
O “BAIXO ESPIRITISMO” E A HISTÓRIA DOS CULTOS MEDIÚNICOS

Emerson Giumbelli

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Resumo: *O objetivo deste trabalho é explorar algumas das dimensões envolvidas na produção e utilização da categoria “baixo espiritismo” a partir da delimitação de seus enunciantes e de sua temporalidade. No contexto da criminalização do espiritismo pelo Código Penal de 1890, demonstra-se como uma oposição entre práticas falsa e verdadeiramente espíritas foi construída em conjunto por agentes religiosos e abordagens jornalísticas e como essa oposição se cristaliza na ação repressiva policial, feita ela mesma através da interação com grupos espíritas. O período coberto abrange toda a primeira metade do século XX, e os resultados obtidos pretendem contribuir para a elucidação dos mecanismos pelos quais se efetivaram, em meio a conflitos, a legitimação e inserção sociais de certas práticas religiosas.*

Palavras-chave: *cultos afro-brasileiros, cultos mediúnicos, espiritismo, religião e política.*

Abstract: *This paper explores some dimensions of the production and use of the “low spiritualism” (“baixo espiritismo”) category, parting from an analysis of the category’s temporality and of its users. We show how, in the context of the spiritualism outlawing by the 1890 Brazilian Penal Code, an opposition between false and truly spiritual practices was construed by both religious agents and journalistic views. This opposition is crystallized in repressive police action, an action corroborated by the interaction of spiritual religious groups. The paper analyzes the first half of the twentieth century and we hope its results can contribute with the elucidation of the mechanisms through which the social insertion and legitimization of certain religious practices took place.*

Keywords: *african-brazilian cults, mediunic cults, religion and politics, spiritualism.*

Tempo, espaço e análise de uma categoria

Qualquer incursão, mesmo a mais superficial, pela história das práticas e dos cultos mediúnicos no Brasil – sejam grupos “espíritas”, sejam “afro-brasileiros” – não pode deixar de esbarrar, durante o trajeto, na expressão “baixo espiritismo”. É certo que tenha caído em desuso nos dias de hoje, mas isso só faz acentuar a expressividade que detinha algumas décadas atrás. Encontramo-la mencionada nos textos de médicos, em análises sociológicas ou antropológicas do campo religioso, em sentenças judiciais, nos documentos produzidos pelos aparatos policiais, em reportagens jornalísticas e nas declarações dos próprios agentes religiosos.

Em função disso, chega a ser curioso e intrigante o desprezo a que foi relegada nos estudos sobre a história dos cultos mediúnicos no Brasil. Entre os poucos trabalhos que se dedicaram a analisar a utilização da expressão “baixo espiritismo”, destacam-se os de Birman (1985) e Dantas (1988). Ambos se deparam com a categoria “baixo espiritismo” a partir de uma incursão sobre textos antropológicos e sociológicos produzidos entre as décadas de 1930 e 1960, e procuram relacionar as conotações adquiridas pela categoria a determinados pressupostos compartilhados por toda uma tradição de estudos sobre as “religiões afro-brasileiras”. Voltarei às conclusões desses trabalhos mais adiante. Neste momento, o fundamental é estabelecer as diferenças de abordagem que os distanciam da tarefa a que me proponho neste texto. Ao meu ver, a principal limitação dessa abordagem reside na restrição da análise ao plano da literatura sociológica/antropológica. Procurarei mostrar como esse nível de utilização é secundário – lógica e temporalmente – a um outro: o da repressão, condenação e classificação das práticas espíritas por aparatos policiais e judiciários. Isso nos leva a uma outra análise da utilização da categoria “baixo espiritismo”, que são os textos de Maggie (1986, 1992).

As reflexões de Maggie partem de uma vasta experiência de pesquisa sobre a repressão ao espiritismo e ao curandeirismo que se seguiu à decretação, em 1890, do primeiro código penal republicano. Nessa legislação, a prática do espiritismo foi incluída entre os crimes contra a saúde pública, figurando ao lado da condenação do exercício da medicina sem título acadêmico e do curandeirismo. Através da análise de dezenas de processos e inquéritos criminais instaurados entre 1890 e 1940 no Rio de Janeiro envol-

vido acusações a práticas mediúnicas, Maggie procura mostrar que o desenrolar e o desfecho de cada episódio era comandado por um critério moral: a condenação recaía sobre os que se utilizavam dessas práticas para causar o mal, legitimando aqueles que conseguiam convencer policiais, juízes, peritos, jornalistas de que “trabalhavam para o bem”. Desse modo, sugere-se que a repressão estatal jamais teria se feito contra a “crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais” (Maggie, 1992, p. 22), mas a partir de sua lógica, ajudando a constituí-la, reformulá-la e disseminá-la. As próprias fronteiras da identidade dos agentes religiosos (enquanto “espíritas”, “umbandistas”, “macumbeiros”) estariam se definindo pelo desenrolar e desfecho desses processos de acusação. A expressão “baixo espiritismo” deveria ser compreendida, ao lado de outras, como um recurso de hierarquização (ao definir os “maus” em oposição aos “bons” espíritas) nesses embates jurídicos e sociais.

Vemos, então, como a análise de Maggie desloca e, ao mesmo tempo, amplia o campo de uma abordagem sobre a definição dos significados da categoria “baixo espiritismo”. Minhas considerações partem dessa mesma percepção, mas introduzem, também como ponto de partida, uma outra preocupação. Para Maggie, a hierarquização das práticas que recorriam à “mediunidade” segundo um critério moral já estaria dada pela elaboração de uma legislação, estabelecida no final do século XIX, com o fim de movimentar aparatos estatais na regulação de acusações religiosas. O recurso à categoria de “baixo espiritismo” não seria senão uma das expressões desse critério fundante. Meu trabalho toma a categoria “baixo espiritismo” dentro do mesmo contexto e chega a conclusões diferentes: ela seria a expressão não de uma continuidade dada ao nível de uma mesma crença compartilhada pelos vários agentes envolvidos, mas sim de uma redefinição do estatuto, da identidade e do papel desses agentes, operada primeiramente no plano das práticas repressivas e, em seguida, traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio-antropológica e medicalizante.

Tudo isso supõe uma análise para cada um desses planos e é exatamente assim que o trabalho se estrutura. Procurarei demonstrar que a expressão “baixo espiritismo” passa a ser utilizada em determinado período histórico e que está intimamente associada à criminalização das práticas espíritas, vigente em tal período. Trata-se, então, de localizar uma temporalidade, situando a partir dela as razões e os usos que a categoria “baixo espiritismo” veio atender e possibilitar, para, em seguida, abordar os espaços e processos

envolvidos na sua produção e socialização. Nesse segundo momento, passo a considerar um outro conjunto de agentes sociais: a grande imprensa, já que era comum vermos jornalistas recorrerem à expressão “baixo espiritismo”, e um grupo espírita específico, a Federação Espírita Brasileira (FEB). É uma instituição fundada em 1884 por um grupo de adeptos das doutrinas kardecistas que, no início, propõe-se como um órgão de divulgação e propaganda dessas doutrinas. Entretanto, ao longo da década seguinte, ela se arroga a dupla missão, diante do conjunto dos grupos e dos adeptos espíritas do Rio de Janeiro e mesmo do Brasil, de orientá-los doutrinariamente e representá-los institucionalmente. Mesmo assim, a Federação Espírita Brasileira sempre funcionou como sede da realização de sessões religiosas e atividades de caráter assistencial, além de centro de divulgação do espiritismo. Entre suas atividades, estavam alguns serviços terapêuticos, como o “receituário mediúnico”, a aplicação de “passes” e a doação de remédios homeopáticos. Em função da manutenção de tais serviços, a Federação Espírita Brasileira sofreu, por várias vezes, a investida de autoridades sanitárias, algumas das quais resultando em inquéritos policiais e processos criminais.¹

Veremos como é exatamente no seio das atividades rituais e doutrinárias da Federação Espírita Brasileira que se formula a oposição entre “falsos” e “verdadeiros” espíritas, e como essa oposição é incorporada ao discurso jornalístico. Tais processos e operações são anteriores à utilização da categoria “baixo espiritismo” pelos aparatos de repressão, mas mantêm com ela relações de vários tipos. Em primeiro lugar, há continuidades evidentes, embora não integrais, em termos de significado. Mais importante, entretanto, é perceber como a existência da categoria “baixo espiritismo” e seu reconhecimento, por parte tanto dos agentes pertencentes aos aparatos repressivos quanto dos dirigentes de um grupo espírita, vão possibilitar a efetivação de contatos concretos entre esses dois domínios institucionais. Dado isso, procuro mostrar como esse reconhecimento compartilhado está na base de um duplo processo: por um lado, a afirmação do papel dos aparatos policiais como agente privilegiado, até a década de 40, da definição do que seja “religião” quando se trata de práticas mediúnicas; por outro, a reconfiguração do quadro de atividades da Federação Espírita Brasileira

¹ Para maiores detalhes sobre a criação, as atividades e a importância da Federação Espírita Brasileira, consultar Aubrée e Laplantine (1990), Damazio (1994) e Giumbelli (1997a).

e a consolidação de sua atribuição normativa diante de outros grupos identificados com o espiritismo.

As conclusões mais gerais deste trabalho apontam para a possibilidade de tomarmos a expressão “baixo espiritismo” – juntamente com todos os processos implicados na sua utilização pelos mais diversos agentes sociais – como uma via de problematização da definição social e histórica das fronteiras e características da “religião” e dos grupos “religiosos”. Pode surpreender que, em se tratando disso, pouco se fale das acusações entre os próprios grupos religiosos (caso das controvérsias dos espíritas com umbandistas, católicos e protestantes). Isso não significa um desprezo substantivo a tal dimensão, mas um esforço em afirmar e demonstrar a fundamentalidade da participação, nesse processo de definição do “religioso”, de agentes e instituições não “religiosos”. Essa perspectiva expressa a opinião de que quando falamos em controvérsias religiosas estamos diante de problemas que mobilizam toda a sociedade, engajada segundo a diversidade historicamente constituída de seus agentes e seus saberes.

