ou animais deverão ser reduzidas a autos, declarando-se nestes se os gêneros, ou objetos, ou animais apreendidos serão

removidos para o competente depósito, ou deixados sob a guarda do próprio infrator como depositário, ou que destino terão.

§ 1º Para realizar a apreensão de gêneros alimentícios, bebidas, ou outros produtos análogos, suspeitos de serem falsificados, sofisticados, condenados ou imprestáveis para a alimentação, ou deteriorados, os inspetores sanitários recolherão amostras, que serão analisadas no laboratório competente.

§ 2º Recolhidas as necessárias amostras, os inspetores sanitários arrolarão todos os gêneros, bebidas ou produtos similares, encerrando-os de modo que não possam ser violados, assinalando-os por um meio adequado, proibindo a venda ou uso deles, lavrando um termo com especificação da qualidade, peso ou quantidade, característicos, e ficando como depositário o infrator, que assinará o mesmo termo em duplicata, de que conservará um exemplar.

§ 3º Se for verificado pela análise que as coisas a que se refere o parágrafo antecedente são falsificadas, sofisticadas, deterioradas, condenadas ou imprestáveis para a alimentação, terá lugar a arrecadação judicial para se proceder criminalmente de acordo com os arts. 163 e 164 do Código Penal, sendo remetidas para o depósito público as coisas apreendidas, fazendo-se prontamente a destruição das que forem de fácil deterioração, ou que por qualquer causa não possam ser conservadas até a terminação do processo.

Se o resultado da análise for negativo, será levantado o interdito às mercadorias pela autoridade sanitária.

§ 4º Antes de conhecido o parecer do laboratório, não poderá o dono dos gêneros, bebidas ou produtos interditos vendê-los, usá-los ou simplesmente retirá-los do local em que estavam, sem prévia licença da autoridade sanitária, incorrendo, em caso de transgressão, na pena do crime de desobediência, além das mais que no caso couberem, si não entregar ou não indicar o lugar em que se acham as referidas coisas, afim de que sejam sequestradas ou inutilizadas, conforme o seu estado.

§ 5º A inutilização ou destruição dos gêneros, bebidas ou produtos será feita sempre na presença do respectivo proprietário, ou administrador do estabelecimento ou dono dos que estiverem depositados, os quais serão intimados a comparecer para testemunhar a diligência. E, se, por motivo de força maior ou propositalmente, for impossível a presença dos interessados, ou dos seus representantes, a autoridade sanitária lavrará um termo, que assinará com duas testemunhas, em duplicata, ficando um exemplar no estabelecimento e sendo o outro remetido ao procurador dos feitos da saúde pública.

§ 6º Aos oficiais de justiça incumbe a execução dos mandados de arrecadação; mas, sempre que for conveniente, tomarão parte na diligência o juiz dos feitos e o escrivão.

Art. 8º O sequestro e venda de animais ou objetos cuja existência nas habitações for proibida serão feitos pelo juízo dos feitos da saúde pública, depois de efetuada a apreensão pela autoridade administrativa, que, ato contínuo, a comunicará ao procurador dos feitos da saúde pública.

§ 1º Comunicada pela autoridade sanitária à apreensão administrativa, será expedido mandado judicial de sequestro, cuja execução terá lugar pelos oficiais de justiça, que lavrarão um auto.

§ 2º Se, comparecendo os oficiais de justiça ao local designado pela autoridade sanitária, não encontrarem os animais ou objetos apreendidos, ou notarem qualquer diferença nas informações prestadas, lavrarão um auto de desaparecimento ou de violação ou da ocorrência que se der, conforme o caso.

§ 3º Se o infrator constituído depositário violar o depósito, sofrerá as penas do crime de desobediência, ou outras que sejam aplicáveis.

§ 4º Realizado o sequestro, terão lugar, em seguida, a avaliação e a venda em hasta pública dos objetos que não devam ser destruídos ou animais que não devam ser mortos.

§ 5º As praças para venda serão no máximo duas, dentro de oito dias, realizando-se a primeira no fim de cinco dias e a outra no de três.

§ 6º As despesas que até final se fizerem serão pagas com o produto da venda, e no caso de insuficiência deste ou impossibilidade da venda, os infratores são obrigados ao pagamento executivo, fazendo-se entrega do saldo, se houver.

§ 7º As disposições do presente artigo são aplicáveis aos casos de excesso de lotação de animais nas cocheiras, estribarias, estábulos e estabelecimentos congêneres, e de venda de animais tuberculosos (Dec. n. 5156, de 8 de março do 1904, arts. 127 e 227), na falta de cumprimento das prescrições da autoridade sanitária.

Art. 9º Quando as penas estabelecidas forem a de cassação de licença ou fechamento ou o cumprimento de qualquer diligência ou obrigação, sem interdição ou embargo, o infrator condenado incorrerá, nela tantas vezes quantas, apesar da primeira condenação ou das posteriores, insistir em continuar a usar da licença que lhe foi cassada, ou em não respeitar o fechamento, ou em não cumprir a diligência ou obrigação que lhe foi imposta.

Art. 10. As partes poderão promover no juízo dos feitos da saúde pública as justificações e diligências que entenderem convenientes a sua defesa perante as autoridades sanitárias.

Art. 11. Quando não bastarem para o serviço do juízo os oficiais de justiça criados por lei, poderá o juiz nomear até dois mais, sem direito a vencimentos, percebendo somente custas.

Art. 12. As custas do juiz e dos outros funcionários do juízo dos feitos da saúde pública serão reguladas pelo decreto n. 3363, de 5 de agosto de 1899.

Art. 13. Os requerimentos, ofícios, alegações, cotas e quaisquer documentos juntos aos autos pelos representantes da saúde pública nenhum selo levarão, sendo as custas pagas afinal pela parte vencida, observando-se no processo tudo que se observa nas causas em que a justiça pública é parte; e, quando for condenado o infrator, às custas contados se adicionará a importância dos selos, a fim de ser cobrada.

Art. 14. Para os casos omissos no presente regulamento continuam em vigor as normas processuais estabelecidas para a justiça local do Distrito Federal.

ANEXO C – Código Penal de 1940: Exercício Ilegal da Medicina, Arte Dentária ou Farmacêutica

Art. 282. Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou exercendo-lhes os limites:

Pena – detenção, de seis a dois anos.

Parágrafo Único. Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa.

Charlatanismo

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena – detenção, de três meses a um ano, e multa.

Curandeirismo

Art. 284. Exercer Curandeirismo:

I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância.

II – Usando gestos, palavras ou qualquer outro meio.

III – Fazendo diagnósticos.

Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo Único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Leis das Contravenções Penais – Cap. II – Das Contravenções referentes ao patrimônio:

Art. 27. (Exploração da Credulidade Pública) – Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predições o futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres:

Pena – prisão simples, de um a seis meses, e multa, de mil cruzeiros a dez mil cruzeiros.