



**A CIÊNCIA ESPÍRITA:**  
da França a sua chegada ao Rio de Janeiro imperial

***THE SPIRITIST SCIENCE:***  
*from France to its arrival in the imperial Rio de Janeiro*

***LA CIENCIA ESPIRITISTA:***  
*de Francia a su llegada al Rio de Janeiro imperial*

**Marcos Moreira Marques \***

**RESUMO**

O texto apresenta o processo de aproximação entre mesmerismo, homeopatia e espiritismo, na França da primeira metade do século XIX, como elemento fundamental na elaboração da doutrina espírita. Além disso, procura discutir como o estabelecimento do magnetismo animal e da homeopatia, juntamente com diversas práticas de cura oriundas da cultura negra e indígena, contribuiu para que o espiritismo encontrasse um ambiente propício para sua disseminação no Brasil, após sua chegada ao Rio de Janeiro na década de 1860. Médicos, homeopatas, advogados, políticos e jornalistas, além de vários indivíduos sem formação acadêmica, diziam ser capazes de curar com ajuda dos espíritos, o que propiciou a aproximação da doutrina com o povo, sem que essa atração tenha se convertido em adeptos, levando ainda, a diversos embates entre aqueles que entendiam o espiritismo como uma ciência e os que o viam como uma religião.

**Palavras-chave:** Espiritismo. Ciência. Mesmerismo. Homeopatia. Rio de Janeiro.

**ABSTRACT**

*The text presents the process of approximation between mesmerism, homeopathy and spiritism, in France in the first half of the 19th century, as a fundamental element in the elaboration of the spiritist doctrine. In addition, it seeks to discuss how the establishment of animal magnetism and homeopathy, together with various healing practices from black and indigenous culture, contributed to spiritism finding a favorable environment for its dissemination in Brazil, after its arrival in Rio de Janeiro in the 1860s. Doctors, homeopaths, lawyers, politicians and journalists, in addition to several individuals without academic training, claimed to be able to heal with the help of spirits, which allowed for the approach of the doctrine to the people, without this attraction having converted into adepts, leading to several clashes between those who understood spiritism as a science and those who saw it as a religion.*

**Keywords:** Spiritism. Science. Mesmerism. Homeopathy. Rio de Janeiro.

---

\* Doutor e mestre em História pela UNIRIO. Graduado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Brasil. ORCID: 0000-0003-3682-7619. E-mail: marcos.moreira.marques@gmail.com.

## **RESUMEN**

*El texto presenta el proceso de aproximación entre mesmerismo, homeopatía y espiritismo, en Francia en la primera mitad del siglo XIX, como elemento fundamental en la elaboración de la doctrina espírita. Además, busca discutir cómo el establecimiento del magnetismo animal y la homeopatía, junto con diversas prácticas curativas de la cultura negra e indígena, contribuyeron para que el espiritismo encontrara un ambiente propicio para su difusión en Brasil, luego de su llegada a Río de Janeiro en la década de 1860. Médicos, homeópatas, abogados, políticos y periodistas, además de varios individuos sin formación académica, afirmaban poder curar con la ayuda de espíritus, lo que permitía acercar la doctrina al pueblo, sin que esta atracción se hubiera convertido en adeptos, lo que provocó varios enfrentamientos entre quienes entendían el espiritismo como una ciencia y quienes lo veían como una religión.*

**Palabras Clave:** *Espiritismo. Ciencias. Mesmerismo. Homeopatía. Rio de Janeiro.*

## **1 INTRODUÇÃO**

O espiritismo, doutrina religiosa codificada na França pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, em meados do século XIX, mesclou em suas concepções diversos elementos oriundos do mesmerismo e da homeopatia. Esses científicismos, por sua vez, foram forjados na esteira de vários embates e disputas travados com a medicina e com uma nova perspectiva de sociedade que elegeu a ciência como detentora de um estatuto de verdade, relegando à religião o seu conjunto de crenças, fechando-lhe as portas para qualquer tentativa de explicar a realidade.