Cientistas sociais e médicos

Iniciemos nossa análise por uma breve incursão sobre o pensamento médico e sócio-antropológico. Na literatura sobre os “cultos afro-brasileiros”, não é raro que encontremos a expressão “baixo espiritismo”. Dois elementos são básicos para sua definição: o “sincretismo” de formas culturais originalmente africanas com elementos advindos do “espiritismo” e a existência de práticas curativas inspiradas na mediunidade. Arthur Ramos (1946, p. 340),² por exemplo, apontará a continuidade entre as “macumbas de procedência banto” e as “mesas dos consultórios de baixo espiritismo das camadas atrasadas da população carioca”. Édison Carneiro (1981), por sua vez, toma por assunto o que chama de “candomblés de caboclo”, forma por definição sincrética, também derivada da tradição “banto”, que, a partir do contato com o “baixo espiritismo”, estaria se degenerando em “charlatanismo”. Valdemar Valente (1976, p. 60-67), escrevendo na década de 1950 sobre os terreiros de Recife, nota a “invasão” dos “candomblés de caboclo” pelas práticas e a terminologia espíritas e a sua consequente “de-

² Veja-se também Ramos (1940, p. 177 e 186).

gradação”, já que “até a medicina mágica é, às vezes, praticada”. E Roger Bastide (1971, p. 411), ao analisar as festas de “macumba” que presenciou em São Paulo e na periferia do Rio de Janeiro, não encontrou melhor forma de apresentá-las senão como “um misto de africanismos, de baixo espiritismo e de magia”, onde se revezam danças e sacrifícios oferecidos aos orixás com consultas a “espíritos” de negros e indígenas capazes de resolver “os males da alma e do corpo”.

Como explicar um parentesco tão próximo entre formulações cuja data de elaboração varia entre as décadas de 1930 e 1960? Todas elas podem ser inscritas em uma tradição de análise sobre os cultos afro-brasileiros que toma como ponto básico de referência a sua fidelidade a origens africanas. Dantas (1988) explora os mecanismos heurísticos e institucionais dessa construção, mostrando como ela serviu para esquadrihar os grupos ligados às tradições afro-brasileiras, valorando uns em detrimento de outros. De um modo geral, os grupos associados a nações “iorubá” ou “nagô” foram tidos, em relação aos “banto”, como mais evoluídos e mais próximos da “genuinidade” africana. A questão do “sincretismo” – válida para todo o conjunto da herança africana – aplicar-se-ia especialmente aos últimos. Na utilização da expressão “baixo espiritismo”, que aparece sempre associada a análises sobre os destinos da tradição “banto”, se cruzam portanto os dois temas que lhe definem o caráter – a degeneração da herança africana e o charlatanismo/curandeirismo.

Quando passamos aos textos médicos que durante a década de 1930 procuraram patologizar o espiritismo como fator de doenças mentais,³ a mesma expressão, embora não deixe de estar presente, tem sempre sua importância relativizada ou qualificada. No prefácio que escreve para o principal livro sobre o espiritismo escrito por médicos nesse período, Afrânio Peixoto (apud Ribeiro; Campos, 1931, p. 6) faz um comentário sobre o assunto do “baixo espiritismo”, esclarecendo que, em relação a outras formas, não apresentaria diferenças essenciais em termos da natureza dos fenômenos e dos prejuízos causáveis, distinguíveis apenas de acordo com “as gradações da cultura e da moralidade”. Do mesmo modo, para Xavier de Oliveira (1931), as “espiritopatias” podiam ser encontradas em sessões de “alto, médio ou baixo espiritismo”, ou seja, independem do “nível mental ou social” de seus frequentadores. Ribeiro e

³ Para uma análise específica das formulações médicas a respeito do espiritismo e sua relação com a constituição das ciências sociais no Brasil, consultar Giumbelli (1997b).

Campos (1931) nem chegam a usar, diretamente, o termo. De uma maneira geral, então, os textos médicos reconheciam na expressão “baixo espiritismo” certa utilidade descritiva, mas evitavam usá-lo por não corresponder às distinções realmente significativas. Ou seja, se por um lado existiam várias modalidades de “espiritismo”, por outro todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o “verdadeiro” e o “ilusório”, entre o “científico” e o “sobrenaturalismo”.

Entretanto, em pelo menos dois pontos a utilização da categoria “baixo espiritismo” por cientistas sociais e médicos é convergente: a) ela assume um estatuto essencialmente descritivo, cuja validade consistiria no poder de designar satisfatoriamente uma parte da realidade, delimitando-a estatigraficamente; b) são raras as definições categóricas, havendo a suposição de que seu significado fosse, de antemão, compartilhado pelo leitor. Ou seja, tudo leva a acreditar que estamos diante de uma expressão importada de um outro contexto de formulações. A comparação do conjunto desses textos com outros anteriores no tempo revela, além do mais, que a categoria “baixo espiritismo” nem sempre fizera parte da apreciação da realidade dos cultos afro-brasileiros. O caso de Nina Rodrigues⁴ é bem adequado, pois sua obra articulou a análise dos cultos de origem africana, dentro da mesma perspectiva privilegiadora da “pureza nagô”, com um diagnóstico médico da experiência do transe em termos próximos aos que encontramos nas teorias psiquiátricas posteriores. E, apesar disso, nela não localizamos menção alguma a cultos e práticas de “baixo espiritismo”. Nina Rodrigues morreu em 1906 e o conjunto de textos a que nos referimos é posterior aos primeiros anos da década de 30: eis aí o período em que devemos prosseguir em nossa genealogia da expressão “baixo espiritismo”.

Juízes e policiais

O material recolhido e analisado no trabalho já citado de Maggie (1992), composto das diversas peças de processos judiciais instaurados sob a motivação dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 (Coleção de Leis do Brasil), é especialmente valioso exatamente por nos remeter para

⁴ O médico Nina Rodrigues, radicado na Bahia, foi um dos primeiros cientistas a produzir descrições sobre os cultos africanos no Brasil. Seus trabalhos datam do final do século XIX e início do século XX.

um outro nível da utilização da categoria “baixo espiritismo”, temporalmente mais localizada e explicitamente derivada de um insistente empreendimento de definição. Analisando os autos de infração aí transcritos, lavrados por policiais e utilizados na abertura de inquéritos e elaboração de denúncias, percebemos ter tal expressão se convertido em demarcador do gradiente de práticas consideradas ilícitas. Ou seja: o que tinha uma função basicamente descritiva no discurso de médicos e antropólogos aparece, aqui, com uma função claramente acusatória, servindo para orientar a ação repressiva.

Para determinarmos com maior precisão o significado e as implicações da categoria “baixo espiritismo”, é necessária uma pequena remissão ao texto do Código Penal de 1890 (vigente até 1942), bem como ao contexto de sua formulação. Entre os “crimes contra a saúde pública”, consta o seguinte:

Art. 157: Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestais curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica. (Coleção de Leis do Brasil).

A criminalização do espiritismo, alegando-se a proteção à saúde pública, deve ser entendida no contexto da ação da categoria médica que visava resguardar em termos legais o monopólio do exercício da “arte de curar”. Além da condenação ao espiritismo, à magia e outras práticas, o Código Penal previa punições para o simples exercício da medicina sem títulos acadêmicos (art. 156) e o crime de curandeirismo, ou seja, a aplicação ou prescrição de substâncias com fins terapêuticos (art. 158). O que confere especificidade aos saberes e práticas proscritos pelo artigo 157 é a identificação de seu poder de ilusão ou fascinação: o problema não é só que o “espiritismo”, a “magia”, os “talismãs” e a “cartomancia” não possuem virtualidades terapêuticas, mas que, sem poder curar, pretendam “inculcar” essa possibilidade. Por trás desse reconhecimento, está a idéia de que as práticas espíritas seriam “manobras fraudulentas”, reforçadas em seu poder de persuasão por um apelo ao “sobrenatural”, e de que o espírita é um “ilusionista” e um “aproveitador”.

Ao analisar o material produzido pelos aparatos responsáveis pela repressão aos crimes contra a saúde pública (agentes sanitários e policiais),

percebemos que até o final da década de 20 as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: “espiritismo”, “curandeirismo”, “magia” (às vezes traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”); a partir daquele marco é que “baixo espiritismo” começa a aparecer nos registros policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – “macumba”, “candomblé”, “magia negra” – que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal. O confronto com os registros dos depoimentos dos indivíduos denunciados nos processos – que sempre se dizem simplesmente “espíritas”, ou que se dedicam a “fazer o bem”, “fazer caridade”, “dar a saúde”, “dizer rezas” – demonstra, além do mais, que aquelas categorias fazem sentido e ganham utilidade exatamente para os agentes das ações repressivas, sendo nelas e por elas que se reproduzem e confirmam.

Através da análise dos registros produzidos pelas ações repressivas, conseguimos situar, de um modo relativamente preciso, o momento em que a categoria “baixo espiritismo” passa a ser utilizada pelos agentes policiais. Algo importante é que a partir desse mesmo período ocorrem modificações fundamentais quanto ao papel e à atuação dos aparatos policiais no combate aos crimes contra a saúde pública. No período posterior ao final da década de 20, por um lado, sucessivas medidas retiram (embora não de direito, certamente de fato) das autoridades sanitárias suas atribuições repressivas; por outro, intensifica-se e sofisticada-se de modo extraordinário a ação dos aparatos policiais. Desde 1927, o delegado auxiliar Augusto Mattos Mendes, em missão confiada pela chefatura de polícia, resolve promover uma “campanha” visando reprimir as práticas de “baixo espiritismo” e “curandeirismo” em todo o Distrito Federal. O relatório do chefe de polícia, Coreolano Góes Filho, sobre as atividades de 1927 reconhece que “muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública”; enquanto maiores precisões legislativas não se estabelecem, continua o relatório, fica a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercancia” (apud Maggie, 1992, p. 44-46).

O documento é bastante demonstrativo dos investimentos que a polícia estava disposta a fazer. Vemos nele a presença de argumentos médicos e de

uma discussão jurídica articulados de forma a distinguir formas lícitas e ilícitas de espiritismo, com implicações evidentes para a direção das ações repressivas. O delegado Mendes fica incumbido da mesma missão até 1934, ano em que a polícia do Distrito Federal ganha um novo regulamento. Com ele, a repressão aos crimes que envolvam “cartomancia, mistificações, magia, exercício ilegal da medicina” passa a ser atribuição da 1ª Delegacia Auxiliar.⁵ Em 1937, os mesmos crimes ganham um lugar ainda mais específico com a criação, na mesma delegacia, da Seção de Tóxicos e Mistificações. A medida teve efeitos bastante significativos, pois esse ano marca um novo impulso na aplicação dos artigos 156, 157 e 158, sentido tanto na abertura de inquéritos policiais quanto na instauração de processos criminais.⁶ A partir de 1941, a chefatura de polícia expede uma série de portarias, revogadas apenas em 1945, que estipulam diversas exigências para o funcionamento de “centros espíritas”, mantendo sob a jurisdição policial a fiscalização do exercício da medicina. Ou seja, a partir do fim da década de 1920, o “espiritismo”, recortado segundo suas modalidades “falsas” e “verdadeiras”, passa definitivamente à alçada policial.

Finalmente, um último elemento da utilização da categoria “baixo espiritismo” deve ser considerado. O final da década de 20 é também, segundo Maggie (1992), o momento a partir do qual as perícias de objetos apreendidos durante diligências policiais ficam mais sofisticadas. Juntos, policiais e peritos constroem não só uma descrição minuciosa das práticas atingidas por ações repressivas, como supõem a possibilidade de categorizá-las e de situá-las em relação àquelas que estariam a salvo de medidas legais. Papel privilegiado coube aos peritos: partindo da descrição oferecida pelo auto de flagrante e da análise dos objetos apreendidos, eles constroem uma narrativa convincente que procura provar a realidade dos crimes através da materialidade dos fatos. Em função disso, seus pareceres não são apenas importantes para o destino do réu, mas constroem e reproduzem categorizações que serão incorporadas pelo discurso de promotores e juízes. Já no começo da década de 30 encontraremos sentenças onde fica clara essa incorporação, como demonstra a seguinte transcrição, retirada de uma sentença de 1934:

⁵ Cf. Dec. 24531, de 2 de julho de 1934, em *Coleção de Leis do Brasil*.

⁶ Para os inquéritos, ver Maggie (1992, p. 71); para os processos, ver Giumbelli (1997a).

Daí, se distinguir o baixo espiritismo para caracterizar o delito: é magia negra, o bruxedo, a feitiçaria, o “cangerê”, a “macumba”, africanismos rudes que podem perturbar as idéias, alterar o estado nervoso, provocar consequências atentatorias á ordem publica, á moral da coletividade. [...] está sempre ligado a um propósito de dano (Revista Forense, v. 44, p. 189).

O mesmo nota-se em uma sentença de 1941, na qual o juiz considera que a acusada praticava

atos de macumba e pretendia não só curar as feridas que apresentava a vítima, como arranjar para a mesma emprego com a prática daqueles processos condenáveis de baixo espiritismo, o que não pode constituir uma religião permitida pela Constituição Federal, pois tais processos são altamente nocivos à sociedade e especialmente nas camadas menos favorecidas da população, o que ocorre com a vítima (apud Maggie, 1992, p. 118-119).⁷

A expressão “baixo espiritismo”, portanto, aparece posteriormente incorporada ao vocabulário dos magistrados.⁸ Muito antes, contudo, já tinha um papel preciso no interior do aparato policial, aperfeiçoado e potencializado pelos peritos. É ela que serve para designar, na quase totalidade das vezes, a natureza e/ou a finalidade dos objetos, os quais adquirem significado quando reinseridos em contextos rituais identificados como “sessões de macumba” ou de “candomblé”. Não se deve supor, entretanto, uma intercambialidade automática entre tais termos, pois a expressão “baixo espiritismo”, comparada às demais, comportará um escopo sempre mais amplo de práticas e agentes e remeterá para significados também mais abrangentes. Bem ilustrativo disso é um processo de 1929 (apud Maggie, 1992, p. 156-159), em cujo auto de flagrante os policiais declaram que o

⁷ Sentença do juiz Milton Barcelos.

⁸ Em 1942, passou a vigorar um novo Código Penal, que renovou as condenações ao exercício ilegal da medicina, ao charlatanismo e ao curandeirismo, sem, contudo, trazer qualquer denominação a grupos ou doutrinas (arts. 282, 283 e 284). Na minha opinião, a definição quanto a que grupos ou doutrinas seriam mais legítimos do que outros ocorre não no plano da jurisprudência ou da legislação, mas no dos mecanismos, das formas e das lógicas da ação conduzida pelos agentes responsáveis pela repressão aos “crimes contra a saúde pública”. Daí o privilégio da análise a esse nível.

acusado exerce ilegalmente a medicina e pratica o “falso espiritismo”, sendo preso no momento em que dava consultas. Uma série de objetos são apreendidos, considerados pelos peritos próprios para “sessões de macumba”, ou “magia negra”, uma “reunião espírita sob o rito africano” diferente das sessões onde “só se manifestam espíritos brancos”. Inquiridos sobre se “magia negra” e “falso espiritismo” seriam a mesma coisa, os peritos esclarecem que tanto a “magia negra” quanto a “magia branca” abrigam “muitos charlatães e exploradores que se locupletam na credulidade dos consulentes, prometendo coisas impossíveis de realizar e exigindo em troca verdadeiras extorsões”. Os critérios fundamentais de definição apontam, portanto, não para conteúdos rituais ou doutrinários, mas para a intencionalidade e a finalidade que podem ser depreendidas destas ou daquelas práticas.

“Explora a credulidade dos inespertos”, “enganar o próximo para adquirir proventos”, “intuito manifesto de iludir a credulidade dos menos avisados” (apud Maggie, 1992, p. 161, 163, 165) – são expressões que aparecem, em diversos laudos, associadas a “baixo espiritismo”. Os objetos, sempre um conjunto numeroso e disparatado de peças, ganham valor de prova justamente porque são tidos como parte necessária da cena destinada a iludir e extorquir os frequentadores das sessões. Os “espíritas” continuam a ser, no discurso de policiais e peritos, mercadores de ilusões e, por isso, virtuais ameaças à “saúde pública” – argumentos que remetem às razões de condenação expressas pelo redator do Código Penal. Mas agora estes são os praticantes do “baixo espiritismo”, supondo-se que exista, mesmo que raramente se fale dele, o “alto espiritismo”. Como vimos, essa distinção é operada por uma referência à intenção dos protagonistas e à finalidade das práticas: o “baixo espiritismo” designa situações nas quais se pretende enganar, tirar proveito pecuniário ou mesmo, como afirmam alguns peritos, causar mal a outrem. Uma questão pertinente – mas que não poderá ser tratada aqui – é como ocorreu a aproximação entre “baixo espiritismo” e expressões rituais e doutrinários associadas aos cultos com referências africanas.

Espíritas e jornalistas

Se a expressão “baixo espiritismo” adquiriu um estatuto não só categorizador, mas também acusatório, podemos afirmar que ela desempenhou, no contexto carioca, papel semelhante ou análogo ao das formulações

em torno da “pureza nagô” no caso nordestino. Sabe-se que, na Bahia, os cultos afro-brasileiros sofreram perseguições dos aparatos policiais e desenvolveram com eles continuadas relações; isso começa a acontecer antes mesmo da virada do século – como evidenciam os textos de Nina Rodrigues – mas concorda-se ser a década de 30 o período no qual as ações repressivas ficam mais intensas. Dantas (1988) discute essa questão, procurando relacionar o discurso intelectualizado sobre os cultos afro-brasileiros – que, como se viu, tinha como referência a fidelidade a raízes africanas – com estratégias de dominação que resultaram na legitimação-domesticação de certos segmentos do campo religioso. Os intelectuais, na medida em que ocupavam posições privilegiadas em relação tanto aos candomblés (alguns, mais do que pesquisadores, tornaram-se ogãs) quanto às instituições estatais (serviços psiquiátricos, estabelecimentos educacionais, repartições sanitárias), serviram como mediadores, utilizando-se de seu discurso “científico” para definir as fronteiras do legítimo e do lícito. Dantas explora os casos de Salvador e de Recife, mostrando como o discurso e a ação dos intelectuais são fundamentais na criação de espaços (como congressos e associações) voltados para a defesa dos interesses e para a preservação da genuinidade dos cultos afro-brasileiros e na delimitação do escopo e da modalidade da atuação policial.

No caso do Sudeste, os intelectuais não desempenharam o mesmo papel, em grande parte porque suas próprias formulações e perspectivas de análise dos fenômenos religiosos motivavam-nos em sentido oposto. Como esclarecem os trabalhos de Dantas (1988) e de Birman (1985), a construção de um discurso da “pureza nagô” produziu um regionalismo que opunha Nordeste e Sudeste em torno do grau de preservação das origens africanas, ficando a última em situação de desvantagem tanto pela menor homogeneidade em termos de influências raciais, quanto pelo predomínio dos grupos “bantos”, cuja cultura e religiosidade não eram tão “evoluídas” (portanto, mais vulneráveis ao “sincretismo”) quanto as dos “nagôs” que teriam povoado maciçamente o Nordeste. O espiritismo propriamente dito, por sua vez, nunca despertou interesse direto, aparecendo na obra dos antropólogos sempre a título de fator degenerativo das “genuinidades” africanas. E no que dependesse da opinião e da atuação dos médicos, que eram mais significativas em São Paulo e no Rio de Janeiro, os cultos mediúnicos em geral ficariam, quando muito, reduzidos a reuniões privadas, sujeitas à fiscalização policial e ao controle psiquiátrico.