Se na Europa, mesmerismo e homeopatia serviram de base para a doutrina espírita, no Brasil, estes científicismos já estavam estabelecidos quando da chegada das primeiras ideias espíritas, na década de 1860. Aliadas à diversas práticas de cura que tinham por base as concepções espirituais desenvolvidas por indígenas e escravizados, amplamente utilizadas pela população, serviram de ambiente para propagação da doutrina espírita, fazendo com que a partir da década de 1870, proliferassem médiuns receitistas que prometiam curar a população com a ajuda dos espíritos.

Este artigo se propõe a analisar o processo de ligação entre mesmerismo, homeopatia e espiritismo na Europa, o processo de transplantação da doutrina espírita para o Brasil e o ambiente propício para sua disseminação, por conta de práticas e pensamentos que já faziam parte do imaginário local.

Para isso, analisamos algumas das obras da codificação e documentos produzidos por seus seguidores, tratando-os como fonte primária, assim como jornais e revistas da época, que nos ajudam a compreender o ambiente de propagação do espiritismo no Rio de Janeiro da segunda metade do século, assim como os embates entre aqueles que entendiam o espiritismo como religião e aqueles que lhe davam um caráter científico. Por fim, discutimos

fatores e estratégias que determinaram a hegemonia do grupo religioso sobre os científicos, dentro do processo de consolidação da doutrina espírita como religião.

## **2 O PROCESSO DE SEPARAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NA EUROPA DO SÉCULO XIX.**

Uma generalização comum, compartilhada e repetida por dezenas de anos, é a de que “[...] a religião institucionalizada sempre se opôs ao progresso científico.” (NUMBERS, 2009b, p. 250). Uma historiografia mais recente (NUMBERS, 2009a), no entanto, vem procurando demonstrar a existência de diversos mitos que cercam essa construção. Ao contrário do que foi disseminado, a Igreja Católica Romana deu mais financiamento e apoio social ao estudo da astronomia por mais de seis séculos, do que qualquer outra instituição. Foram devotos católicos como Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, Galvani, Louis Pasteur, Gregor Mendel, entre centenas de outros que deixaram notáveis contribuições para a ciência.

Além disso, é preciso levar em conta que religião e ciência são termos relativamente recentes. O primeiro, do século XVII, o segundo, do século XIX (HARRISON, 2007, p. 2). Desta forma, quando usamos um ou outro termo, não estamos nos referindo aos mesmos significados que tinham antes dos períodos apontados.

No caso da Ciência devemos considerar as percepções e ramificações a que este tipo de atividade esteve ligada antes do século XIX. Na Idade Média, por exemplo, “[...] em grande parte devido à influência das classificações aristotélicas, filósofos falavam de três ‘ciências especulativas’ – metafísica (também conhecida como ‘ciência sagrada’ ou teologia), matemática, e filosofia natural.” (HARRISON, 2007, p. 4). Já no início do período moderno, o estudo da natureza esteve presente em disciplinas como história natural e filosofia natural, no entanto, nem a primeira nem a segunda eram pensadas suficientemente exatas para garantir o rótulo de ciência, “[...] a primeira porque era um empreendimento histórico, a última porque era pensada como conduzindo a conhecimento que era meramente provável e não demonstrável.” (HARRISON, 2007, p. 5). Além disso, tanto a história natural quanto a filosofia natural eram disciplinas buscadas por razões religiosas, endossando o conteúdo dos cânones cristãos. Talvez por isso seja tão complexo, e especulativamente perigoso, separar ciência e religião, antes do século XIX.

A partir da segunda metade do século XVIII, porém, iniciam-se transformações profundas nessa relação, modificações que não são definitivas, ensejando momentos de

aproximação ou afastamento, configurando, como defende Schaffer (1986, p. 413 *apud* HARRISON, 2007, p. 7), que o século XIX testemunhou o fim da filosofia natural e a invenção da ciência moderna, ou Cunningham (1988, p. 385 *apud* HARRISON, 2007, p. 7), para quem a invenção da ciência foi um evento histórico do período entre 1780-1850.

Essa trajetória foi marcada, em diversos momentos, por aproximações entre pensamentos de cunho cientificista com concepções espirituais que tentavam ligar a explicação da realidade a algum efeito transcendente, vinculado à divindade cristã. Não são concepções religiosas, muito ao contrário, algumas delas são condenadas pelos cânones cristãos supremacistas europeus, católicos ou evangélicos, mas sustentam a existência de elementos espirituais que seriam responsáveis pelas *leis* que regem o universo. Nesse conjunto, pelas relações que guardaram com o espiritismo codificado por Allan Kardec, três linhas de pensamento se destacam: o Swedenborguismo, o Mesmerismo e a Homeopatia.