Nesse contexto específico da região Sudeste, válido para o Rio de Janeiro, as ações repressivas, centralizadas a partir do final da década de 20 nos aparatos policiais, vão ser reguladas por outros mecanismos, no interior dos quais se inscrevem certos grupos espíritas existentes durante o período. Na próxima seção, trataremos de como a Federação Espírita Brasileira intervém nessa regulação. Neste momento, contudo, é preciso insistir na análise da utilização da categoria “baixo espiritismo”, justamente porque foi em virtude de sua existência e circulação que uma determinada aproximação entre espíritas e agentes repressores pôde ocorrer. Trata-se, de certa maneira, de surpreendê-la em seus contextos de surgimento e validação iniciais, em um momento anterior à apropriação que sofre pelos discursos médicos e antropológicos, e mesmo jurídicos e policiais. Descobrimos, então, que a expressão “baixo espiritismo” deriva de uma outra designação, a de “falso espiritismo”. Nas declarações de policiais e juízes essas categorias convivem e se intercambiam durante certo período, até que a segunda cede definitivamente lugar à primeira em algum momento da década de 1930. A categoria “falso espiritismo”, por sua vez, tem sua origem nas formulações e discursos elaborados pelos próprios espíritas para dar conta de fraturas reconhecidas como internas ao seu campo de práticas. Daí a importância de procurarmos acompanhar, desse prisma, a dinâmica das atividades e os posicionamentos doutrinários assumidos pela Federação Espírita Brasileira, buscando ver, primeiro, qual a lógica que orientou a produção de distinções do tipo “falso”/“verdadeiro” e, em seguida, como o sentido das distinções ganhou reconhecimento e poder de circulação através da interferência do discurso jornalístico e estatal, que, em um movimento ao mesmo tempo oposto e complementar ao das instituições repressivas, integraram certas práticas e agentes do “espiritismo” ao campo da “assistência social”.

A partir de que bases e assumindo que formas uma distinção entre “falso” e “verdadeiro” pôde ser formulada pelos espíritas da Federação Espírita Brasileira? Antes de tudo, é preciso lembrar que uma distinção dessa natureza pode ser apreendida de algumas colocações do próprio Allan Kardec (1978), tido como o principal codificador da doutrina espírita. *O Livro dos Médiuns* dedica um capítulo inteiro a formas espúrias em que se envolve o “espiritismo”, divididas em dois grandes grupos: as “fraudes” e as “charlatanices”, as primeiras relacionadas aos enganadores e as outras aos que exploram pecuniariamente o exercício da “mediunidade” (Kardec, 1978). Como se percebe, os espíritas eram os primeiros a reconhecer que

em torno da “mediunidade”, efetiva ou simulada, desenvolviam-se apropriações irregulares e reprováveis.

Em se tratando da FEB, uma oposição do tipo “verdadeiros” e “falsos espíritas” é levantada já na última década do século XIX, momento em que ocorre um conflito entre seus dirigentes, resultando na criação de uma outra instituição com idênticas pretensões de orientação doutrinária e organização federativa. Diante desse conflito, os líderes da FEB denunciam a existência de “inimigos ocultos dentro do meio espírita” e proclamam um “espiritismo em seu verdadeiro caráter”. Várias distinções são acionadas para justificar a fidelidade à “essência” de sua doutrina, dentre as quais as oposições ignorância/estudo e especulação/caridade serão especialmente exploradas toda vez que os espíritas da FEB necessitarem marcar diferenças em relação a outras práticas ou se defender de acusações de vários tipos. O preparo doutrinário e o exercício da “mediunidade” totalmente desinteressado (sem cobrança pecuniária) foram elevados a caracteres distintivos não só do “verdadeiro” espiritismo, como também da própria identidade do espírita e, especialmente, do “médium”.

Essas oposições ganharam maior densidade a partir de dois processos, em parte concomitantes, nos quais a FEB esteve envolvida. Em primeiro lugar, os confrontos com agentes repressivos. A FEB, através de algum de seus diretores, funcionários ou “médiuns”, por diversas vezes, no período entre 1904 e 1925, sofreu acusações oficiais de exercício ilegal da medicina, que resultaram em inquéritos policiais e processos criminais ou administrativos. Para se defender, o argumento utilizado pelos advogados e representantes da FEB insistia na caracterização da “mediunidade” não como o exercício de uma profissão, mas como um serviço desinteressado, pelo qual o “médium”, ao se utilizar de um “dom”, torna-se um “instrumento da misericórdia divina”. Por isso, para a FEB, as práticas terapêuticas que mantinha não representavam senão o corolário de sua missão de “fazer a caridade”.

Tais definições foram incorporadas a uma dimensão referente à dinâmica interna das atividades da FEB, o que nos conduz ao segundo processo no qual se percebe a intervenção da oposição entre “falso” e “verdadeiro” espiritismo. Trata-se da questão dos “trabalhos práticos” ou “experimentais”, que dominou as preocupações dos condutores da FEB muito mais do que o trabalho de federação dos grupos, pelo menos no que se refere ao período anterior a 1925. Os “trabalhos práticos” eram atividades reservadas

a manifestações espontâneas ou provocadas de “espíritos sofredores” (segundo a doutrina espírita, pouco evoluídos ou vingativos). Diferenciavam-se, em função disso, tanto das “comunicações de guias” (“espíritos superiores”, capazes de orientar e auxiliar) quanto dos conselhos dos “espíritos” (em geral, médicos), pelos quais respondiam os “médiuns receitistas” ou “curadores”. Neste trabalho, darei ênfase ao destino e à abordagem conferidos a tais atividades segundo as discussões transcorridas na FEB, pois elas revelam um esforço de definição de identidades que, a um só tempo, reproduz e aprofunda os posicionamentos tomados diante de acusações oficiais e possui implicações fundamentais para a configuração posterior do campo das práticas espíritas.

A FEB adota uma posição circunspecta em relação aos “trabalhos práticos”, especialmente em sessões públicas, chegando (a partir do início do século) a aboli-los de seu programa de atividades e desincentivando sua presença nas atividades de outros centros espíritas. Quais eram os principais perigos das manifestações espontâneas e das invocações? Nos grupos não preparados devidamente, muito provavelmente ocorreriam “mistificações”, ou seja, a ação de “espíritos” pouco elevados que se valem de artifícios vários para fazer passar como útil e verdadeiro o conteúdo de suas comunicações. Diante disso, a FEB recomendava aos grupos que privilegiassem o “estudo metódico” de obras doutrinárias, fazendo-o acompanhar de “exercícios de recolhimento e concentração” e de “preces” que produziram as disposições individuais e a ambiência adequadas aos “trabalhos práticos”. Além disso, era preciso preparar os “médiuns”, elevá-los a “um certo grau de pureza moral e de disciplina mental”, lembrar-se de que não se tratavam de “autômatos” e sim verdadeiros “sacerdotes”. Só depois de dois ou três anos de estudos, exercícios e preparos, é que se pode dar início à recepção de “comunicações espirituais”, dando-se preferência àquelas ditadas pelo “guia” do grupo e restringindo-se às “manifestações espontâneas” (de amigos e parentes que trazem consolos e de “sofredores” que necessitam de apoio e esclarecimento). Apenas os grupos mais preparados devem se dedicar a trabalhos de “desobsessão”, para o que era necessária a invocação de “espíritos” (*Reformador*, órgão oficial de divulgação da FEB, edições de 1º de junho de 1907 e 15 de junho a 1º de agosto de 1909).

A contrapartida desse trabalho de orientação era um diagnóstico negativo sobre a situação de parte considerável dos grupos, “focos de supersticiosa

ignorância e obsessões”. Nesse caso, as orientações fragmentadas adquiriam um caráter mais geral de ação propagandeadora dos “verdadeiros espíritas” visando

neutralizar e combater as perniciosas praticas d’esse elemento parasitario e supersticioso que, a pretexto e sob a falsa inculcação de Espiritismo, outra coisa não representa senão o embuste, quando não a exploração mal intencionada. [...] O que, pois, nos cumpre é vulgarizar, tornar conhecido o Espiritismo [...], torna-lo inconfundível com o charlatanismo, a superstição, a venalidade e a ignorancia [...]; os embusteiros perderão a clientela, por não mais encontrarem quem iludir. (Reformador, 15 out. 1906).

Ao chegarmos ao final da década de 1910, encontramos, por parte da FEB, posicionamentos muito semelhantes. Aos grupos espíritas, são recorrentes as recomendações de resguardo e prudência:

[...] sabemos a que riscos e desvios se expõem os que tentam manifestações sonambúlicas ostensivas em assembléias numerosas, heterogêneas [...], forçando a nota de espectacularidade, quando não a de mistificação, do fanatismo, do ridículo ou do escândalo. (Reformador, 1 set. 1918)

[...] é pelo estudo dos Evangelhos que deve começar todo grupo espírita bem constituído; [...] a prece é a chave de ouro com que se abrem e fecham as boas sessões espíritas. [...] As manifestações de espíritos não devem jamais ser provocadas. (Reformador, 1 mar. 1919).

No âmbito interno, em fins de 1918, justificava-se a conveniência de um programa restrito ao estudo doutrinário por questões rituais (maior “pureza moral”) e pragmáticas (proporciona ensinamentos a analfabetos), sublinhando-se os benefícios advindos para “o conceito público de nossa doutrina, que deixaria de ser confundida e nivelada com a magia e o sortilégio” (Reformador, 1 dez. 1918).

Nessa década, em meio a reviravoltas institucionais, ocorre o fortalecimento da Assistência aos Necessitados, uma espécie de departamento de

serviço social da FEB. Até 1913, a Assistência aos Necessitados tinha como atribuição a arrecadação de recursos para serem distribuídos regularmente entre algumas dezenas de famílias pobres. Depois disso, incorporou à sua estrutura as atividades “mediúnicas” com fins terapêuticos e os serviços odontológicos e ambulatoriais mantidos pela FEB em sua sede. Formada por um grupo de “médiums”, a Assistência aos Necessitados, além disso, passou, na mesma época, a realizar com seus membros os “trabalhos de caridade” ou “curas morais”, que nada mais eram do que as atividades consideradas sob a designação de “trabalhos práticos”. Estabeleceu-se, portanto, um curto-circuito entre os espaços destinados ao desenvolvimento da “mediunidade” e ao exercício da “caridade”, extremamente revelador dos significados atribuídos a cada um desses termos. As invocações e mesmo as “manifestações espontâneas” de “espíritos sofredores” foram resguardadas para um público restrito e inscreveram-se não apenas seus fins, mas também seus protagonistas, sob o signo da “caridade”.

O interessante é que essas definições se fazem em um momento em que o espiritismo aparece constantemente como assunto nas páginas dos jornais da grande imprensa. Assunto, aliás, já bem antigo. A possibilidade da denúncia ou o desejo de levar algo divertido aos leitores sempre atraíram atenção de repórteres e articulistas sobre o espiritismo. No caso específico da FEB, notícias de comemorações e festividades, ataques ou insinuações em virtude de atividades curandeirísticas foram algumas das maneiras pelas quais ela aparecera, desde longa data, nas páginas dos jornais. Além disso, a própria FEB, apesar de concentrar sua atividade propagandística no *Reformador*, mantinha a preocupação de divulgar as idéias de Kardec através dos jornais da grande imprensa. Existem, contudo, várias indicações de que essa relação se intensifica e adquire outras implicações entre as décadas de 1910 e 1920. Os repórteres dos jornais não esperam mais as notícias chegarem; vão atrás delas, percorrendo grupos, associações, centros, tendas, terreiros, trazendo daí uma descrição minuciosa de práticas e praticantes. Nesse processo, produz-se uma visão inédita e cristalizada sobre elementos – “espíritas”, “curandeiros”, “médiums” – cuja posição no espaço social, antes disso, era mais ambígua e indefinida.

Provavelmente o momento em que a FEB mais aparece noticiada nos jornais foi por ocasião da inauguração de sua sede própria, em dezembro de 1911. Relatos das solenidades saíram publicados em *A Noite, Jornal do*

Commercio, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* e *Gazeta de Notícias*, todos fazendo elogiosas referências ao trabalho da FEB. Segundo um articulista do *Jornal do Commercio*, mesmo aqueles que não deviam devoção à sua doutrina, “se julgarem justiceiramente das instituições pelos seus benefícios, hão de fazer votos pelo engrandecimento da Federação Espírita” (*Jornal do Commercio*, 14 dez. 1911). Na reportagem de *O Paiz*, a nova edificação passa a representar “uma obra generosa de fé e de assistência, que se tem estendido beneficente sobre uma grande parte da população dessa terra” (*O Paiz*, 10 dez. 1911). O tom geral das reportagens e das referências retrata as atividades da FEB a partir de dois vetores – suas motivações e suas conseqüências práticas – que, juntos, a transformam em uma “obra de caridade”, cujos serviços desinteressados trazem inegáveis proveitos para a população em geral. O mesmo tom predomina em reportagens que relatam eventuais visitas aos serviços assistenciais da FEB, coisa feita por jornalistas de *Folha do Dia*, em 1908, *O Imparcial* e *A Noite*, em 1913, e *Correio da Manhã*, em 1917.

Outro nível de contato entre os espíritas da FEB e os jornais manifesta-se na publicação de notícias ou reportagens que associam “espiritismo” ao cometimento de crimes de vários tipos. A existência desse outro nível de relação fica bem demonstrado por uma análise publicada no *Jornal do Commercio* (7 jan. 1911): “Consequencia do espiritismo” é a chamada da reportagem que narra o crime de Maria Tourinho, que em 1911 assassinou, por ordem de “espíritos”, o marido a golpes de machadinha e foi considerada psicopata pelos médicos legistas da polícia. Antes mesmo do leitor saber de toda a tragédia, é informado de que a “pobre senhora” frequentava “sessões espíritas” e a tal ponto chegou seu devotamento que deixara de cuidar dos filhos e começara a mostrar sinais de “franco desequilíbrio mental”. Daí ao assassinato do marido fora apenas um passo. *O Reformador* (1 ago. 1911), comentando o noticiário, assim se posiciona:

Não é difícil perceber que espécie de sessões frequentaria a criatura. São as tais sessões de “trabalhos práticos”, em que se dá ingresso a quanto curioso e ignorante se apresenta, em que se formam ambientes fluidicos capazes de perturbar mentalidades mal dispostas e onde se recebem as mais grosseiras mistificações, que são a vergonha do Espiritismo doutrinário [...]

O caso, portanto, é capitalizado pelos espíritas da FEB em pelo menos três sentidos: a) o crime só pode ser entendido quando recolocado em um contexto ritual, chegando-se, através disso, ao tipo de sessões as quais a infeliz mulher freqüentava; b) descobrindo-se a natureza das tais sessões, cabe corrigir a informação prestada pelo jornal, sempre equivocada enquanto confiar apenas na declaração que lhe prestam os protagonistas de “práticas mais ou menos extravagantes ou interesseiras” e não confrontá-la com “os princípios da doutrina”; c) nada disso teria acontecido se as orientações expedidas pela FEB acerca das práticas dos “centros espíritas” tivessem sido seguidas, o que prova a grande utilidade de um trabalho de propaganda.

Pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1910, ficara convencionado nos meios jornalísticos não ser “falso” o “espiritismo” praticado pela FEB. Em 1919, o *Reformador* congratulava-se com os jornais:

Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]. (*Reformador*, 16 jul. 1919)

Na década de 20, floresce, a propósito do espiritismo, um novo tipo de registro jornalístico: as “enquetes” ou “inquéritos”. Consegui localizar três “inquéritos” sobre o “espiritismo” no Rio de Janeiro. Dois deles – o de *A Vanguarda* (1923) e o do *Rio Jornal* (1924) – restringem-se a entrevistas com intelectuais e outras personalidades; o outro, de *A Noite* (1924), compõe-se de entrevistas, mas principalmente do relato, mais etnográfico do que literário, de dezenas de visitas a “quase todos os centros e grupos das duas cidades banhadas pela Guanabara”.⁹ Em todas essas entrevistas, a suposição de que existissem “verdadeiros” e “falsos espíritas”, formas legítimas e ilegítimas de praticar o “espiritismo”, está embutida na própria construção das perguntas. No caso da “enquete” do *Rio Jornal*, uma das questões era assim formulada: “Existem centros ou grupos divorciados dos ensinamentos de Kardec, isto é, onde se pratica o espiritismo sem o indispensável preparo preliminar?”; outro exemplo, retirado do “inquérito” de *A Noite*: “Qual sua opinião acerca do baixo espiritismo?”. São perguntas que podiam

⁹ O autor das reportagens elaborou com elas um livro (Leal de Souza, 1925).

ter sido formuladas pelos espíritas da FEB, os quais, aliás, constam sempre como entrevistados em tais enquetes. Ou seja, mais do que simplesmente parte do campo de práticas a serem observadas, reconhecia-se serem eles elementos fundamentais para a sua definição, vozes a serem consideradas em pé de igualdade com outras que tomavam o espiritismo como alvo de análise.¹⁰

As várias reportagens do “inquérito” de *A Noite* demonstram que, à medida que adentramos a década de 20, a expressão “baixo espiritismo” adquire maior densidade, ao mesmo tempo em que vai sendo preferida à de “falso espiritismo”. Sem deixar de lhes estar ligada, extrapola os temas da exploração pecuniária e da incultura dos fiéis e passa a designar um conjunto mais complexo de características deslegitimadoras, que considera questões rituais, sociais e morais. O “falso espiritismo” distinguia-se do “verdadeiro” por uma oposição basicamente formal, através da qual se revelavam seus fins e interesses condenáveis; o “baixo espiritismo”, sem deixar de ser julgado em seus fins e interesses, consegue cristalizá-los em torno de uma série de elementos, desvinculados dos quais ele não fazia muito sentido. Daí sua dupla implicação: de um lado, a tendência a associar o “baixo espiritismo” à “macumba” e ao “candomblé”; de outro, a reificação de uma categoria que nascera com um evidente sentido relacional, tornando possível tratar dos “baixos” sem precisar se referir aos “altos espíritas”. Ou seja, estamos bem mais perto da versão que encontraremos entre os agentes dos aparatos policiais no final da década de 20, em cuja ação os “altos espíritas” tiveram, como veremos, papel fundamental.

Antes de passarmos a isso, vale ainda notar que a associação entre “espiritismo” e “caridade”, afirmada pela FEB de várias maneiras e recontrada na imprensa como fator de distinção em relação ao “baixo espiritismo”, vai ser também produzida e reforçada por um determinado discurso

¹⁰ Havia, sem dúvida, um antecedente importante, na forma e no conteúdo, na série de reportagens realizadas por João do Rio em 1900 e publicadas na *Gazeta de Notícias*, depois compiladas em livro (João do Rio, 1906). Note-se, entretanto, que, no caso dos cultos mediúnicos, os comentários de João do Rio estão bastante vinculados aos conhecimentos e opiniões dos guias que o acompanham. Na década de 20, os jornalistas não precisarão mais de guias; já terão internalizadas as distinções aplicáveis à observação das práticas espíritas e já saberão aonde ir ou a quem perguntar quando quiserem arrumar informações.

estatal preocupado com as questões de “assistência social”. A FEB desenvolvia uma série de atividades de caráter beneficente, funcionando tanto como uma sociedade de auxílio mútuo quanto como uma prestadora de serviços à população. Para seus líderes, essas atividades desempenhavam um papel bem determinado, não sendo senão o corolário prático de uma doutrina que tinha no “amor ao próximo” o sustentáculo de seus ideais. Diante de algumas agências estatais preocupadas com o cadastramento e o estímulo de iniciativas assistenciais de caráter privado, as atividades da FEB adquiriam uma outra legitimidade, derivada do auxílio que poderiam significar para a assistência pública. Tal reconhecimento traduzia-se na concessão de títulos de “utilidade pública”, de isenções fiscais e/ou até mesmo de subvenções com verbas públicas, de que se beneficiava não apenas a FEB, mas também outras instituições filantrópicas identificadas como espíritas.