### **3 SWEDENBORGUISMO, MESMERISMO E HOMEOPATIA**

Emmanuel Swedenborg (1688-1772), foi professor de Teologia da Universidade de Upsala e deixou diversas obras nas áreas de economia e astronomia, apreciadas não somente na corte de Estocolmo como na Europa e América. Em meados do século XVIII teria recebido mensagens espirituais dando conta da existência de um mundo dos espíritos, paralelo à Terra, e da possibilidade da comunicação entre os vivos e os mortos, mediados por indivíduos que possuíssem a faculdade necessária para realização do intercâmbio.

O pensamento e as obras de Swedenborg foram marcantes para o nascimento do movimento romântico na Europa, influenciando desde Victor Hugo até Honoré de Balzac. Além disso, produziu discípulos, sendo um dos mais importantes, o pastor calvinista de Zurique, Kaspar Lavater (1741-1801), que escreveu sobre a obra de Swedenborg e a existência de um mundo espiritual, divagando sobre a possibilidade de comunicação com os mortos e as diversas situações dos espíritos após a separação do corpo físico.

Na França pré-revolucionária, sobretudo no período entre 1779 e 1784, declinando depois de 1785, “[...] o mesmerismo predominou como uma epidemia que dominou toda a França [...]” (DARNTON, 1988, p. 43), constituindo-se, ainda, uma teoria política camuflada, bastante semelhante àquela desenvolvida por Rousseau.

Franz Anton Mesmer (1734-1815) era médico, formado pela Universidade de Viena, gozando de relativo prestígio junto à sociedade vienense da época. No decurso de sua atuação profissional, passou a desenvolver a ideia de que haveria no universo um *fluido* que

a tudo penetraria. Quando este elemento fluía normalmente pelo organismo o indivíduo gozava de saúde, já sua interrupção prejudicaria o funcionamento do corpo, desencadeando as doenças. Para solução do problema, Mesmer, inicialmente, aplicava imãs sobre as partes doentes do corpo. Posteriormente, o procedimento foi substituído pela aplicação de passes magnéticos com as mãos sobre as áreas do organismo doente. Segundo Darnton (1988):

Mesmer não vira realmente esse fluido; chegou à conclusão de que ele deveria existir como o meio para a ação da gravidade, visto que os planetas não poderiam se atrair num vácuo. Além de imergir todo o universo nesse “agente da natureza” primordial, Mesmer trouxe-o para a Terra, a fim de abastecer os parisienses com calor, luz, eletricidade e magnetismo, e exaltou particularmente sua aplicação na medicina. (DARNTON, 1988, p. 14).

Sua concepção, totalmente sintonizada com os franceses cultos da época, impressionados com a gravidade de Newton ou a eletricidade de Benjamim Franklin, demonstrava que o mundo estava imerso em fluidos, e o de Mesmer, seria tão plausível quanto os demais, contribuindo para a cura para várias doenças.

Mas não para os médicos. Gradativamente, a Academia de Ciências, a Sociedade Real de Medicina, a faculdade de medicina e uma comissão formada pela elite médica da época, não só rejeitaram as concepções de Mesmer, como passaram a tratá-lo como charlatão e impostor. Para Darnton (1988): “[...] seu sistema [de Mesmer] ameaçava um corpo profissional, que se uniu a outros interesses adquiridos para eliminar essa ameaça.” (DARNTON, 1988, p. 78).

Um dos seguidores do mesmerismo, o Marquês de Puységur, propôs uma nova interpretação ao magnetismo animal. Segundo ele, alguns pacientes magnetizados pareciam despertos durante o procedimento, revelando características clarividentes, diagnosticando a doença a qual eram acometidos e prescrevendo medicamentos. Outros, aumentavam suas capacidades cognitivas e sensoriais, captavam o pensamento de outras pessoas, falavam em idiomas que desconheciam e liam mensagens armazenadas em recipientes fechados. Puységur não foi capaz de explicar tais fenômenos, atribuindo-os a forças psicológicas desconhecidas.