Lei e religião

Na segunda metade da década de 1920, a repressão aos crimes contra a “saúde pública” passa a mobilizar uma ação coordenada e direcionada dos aparatos policiais, e a ilegitimidade de certas práticas já estava rotulada pela expressão – inédita em relação aos textos legais – “baixo espiritismo”. Veremos agora como esse combate incorporou e dependeu de uma série de contatos e negociações com a direção da FEB, partindo-se do reconhecimento de que suas atividades não poderiam ser niveladas com as de “exploradores da credulidade pública”. A história desses contatos e negociações é aqui analisada a partir de seus efeitos tanto para as orientações seguidas pelas ações repressivas quanto para a atividade organizativa da FEB.

Desde pelo menos o início do século, a FEB investiu sobre a legitimação e a criação de instrumentos que permitissem a concretização de suas pretensões, diante de outros grupos espíritas, quanto à orientação doutrinária e à representação institucional. No entanto, é apenas na década de 20 que vai se constituir um conjunto de condições propícias a uma maior efetivação dos antigos planos federativos. De papel certamente fundamental foram as propostas incorporadas aos novos estatutos da FEB, aprovados em 1924. Os instrumentos criados para implementar o novo plano de organização eram basicamente dois: um regulamento onde se encontram estipuladas todas as

condições e procedimentos envolvidos no processo de filiação, bem como as obrigações e vantagens dele decorrentes, e um “Conselho Federativo”, formado pelos representantes das associações filiadas, que se reuniria periodicamente para definir uma orientação doutrinária uniformizada.

Certamente, o mais importante desses mecanismos era o “Regulamento de Adesão”, definido pela diretoria da FEB em fevereiro de 1925 e mantido quase sem modificações até o fim da década de 40. Nesse mesmo período, o “Conselho Federativo” só foi convocado por duas vezes, em 1926 e 1934, e suas deliberações limitaram-se, na maior parte dos casos, a referendar o conteúdo daquele regulamento. De acordo com o documento, todo grupo, direta ou indiretamente filiado à FEB, teria de lhe remeter periodicamente informações sobre sua organização e atividades, além de contribuir monetariamente para uma “caixa de propaganda”; a FEB, por sua vez, devia-lhes assessoria judiciária e doutrinária e auxílios materiais, além do envio de obras doutrinárias e do *Reformador*. Quanto às condições estipuladas para a filiação de um grupo, compunham-nas exigências de mesma ordem que as presentes nas discussões que vimos acompanhando ao longo deste texto, deixando claro o tipo de “codificação” almejado pela FEB. A fidelidade e pureza doutrinárias deviam se refletir no programa de atividades, necessariamente divididas em sessões públicas (de esclarecimento doutrinário e moral, permitindo-se apenas a manifestação de “guias”) e privadas (“trabalhos práticos”) e, quando possível, na manutenção de serviços assistenciais (cita-se “caixas de socorros materiais”, “gabinetes mediúnicos receitistas”, postos farmacêuticos e cursos de instrução escolar).¹¹

Em relação aos termos cuja genealogia estamos acompanhando, pode-se notar que, nas décadas de 20 e 30, os espíritas da FEB cultivavam opiniões bem particulares, pois preservaram em termos mais formais do que substantivos a oposição entre “falso” e “verdadeiro” espiritismo. Ou seja, ao contrário de jornalistas e policiais, não associavam o “falso” ou “baixo”

¹¹ Tais reformulações redundaram em resultados imediatos em termos de aumento do número de sociedades federadas à FEB. Se em 1915 elas eram 23 e em 1924 eram 47, já em 1925, ano em que o “Regulamento de Adesão” começou a vigorar, o número passou para 72. Posteriormente, os anos de 1928 e 1934 assinalaram as taxas mais expressivas de crescimento; em 1941, a FEB tinha 162 sociedades diretamente filiadas e outras 168 estavam-lhe ligadas através de federações estaduais. A partir de 1929, começam a ser nomeados “delegados” que servem como animadores, doutrinadores e supervisores, em seus respectivos estados, das sociedades ligadas à FEB, estando também incumbidos de visitarem as ainda não federadas.

espiritismo a um conjunto necessariamente articulado de rituais, crenças, personagens. Isso possibilitava, por exemplo, posições ambíguas e flexíveis quanto à manifestação de espíritos de “negros” e “caboclos”, não diretamente condenadas.¹² Já a propósito daqueles que tinham suas práticas reprovadas, havia uma permanente disposição para acolher quaisquer “ovelhas desgarradas”, submetendo-as aos influxos de uma saudável e corretiva propaganda: “Doutrinar em larga escala, vulgarizar, exemplificar sobretudo, individual e colectivamente, é o que nos cabe fazer” (*Reformador*, 1 nov. 1919).¹³ Os diretores e porta-vozes da FEB, pela imprensa e pelo *Reformador*, insistiriam, portanto, na ilegitimidade ou na inconveniência da repressão ao “baixo espiritismo”. Diante disso, fica ainda mais interessante perceber como a instituição terá um papel significativo na dinâmica de combate oficial às práticas do “baixo espiritismo”.

Isso ocorre de modo bem evidente no caso da Capital Federal, onde podemos perceber como a atividade organizativa da FEB sofreu a influência decisiva dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram filiadas – em períodos nos quais, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade.¹⁴ Mas, além disso, a FEB conseguiu empreender com os grupos filiados no Rio de Janeiro um padrão de relações que, primeiro, se configurou como mais intenso e consumado em comparação com aquele mantido com as demais instituições federadas e, depois, produziu um discurso que foi erigido a modelo a ser estendido para o restante da atividade organizativa.

Autorizada pelos seus estatutos a receber diretamente como filiados os grupos com sede na cidade do Rio de Janeiro, a FEB acolheu nove deles já no ano de 1925, dos quais três reuniam-se nas suas salas. Em agosto de 1927, o delegado Mendes procura a FEB para solicitar-lhe que oriente suas filiadas

¹² Sobre o modo como os espíritas da FEB lidavam com tais manifestações e seu papel na formação da umbanda, ver Giumbelli (2002).

¹³ Ver também entrevista de Manoel Quintão ao Rio Jornal (3 out. 1924).

¹⁴ Os períodos mais intensos em termos de ação repressiva foram as metades finais das décadas de 20 e de 30 (Giumbelli, 1997a; Maggie, 1992).

quanto à realização de sessões públicas e à manutenção de atividades curandeirísticas. Para a diretoria da FEB,

essa iniciativa teve a vantagem de mostrar quão oportuno seria tratar do assunto com autorizados representantes das sociedades adesas desta capital, fazendo-lhes sentir quanto importava, em face da atitude que a autoridade policial ia legitimamente assumir com relação ao falso espiritismo, e em face ainda do bom conceito em que eram tidas por ele a Federação e essas sociedades, tornar-se realidade positiva, entre estas e aquela, a unidade de vistas, a uniformidade de processos e a completa harmonia de ação [...]. (Reformador, Relatório de Atividades referente ao ano de 1927).

Imediatamente após esse comunicado, a FEB convocou um encontro com representantes dos grupos filiados, onde ficou acordado o cumprimento de uma série de medidas doutrinárias e rituais, em ratificação às resoluções da reunião do Conselho Federativo, de 1926, bem como a realização de reuniões periódicas em 1928, “destinadas a preleções doutrinárias especiais, de modo a se tornarem conhecidos os métodos e as normas que a Federação segue em seus trabalhos” (Reformador, Relatório de Atividades referente ao ano de 1927). Quatro encontros acontecem em 1928, e a partir de 1929 um intenso trabalho de contato com os grupos é realizado pela FEB através de “delegados”, especialmente nomeados para tanto. Note-se que, no período entre 1928 e 1930, há um aumento significativo (de 13 para 20) no número de filiados à FEB no Rio de Janeiro. Finalmente, outro dado fundamental: em outubro de 1929, o delegado de polícia solicita à FEB a listagem das sociedades que lhe eram filiadas, no que é prontamente atendido por sua diretoria.¹⁵

Contatos semelhantes entre as autoridades policiais e a diretoria da FEB se repetem em junho de 1937, outro período de intensa atuação repressiva. A iniciativa é do 1º Delegado Auxiliar, Anésio Frota Aguiar, que so-

¹⁵ Em um dos processos criminais analisados por Maggie (1992, p. 124, 191), justamente no ano de 1929, o réu, que jura “praticar o bem” em suas “sessões de macumba”, afirma fazer parte de um centro filiado à FEB; o delegado pede ao escrivão para conferir a informação. As relações entre a FEB e a polícia chegaram a tal ponto, nesse período, que os diretores desta puderam intervir, com ajuda do advogado Evaristo de Moraes, na reforma por que passava a organização daquela – ver Reformador, Relatório de Atividades referente ao ano de 1931.

licita uma nova lista das entidades filiadas à FEB, pedindo a colaboração desta no combate a “audaciosos aventureiros, [que] valendo-se do justo e real prestígio de que goza o Espiritismo entre nós, adulteram as suas finalidades humanitárias, fraudando a lei” (Reformador, Relatório de Atividades referente aos anos de 1936/7). A diretoria da FEB, além de atender ao pedido da 1ª Delegacia Auxiliar, lança a idéia de se formar, entre os representantes das sociedades federadas do Rio de Janeiro, um “Conselho de Diretores”, “tendo por fim ampla permuta de idéias e impressões, troca de esclarecimento sobre questões doutrinárias e normas de proceder no campo do Espiritismo” (Reformador, Relatório de Atividades referente aos anos de 1936/7). Encontros mensais começam a ocorrer na FEB e já no primeiro semestre de 1938 são produzidas e publicadas duas séries de “normas”, uma referente a “sessões públicas de estudo da doutrina” e a outra para ser seguida nas “sessões praticas de manifestações mediúnicas-sonambúlicas” (FEB, 1947).

Estamos diante, portanto, de uma nova investida visando a codificação e normatização das práticas espíritas, encenada agora em um contexto marcado, de um lado, por vínculos institucionais entre a FEB e alguns grupos, e, de outro, pela atuação a um só tempo repressiva e disciplinadora dos agentes policiais. Em termos de conteúdo, as normas preocupam-se com medidas cujo sentido é aprofundar e radicalizar o efeito de recomendações anteriores. Nas sessões públicas, a presença de “entidades espirituais” deve se expressar através de psicografias, jamais de “manifestações sonambúlicas”. Seu objetivo fundamental é o estudo doutrinário, estando terminantemente proibidos o atendimento “mediúnico” a enfermos e a aplicação de “passes”. As sessões privadas são divididas em duas partes. A primeira é dedicada ao recebimento e estudo de “comunicações espirituais”, cabendo ao presidente da sessão o julgamento sobre o teor de cada mensagem; a segunda está aberta para a “manifestação espontânea de espíritos”, que devem ser “doutrinados” também pelo presidente. Percebe-se todo um cuidado na separação dos espaços próprios a cada atividade e na subordinação da “manifestação sonambúlica” ao controle de um líder. O mais importante nesses desdobramentos de um novo contato com a polícia é que as “normas” passaram a ter validade para o conjunto total das sociedades federadas à FEB, tornando-se uma espécie de regulamentação dos dispositivos do “Regulamento de Adesão”.

Um novo capítulo das relações entre a FEB e os aparatos policiais é encenado na década de 40. Em maio de 1941, já existindo a lei que passaria

a vigorar em 1942 como o novo Código Penal, e para coroar uma história de mais de uma década de condução da ação repressiva, a chefatura de polícia do Distrito Federal baixa uma portaria que suspende o funcionamento de todos os “centros espíritas desta capital” e condiciona sua reabertura à aprovação de uma solicitação de registro à 1ª Delegacia Auxiliar que levaria em conta: a) as finalidades da instituição; b) os antecedentes político-sociais de seus diretores; c) os antecedentes criminais dos mesmos (Jornal do Brasil, 10 abr. 1941).¹⁶ A FEB ficou novamente fechada, dessa vez por uma semana, durante a qual providenciou os documentos necessários ao registro. A autorização definitiva só veio em julho, mas a instituição pôde reiniciar suas atividades antes disso, pois foi colocada pelo chefe de polícia, Filinto Muller, entre os “centros verdadeiramente dedicados ao culto [...] sobre os quais não pairam duvidas” (Jornal do Brasil, 17 abr. 1941).¹⁷ A administração da FEB recomendou às sociedades filiadas que obedecessem fielmente às determinações da portaria e ajudou a encaminhar os documentos requisitados. O assunto foi encarado como um incidente de passageiros consequências, já que todas as atividades, inclusive as de caráter terapêutico, foram reiniciadas em regime de normalidade.

O furor legislativo da polícia, entretanto, não cessaria aí, pois uma nova portaria é apresentada em 1942 e ratificada por outra em 1943. Entre as exigências da primeira constava a necessidade do “centro espírita” ter sede própria e não permitir “manifestações sonambúlicas” durante sessões públicas. Segundo a última delas, os grupos não poderiam funcionar “em casas de habitação coletiva”; permitia-se a frequência de menores apenas às sessões “exclusivamente religiosas”; e só se aprovava a prestação de “serviços médico, farmacêutico, dentário, jurídico e outros benefícios” se estivessem isolados das sessões religiosas (Jornal do Brasil, 10 out. 1943).¹⁸ Percebe-se que essas duas outras portarias não se limitavam a intervir sobre os diretores e a discriminar finalidades, mas criavam determinações por assim dizer rituais, procurando normatizar a natureza e as condições das

¹⁶ A portaria foi baixada no momento em que a polícia estava empenhada em uma campanha contra os “macumbeiros” e a “magia negra” – ver *Diário de Notícias* (1 abr. 1941) e *Jornal do Brasil* (16 abr. 1941).

¹⁷ F. Muller já havia se pronunciado sobre a FEB em 1938, reconhecendo que seu “fim principal é espalhar o bem” e incluindo em seu relatório a lista dos centros filiados à instituição (Muller, 1938).

¹⁸ Infelizmente, não encontrei nos jornais consultados o texto da portaria de 1942, tendo conseguido apenas alguns fragmentos através do *Reformador* (nov. 1942).

atividades das sociedades espíritas a partir de uma lógica que garantisse, tal como determinava a Constituição de 1937, a adequação do espaço religioso às “exigências da ordem pública”: local apropriado, público adulto, ausência de atividades terapêuticas e assistenciais e um modelo comedido de posseção espiritual.

Duplamente acuada pelo novo Código Penal e pelas determinações policiais, a FEB suspendeu, na segunda metade de 1942, os serviços de “receituário mediúnico” e de “aplicações fluídicas”, alegando evitar o fechamento da instituição e obediência a “orientações espirituais”. Em compensação, no mesmo ano, conseguiu regularizar junto à repartição sanitária a situação de seu gabinete dentário e inaugurar uma farmácia, também licenciada pela Saúde Pública, em que se aviavam gratuitamente prescrições homeopáticas. A FEB mantinha ainda um ambulatório médico, licenciado desde 1936 pela repartição sanitária.

Por toda a década, a FEB tomou iniciativas para modificar o Código Penal de 1942, cujos termos, sem citar expressamente o espiritismo, poderiam ser acionados para impedir práticas terapêuticas. Paralelamente a isso, procurou também manter contatos com a chefatura de polícia visando amenizar as restrições impostas aos centros. Por pelo menos duas vezes, em novembro de 1943 e março de 1945, comissões da FEB estiveram junto a João Alberto, chefe de polícia, para reclamar sobre as dificuldades criadas pelas portarias. Se no caso do Código Penal os resultados dos esforços foram negativos, com as autoridades policiais as coisas ocorreram distintamente. Em abril de 1945, a polícia extingue a necessidade de registro para o funcionamento das sociedades espíritas, evocando o princípio da “liberdade de cultos” e o fato de “os centros espíritas, em geral, [estarem] colaborando eficazmente com as autoridades policiais na ação repressiva contra os exploradores da credulidade pública” (Reformador, maio 1945). Solicitado pelos jornais a fazer esclarecimentos, João Alberto enfatiza que, embora estivesse revogada a exigência de registros, continuariam sob “enérgica repressão as práticas do baixo espiritismo e suas explorações características”, ficando livres apenas “as federações e as sociedades espíritas” (apud Reformador, maio 1945).¹⁹

Tudo indica que a portaria de 5 de abril de 1945 foi fruto das negociações entre a polícia e alguns grupos espíritas, entre os quais a FEB. Já

¹⁹ Entrevista ao jornal *A Noite*.

no dia seguinte à sua decretação, a FEB realizava com as sociedades espíritas cariocas que lhe eram filiadas uma reunião onde se discutiram as “normas que os grupos devem seguir para usufruírem dos benefícios da nova portaria” (Reformador, maio 1945). A solução, proposta pela FEB e referendada no encontro, foi a criação de uma outra modalidade de filiação: além das sociedades “adesas”, haveria agora as “coligadas”, ou seja, sociedades e grupos que receberiam orientação e material doutrinário da FEB com a única condição de que suas atividades não envolvessem ganhos pecuniários.

O mecanismo da “coligação” possibilitava à FEB a oportunidade de compatibilizar as várias direções nas quais estava interessada em investir. Em primeiro lugar, mantinha-se a “adesão” como forma privilegiada e acabada de relação entre a FEB e os demais grupos e criava-se uma fórmula que permitia multiplicar os contatos da instituição, aproveitando-se a demanda que havia surgido em virtude, provavelmente, do Código Penal.²⁰ Um segundo ponto é revelado pelo significado que a diretoria da FEB atribuiu ao novo mecanismo, que teria possibilitado a “união de todas as correntes espíritas do país”, incluindo a “umbandista” (Reformador, jul. 1945). Vemos por aí que os umbandistas, a essa época em processo de consolidação de sua identidade e sua organização, adquirem, da parte da FEB, um duplo reconhecimento: da sua existência e da possibilidade de uma relação que não passava pela diluição das diferenças doutrinárias, mas sim pela tentativa de normatização no plano das práticas, banindo delas a cobrança pelos serviços. A dimensão doutrinária, contudo, era reintroduzida por uma outra via, a da oportunidade que o novo mecanismo abria para o envio de jornais, livros e impressos para sociedades que os desconhecessem, “predispondo-as à aceitação das nossas obras básicas e oferecendo-lhes a oportunidade de caminhar ao nosso lado...” (Reformador, jul. 1945). Na prática, o mecanismo da “coligação” não trouxe os grupos umbandistas para o seio da FEB nem teve, na verdade, aplicação prolongada. Entretanto, deu ensejo a que se aproximassem da

²⁰ Entre os anos de 1943 e 45, nada menos do que 168 grupos enviam à FEB pedidos de adesão, a maioria dos quais sem atender às exigências do Regulamento. Em 1947, é publicada uma nova edição do Regulamento de Adesão, contendo as disposições propriamente ditas, as prescrições elaboradas em 1927, as “normas” de 1938, um “abecedário dos médiuns”, e uma sugestão de estatuto legal para grupos espíritas, com orientações sobre a efetivação de seu registro em cartório (FEB, 1947).

FEB outras instituições espíritas que vinham, até então, representando uma força de oposição aos seus projetos unificacionistas. Nesse sentido, temos nele o antecedente direto do acordo que ficou conhecido como o Pacto Áureo (1949), que reuniu várias entidades federativas em torno de um novo projeto de unificação institucional e de codificação doutrinária, cujo principal mecanismo, o Conselho Federativo Nacional, persiste até os dias atuais.