Outros seguidores, porém, desenvolveram explicações sobre tais fenômenos, levantando quatro hipóteses possíveis: a fluidista, a psicofluidista, a espiritualista e a animista.

A hipótese fluidista, defendida pelos mesmeristas mais ortodoxos, considerava “[...] que as alterações físicas e psicológicas que caracterizavam o fenômeno psíquico eram resultado da ação do fluido e seriam nocivas ao sonâmbulo, não devendo ser estimuladas.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1116). Para os psicofluidistas, as

manifestações psíquicas demonstravam a ação da mente fora do corpo, sendo uma faculdade humana: “[...] o fenômeno psíquico seria resultado da captação, pela mente do sonâmbulo, de fluidos magnéticos emanados por seres humanos e também por objetos.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1116).

Para os magnetizadores espiritualistas, porém, essa explicação não era suficiente. Eles defendiam que, “[...] as manifestações psíquicas observadas só poderiam ser explicadas pela atuação de seres invisíveis. [...] O sono magnético dissociaria temporariamente a alma do corpo e, em alguns casos, ela entraria em contato com o mundo espiritual.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1117). Tal abordagem teve pouca adesão na tradição mesmerista, uma vez que, uma atuação espiritual teria escassa possibilidade de ser estudada pela ciência.

Por fim, os magnetizadores animistas entendiam que, “[...] os fenômenos psíquicos possuíam causas exclusivamente psicológicas, sendo interpretadas como efeito da imaginação.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1117). Para eles, durante a magnetização algumas faculdades intelectuais eram super excitadas, enquanto outras, como a vontade e a moral, eram anestesiadas. Desta forma, fenômenos como clarividência, diagnóstico e prescrição de medicações, nada mais seriam que o efeito da sugestão do magnetizador sobre o magnetizado, pura imaginação patológica.

No entanto, para médicos, juristas e pensadores que não compactuavam com a veracidade da magnetização animal, o fenômeno não passava de ilusão, fraude e crime. Para Julien-Joseph Virey, membro da Academia Real de Medicina de Paris, por exemplo, “[...] as supostas comunicações com espíritos e a possessão poderiam ser explicadas pela existência de um instinto interno adormecido, sentido como um ser externo pelo indivíduo a ponto de ser confundido com outra entidade.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1118).

Embora houvesse médicos que contestassem posicionamentos como o de Virey, o magnetismo foi submetido a diversas avaliações pela academia francesa. A primeira, em 1784, resultou na condenação de suas práticas. Em 1826, uma nova comissão foi formada resultando na produção de um relatório “[...] favorável à prática do magnetismo animal e a eficácia da sua terapia.” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1118). Apesar disso, panfletos e obras continuaram atacando o magnetismo animal, o que resultou na convocação de uma nova comissão de avaliação em 1837, que concluiu pela inexistência dos efeitos atribuídos pelos magnetizadores.

Quanto à homeopatia, teoria e prática desenvolvida pelo médico alemão Samuel



Hahnemann (1755-1843), constituiu-se de uma prática que recuperou conceitos empregados por Hipócrates (460-370 a.C.) e, mais tarde, reavivados por Paracelso (1493-1541). Para o médico grego, considerado o pai da medicina ocidental, haveria dois métodos terapêuticos que poderiam ser empregados com sucesso: “[...] a ‘cura pelos contrários’ (Contraria Contrariis Curentur), consolidada por Galeno (129-199 d.C.) e Avicena (980-1037), que é a base da medicina alopática; e a ‘cura pelos semelhantes’ (Similia Similibus Curentur).” (CORRÊA; SIQUEIRA-BATISTA; QUINTAS, 1997, p. 347).

Paracelso era totalmente contrário à cura pelos contrários e achava que uma enfermidade poderia ser convenientemente tratada pelos semelhantes, introduzindo o conceito de dosagem. Utilizando conhecimentos da alquimia, desenvolveu novas técnicas para o preparo dos fármacos, inaugurando o uso de “[...] inúmeros medicamentos compostos por substâncias inorgânicas e orgânicas, alguns dos quais utilizados até recentemente, como o ópio (sedativo), o ferro (antianêmico) e o mercúrio (antisséptico), dentre outros.” (CORRÊA; SIQUEIRA-BATISTA; QUINTAS, 1997, p. 348). Paracelso fundiu a medicina com as forças astrais, rejeitando a ciência clássica. Noutros termos:

Paracelso determinava um tratamento pelos vários sinais e sintomas que o paciente apresentava, seguindo a lei dos semelhantes. Preparava tudo o que prescrevia e era contra a mistura de medicamentos, além de acreditar que as drogas deveriam ser administradas não pela quantidade, mas, principalmente, por suas características. (CORRÊA; SIQUEIRA-BATISTA; QUINTAS, 1997, p. 348).

Hahnemann resgatou o princípio hipocrático da cura pelos semelhantes, empregando em si mesmo diversas substâncias como a quina, beladona, digital e mercúrio, provocando sintomas semelhantes às doenças em que eram empregadas. Em 1796, publicou um ensaio sobre um novo princípio para averiguar os poderes curativos das substâncias medicinais, onde fazia um apanhado de suas experiências. Neste contexto, “[...] vale ressaltar que as concepções hahnemannianas reviveram muito da tradição hipocrática – atenção ao regime alimentar, importância dos fatores climáticos, ecológicos, psicológicos e a existência da energia vital.” (CORRÊA; SIQUEIRA-BATISTA; QUINTAS, 1997, p. 349).

Em 1810, Hahnemann publicou o que seria considerada a bíblia da homeopatia: *Organon da arte de curar*, e, em 1811, o primeiro volume da *Matéria médica pura*, seguida de outros cinco volumes. Em 1812, passou a lecionar na Universidade de Leipzig. Mudou-se para Paris em 1835, lá vivendo até 1843, ano de sua morte, aos 88 anos.

A homeopatia ocupou os debates e as práticas médicas na Europa ao longo de quase todo o século XIX, perdendo força, assim como os conceitos de energia vital e de integração entre corpo, mente e emoção, na segunda metade do período, quando as descobertas de

Pasteur, Kock e Lister, dando conta da existência de micro-organismos causadores de várias doenças, aproximaram a medicina de um perfil mais materialista.

#### 4 O ESPIRITISMO CODIFICADO POR ALLAN KARDEC

Essas concepções, em diálogo e em disputa com a ciência que se construía no período – materialista, centrada nas demonstrações como processo para consolidação de provas – nos apresenta a codificação kardequiana, e seu codificador, Hippolyte Léon Denizard Rivail, como o produto de um tempo, o século XIX, e um lugar, a Europa, onde as relações entre ciência e religião passavam por intensas redefinições. Nesse cenário não podemos esquecer os Estados Unidos da América, de onde surgiram, tanto grupos científicos que participaram ativamente no processo de afastamento dessas disciplinas quanto novos grupos religiosos, dos quais a Doutrina Kardequiana é um dos representantes, que procurou aproximá-las. De qualquer forma, em 1853 os fenômenos de comunicação já estavam na França e as reuniões organizadas em torno das mesas falantes eram frequentemente noticiadas nos jornais.

Em um desses grupos, tendo à frente uma médium permanente, Madame Japhet, utilizando-se da tiptologia, psicografia ou mediunidade auditiva, conseguiu reunir significativa quantidade de seguidores envolvendo funcionários públicos, magnetizadores, atores e professores, para a formulação de questões e obtenção de respostas aos espíritos por ela evocados. Um desses seguidores foi Hippolyte Léon Denizard Rivail, que mais tarde assumiria o pseudônimo Allan Kardec. Segundo o que relata, o magnetismo já lhe era familiar antes de saber das mesas girantes. Mas, quando presenciou em reunião na residência de uma médium chamada Plainemaison, em maio de 1855, que as mesas “[...] giravam, saltavam e corriam [...]” (KARDEC, 2011, p. 326), ou, quando na residência das irmãs Boudin, viu-as escrever na ardósia com o auxílio de uma cesta as respostas dadas pelo espírito Zéfiro, foi que resolveu aplicar:

[...] a essa nova ciência, como o fizera até então, o método experimental; nunca elaborei teorias preconcebidas; observava cuidadosamente, comparava, deduzia consequências; dos efeitos procurava remontar às causas, por dedução e pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo por válida uma explicação, senão quando resolvia todas as dificuldades da questão. Foi assim que procedi sempre em meus trabalhos anteriores, desde a idade de 15 a 16 anos. Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender; percebi, naqueles fenômenos, a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro da Humanidade, a solução que eu procurara em toda a minha vida. Era, em suma, toda uma revolução nas ideias e nas crenças; fazia-se mister, portanto, andar com a maior circunspeção e não levianamente; ser positivista e não idealista, para não me deixar iludir. (KARDEC, 2011, p. 327).