Em outra dimensão, o mecanismo da “coligação” compatibiliza, do ponto de vista da FEB, a legitimidade da ação repressiva por parte das autoridades com a abertura de uma zona de auto-regulação institucional. O chefe de polícia havia sido bem claro: não se tratava de liberalizar simplesmente a atividade dos “centros espíritas”, mas de lhes conceder um voto de confiança esperando a sua colaboração na tarefa que antes era uma atribuição, em tese, exclusivamente policial. Supunha-se a existência de um consenso em torno dos critérios que traçavam a legitimidade das práticas, definidos na oposição entre “religião” e “exploração”. No caso da FEB, tratava-se de algo plenamente reconhecido desde longa data e isso não representava para ela senão a continuidade de sua missão frente aos diversos grupos: “Assim reunidos, respeitando-se mutuamente, e só não permitindo a exploração da credulidade pública, esses milhões de homens farão que a liberdade religiosa seja uma verdade real” (Reformador, maio 1945). A novidade, entretanto, vinha pelo fato da desregulamentação policial possibilitar que instituições como a FEB desenvolvessem, legitimadas pelas autoridades, um papel disciplinador, em nome do qual a idéia de federação dos grupos adquiria uma prioridade jamais vista.

No plano interno das atividades da FEB, a principal modificação ocorrida durante a década de 1940 foi a suspensão da distribuição de receitas e da aplicação de “passes” pelos médiuns. Mesmo depois da revogação da portaria policial em 1945, essas atividades não foram reiniciadas. Ao meu ver isso não pode ser simplesmente explicado pelas proibições do Código Penal, como os próprios espíritas alegavam. Em 1932, quando foi instaurado um novo regulamento do exercício da medicina, que trazia disposições contra serviços como os da FEB, seus diretores não hesitaram em mantê-los nos mesmos moldes, desafiando qualquer autoridade que tivesse a coragem de “cercear o direito de dar” (Reformador, Relatório de Atividades referente ao ano de 1932).²¹ Dez anos depois, a atitude foi, ao contrário, de

²¹ O regulamento a que faço referência foi instaurado pelo Dec. 20931, de 11 de janeiro de 1932 (Coleção de Leis do Brasil).

recuo, o que não se explica senão quando vista, de um lado, como resposta a uma tensão que se desenvolvera no seio de seu próprio conjunto de atividades e, de outro, como posição estrategicamente eficaz no contexto de negociação com as autoridades policiais. Quanto a este segundo ponto, vimos como as portarias policiais procuraram oferecer conteúdos e espaços precisos à categoria de “religião”. Ao decidir suspender os serviços terapêuticos “mediúnicos”, a FEB demonstrava reconhecer essas definições e se legitimava, assim, como capaz de impor uma disciplinarização sobre o campo dos agentes e práticas espíritas.

O outro ponto evocado remete, como se disse, para a economia e a dinâmica internas do conjunto de atividades da FEB. Impõe-se, antes de tudo, um esclarecimento: a suspensão dos serviços “mediúnicos” atingiu especialmente o “receituário”, pois “aplicações fluídicas” e “conselhos mediúnicos” continuaram a ser oferecidos, “nos casos de maior necessidade”, em “grupos familiares” e nos “lares espíritas” (Reformador, Relatório de Atividades referente aos anos de 1944/45; Reformador, abr. 1949). Os “passes”, herdeiros e equivalentes dessas aplicações e desses conselhos, viriam a constituir uma das práticas mais disseminadas entre os centros espíritas, como o são até hoje. Por sua vez, a “mediunidade receiptista”, embora certamente não tenha deixado de ser cultivada em certos nichos, já sofria um certo desinvestimento desde alguns anos, percebido tanto na diminuição relativa de sua demanda quanto nas recomendações aos grupos que procuravam restringir o seu espaço de modo a isolá-la de outras atividades.²²

Enfim, a “mediunidade receiptista” já não gozava da mesma primazia de antes e, mais do que isso, a desativação dos serviços da FEB ocorre porque sua manutenção havia se tornado inoportuna diante do desenvolvimento que tinham sofrido outras modalidades de atendimento ao longo das duas ou três últimas décadas. De um lado, formas mais “morais” ou “espirituais”, consubstanciadas nos “conselhos” que se obtinham, por carta ou pessoalmente, dos diretores e “médiums” da Federação, nas “visitas domiciliares” empre-

²² Com o decorrer dos anos, ocorre uma nítida redução relativa do número de pessoas atendidas pelos “médiums receiptistas” na sede da FEB: enquanto que em 1908 tínhamos cerca de 25 receitas para cada 100 habitantes da cidade do Rio de Janeiro, e em 1920, 22 receitas, em 1935 esse número baixa para 8. Quanto às orientações aos grupos, cito as normas estabelecidas em 1938 para as “sessões de estudos”, nas quais se proibia a existência de “receituário mediúnico”, e para as “sessões experimentais”, onde só se admitia a “consulta mediúnica” em casos de “obsessão” e enfermidades graves (FEB, 1947).

endidas por membros da Assistência aos Necessitados, e mesmo nas “desobsessões” a que se dedicavam alguns grupos importantes ligados à FEB; de outro, formas mais “materiais”, detectadas pela institucionalização crescente dos serviços terapêuticos prestados por profissionais formados no saber acadêmico (caso do ambulatório médico e do consultório odontológico)²³ e pelo apoio sistemático à criação de instituições cujos fins predominantes eram assistenciais (escolas, asilos, orfanatos, etc.). Colocadas frente a frente, essas modalidades produziam uma delimitação mais rigorosa entre dimensões “espirituais” e “materiais” que não era respeitada por algo como a “mediunidade receitista”. Deteriorada em suas franjas por um processo complexo e longo, a “mediunidade receitista” finalmente sucumbiu quando atingida em seu centro pelas proibições penais e as exigências policiais.²⁴

Vemos, portanto, como na década de 1940 estão articulados a direção tomada pelas ações repressivas aos cultos mediúnicos, a configuração das atividades de uma organização espírita e o papel que essa mesma organização desempenha em relação ao campo de agentes e práticas referidos ao “espiritismo”. Procurei mostrar como essa articulação foi possibilitada e orientada pela categoria “baixo espiritismo”, ela mesma produto de interações entre diversos campos sociais. Quando observamos o ano de 1945, o que temos não é propriamente uma concordância quanto aos critérios de legitimidade para as práticas espíritas. As portarias policiais pautam-se por parâmetros que não são absolutamente os mesmos que os adotados pela Federação Espírita Brasileira – e ambos são ainda distintos daqueles consagrados pelo Código Penal de 1942 na sua parte relativa aos crimes de exercício ilegal da medicina, charlatanismo e curandeirismo. O que ocorre é uma conver-

²³ Jamais isso ficou tão claro quanto nas providências tomadas pela FEB em 1942: regularizar o consultório odontológico, substituir o posto de distribuição de remédios homeopáticos por uma farmácia e prever espaço para consultas homeopáticas no ambulatório médico.

²⁴ Outra prática referenciada ao espiritismo e que acaba tendo um destino semelhante ao da “mediunidade receitista” é a dos “médiuns cirurgiões”. O caso mais conhecido é certamente o das “operações do Dr. Fritz”, “espírito” de médico alemão em nome do qual certos “médiuns” afirmam poder curar moléstias de vários tipos através de incisões e retirada de materiais do corpo dos pacientes. As primeiras aparições registradas do “Dr. Fritz” datam do início da década de 1960 e causaram polêmica não apenas no meio médico, jornalístico e jurídico, mas também entre os líderes de instituições organizativas espíritas (Greenfield, 1992). Assim como a “mediunidade receitista”, a prática dos “médiuns cirurgiões” trai a compartimentação entre “material” e “espiritual”, que acabamos de apresentar. Com uma diferença: enquanto a “mediunidade receitista” foi, em certa época, assumida como motivo de conversão e simpatia, os “médiuns cirurgiões” já nascem em meio às desconfianças dos próprios espíritas.

gência entre o modo como as autoridades policiais definem seu papel nesse campo de agentes e práticas e as pretensões organizativas e normativas da FEB – de tal forma que se espera dela algo de que ela mesma se sente capaz de fazer, ou seja, o cumprimento de funções que são a um só tempo políticas e religiosas.

Talvez haja nesse caso indicações mais gerais acerca do modo como se desenrolam certos aspectos das relações entre religião e sociedade no Brasil. Raras e geralmente de natureza indireta, as definições jurídicas acerca do “religioso” no Brasil não são capazes por si só de delimitar as fronteiras e os parâmetros de seu lugar na sociedade. A observação do sentido e da função da categoria “baixo espiritismo” serve, nesse caso, como ilustração de como essas definições acerca do religioso são estabelecidas pela interação de diversos personagens e campos sociais, apenas alguns deles religiosos. Tais definições, em parte exatamente porque não ganham necessariamente um estatuto jurídico, estão sempre sujeitas a reconfigurações. Com elas, podem mudar tanto o estatuto de grupos, em suas práticas e doutrinas, quanto a relação mesma entre sociedade e religião, em função de sentidos e fronteiras cambiantes. Estamos então às voltas com aspectos da interface entre religião e política que nem se sobrepõem à dimensão propriamente jurídica e nem se depreendem das ações e implicações políticas de agentes religiosos. A pedra de toque são os mecanismos de regulação social do religioso, prementes todas as vezes em que nos deparamos com sociedades para as quais a religião deve ser uma esfera específica e delimitada.

Referências

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: J. C. Lattès, 1990.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, 1985.

CARNEIRO, Édison. *Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

- COLEÇÃO de Leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: o espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FEB. *Organização Federativa do Espiritismo*. Rio de Janeiro, 1947.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidados dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 40 (2), p. 31-82, 1997b.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- GREENFIELD, Sidney. O corpo como uma casca descartável: as cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das curas espirituais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 16/1-2, 1992.
- JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.
- KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns*. Rio de Janeiro: FEB, 1978.
- LEAL DE SOUZA. *No mundo dos espíritos (inquérito de A Noite)*. Rio de Janeiro: Oficinas de A Noite, 1925.
- MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 13/1, 1986.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MULLER, Filinto. As forças religiosas, no Brasil - do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas (1938). In: *Arquivo Pessoal F. Muller*, CPDOC/FGV.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1946.

RIBEIRO, Leonídio; CAMPOS, Murilo de. *O espiritismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1931.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

XAVIER DE OLIVEIRA. *Espiritismo e loucura, contribuição ao estudo do factor religioso em psychiatria*. Rio de Janeiro: A Coelho Branco Filho Editor, 1931.

Recebido em 10/04/2003

Aprovado em 12/05/2003