Nas suas pesquisas, segundo o que escreveu, Kardec teria chegado a três conclusões. A primeira, era que os espíritos, sendo a alma dos homens desencarnados, não possuíam nem a plena sabedoria, nem a totalidade dos conhecimentos científicos, limitando-se a responder de acordo com o conhecimento que possuíam. A segunda, era que o simples fato de estarem nas sessões respondendo às perguntas, provava a existência do mundo dos espíritos. Por fim, através das comunicações seria possível que se conhecesse o mundo espiritual, sua estrutura, constituição e costumes.

Foi a partir dessas e de outras comunicações, que, entre os anos de 1857 e 1869, ano de sua morte, escreveu diversas obras, dentre elas, *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho segundo o Espiritismo* e *A Gênese*, que passariam a ser tratadas como o pentateuco espírita.

Em 1858, Kardec começou a publicação da Revista Espírita intitulada *Jornal de Estudos Psicológicos*. Segundo ele, a constituição do periódico se deu para atender, essencialmente, duas esferas. A primeira era propiciar um espaço jornalístico onde o espiritismo pudesse ser discutido e divulgado, dentro e fora da França. A segunda, existir um espaço onde os ataques contra a doutrina pudessem ser respondidos e esclarecidos.

A estratégia de Kardec foi proveitosa para o movimento que inaugurou, uma vez que a publicação passou a receber correspondências de dentro e de fora da França, contendo comunicações, cartas, mensagens, sugestões e esclarecimentos. Desta forma, ao constituir um clube de leitura do periódico, Kardec ampliava o alcance das ideias que propagava, além de possibilitar “[...] a fundação de associações [e] grupos familiares espíritas que começaram a se reunir para ler a Revue Spirite e as outras obras de Allan Kardec.” (CARVALHO; LOUSADA, 2009).

Ao contrário da forma como se apresentava, um codificador, o papel de Allan Kardec na organização da doutrina espírita vai muito além de um simples organizador. Entre os anos de 1857 e 1869, ele aplicou à codificação suas próprias convicções e percepções sobre a ciência e suas relações com o mundo, assim como se valeu de diversas estratégias para legitimar a doutrina no universo europeu do período.

Antes de mais nada, Kardec era um positivista, sua visão sobre a ciência e o papel que teria no desenvolvimento da humanidade reverberava os postulados de Comte, segundo o qual o conhecimento científico seria a única forma de conhecimento verdadeiro. Desta forma, ele procurou empregar a metodologia científica (levantamento de hipóteses, relação com teorias, experimentação) como forma de legitimar as comunicações com os espíritos, dando a esse processo um caráter impessoal, objetivo e formal, em sintonia com a noção de

progresso, o que a diferenciava de outras doutrinas espiritualistas da mesma época, como a teosofia, a rosa cruz, a cabala, a maçonaria, ou a tradição alquímica. Segundo Gil (2010):

[...] ao colocar a questão da sobrevivência da alma após a morte dentro de um contexto da ciência experimental e ao se posicionar em relação a temas sociais importantes, como conflitos de classe e emancipação feminina, a doutrina espírita conseguiu penetrar em meio a um universo social marcado pela valorização da razão e pelo choque de interesses de classe. (GIL, 2010, p. 188).

Para isso, se utilizou de conceitos já introduzidos pelo mesmerismo e pela homeopatia (fluido cósmico universal e força vital), desenvolvendo a tese segundo a qual o ser humano possuiria um corpo sutil, denominado perispírito. Livrou o homem da necessidade de intermediação da Igreja, ou de qualquer religião, sustentando a ideia de que haveria a necessidade de reencarnação para evolução, e que o espírito evoluiria sempre, sem nunca perder sua individualidade. Resgatou a crença na comunicação entre os vivos e os mortos, doutrina tantas vezes proibida por católicos, mas que se manteve viva no imaginário europeu, e, em diversos momentos, como no massacre dos cátaros, levou a Igreja a promover verdadeiros expurgos de pensamento. Marcelo Freitas Gil sustenta que:

O espiritismo reinterpreta e adapta todas essas crenças presentes no imaginário europeu sob dois eixos: em primeiro lugar, se a velha magia prometia colocar os homens em contato com os espíritos transportando os primeiros ao mundo dos segundos, o espiritismo propõe trazer os espíritos aos homens através da mediunidade, bem ao gosto individualista e utilitarista presente na sociedade burguesa da época. [...] Em segundo lugar, se nas antigas histórias de assombração presentes no folclore popular da Europa os mortos voltavam para assustar os homens, no espiritismo eles retornam para instruir a humanidade, obedecendo a uma lógica adequada ao pensamento burguês daquele período histórico, impregnado pelo desejo de aumentar cada vez mais o conhecimento a fim de garantir o progresso. (GIL, 2010, p. 206).

O espiritismo teve nos livros, nos estudos e na divulgação letrada uma de suas mais importantes bases de sustentação e divulgação. Além disso, foi capaz de despertar interesse em diversos cientistas famosos, intelectuais e literatos, interessados nos temas da comunicação com os espíritos, o que acabou contribuindo na sua difusão no meio acadêmico.

Cesare Lombroso (1835-1909), argumentava que nem a comunicação telepática, nem manifestações do inconsciente seriam capazes de explicar os fenômenos mediúnicos que observou em sessões espíritas. Para ele, esses fenômenos só poderiam “[...] ser entendidos se se admitisse a intervenção de entidades espirituais.” (VASCONCELOS, 2003, p. 97). Willian James (1843-1916), por sua vez, mostrou-se mais inclinado com a possibilidade da

existência de um pan-psiquismo universal. Isto é, “[...] uma espécie de ‘consciência cósmica’, ou ‘reservatório comum de consciência’, na qual os médiuns sabiam penetrar intuitivamente, sem conhecerem os mecanismos que utilizavam para o fazer e sem terem a noção da real natureza desse território oculto.” (VASCONCELOS, 2003, p. 97).

Embora entre a segunda metade e o final do século XIX a compreensão dos espíritos, com esse ou outros nomes, não parecesse uma ideia tão extravagante, a impossibilidade de inserir essa compreensão num regime de provas, produção de fatos ponderáveis, mensuráveis e calculáveis, foi tornando-se cada vez mais difícil, haja vista que inserida numa conjuntura de separação moderna entre ciência e religião.

Sobre esse aspecto, uma das características mais marcantes da modernidade, seria a separação cognitiva entre os domínios da natureza, da divindade e da sociedade. A primeira seria campo de investigação da ciência; a segunda, da religião; a terceira, da política. Além disso, esses campos passaram a gozar de estatutos diferenciados. Assim, enquanto o conhecimento científico passou a usufruir de um estatuto de verdade, daquilo que pode ser comprovado, a religião foi integrada à vida moderna como crença, como algo que não precisa obedecer a um regime de compreensão e prova. Em outras palavras:

As questões relativas à divindade foram separadas das questões relativas à natureza, e umas e outras foram-no das questões relativas à sociedade. “Ninguém é verdadeiramente moderno se não aceitar afastar Deus do jogo das leis da natureza bem como das leis da República.” É este o fundamento do secularismo moderno. E é esta a condição da existência da divindade da modernidade. A divindade só se torna compreensível e aceitável na metafísica (domínio de especulação teórica no qual não vigora a prova mediante objetivação, e que, portanto, não concorre com a ciência) e na espiritualidade (ao manifestar-se “no íntimo” ou “no coração” de cada um). São estes os termos gerais da pax moderna entre a religião, o estado e a ciência. (VASCONCELOS, 2003, p. 102).

Nessa perspectiva, enquanto, de um lado, o espiritismo invadia um território reservado à ciência, parecia fugir da região onde deveria estar inserido, a religião. Assim, ao tentar *naturalizar* os espíritos, Kardec pretendia inseri-los no domínio das ciências, mas, ao procurar racionalizar a religião, fugindo do mistério que a constituição moderna a elas reservava, escapava do território onde deveria estar inserido. Esse processo foi singular na Europa, e, em particular, na França, contribuindo para o arrefecimento do espiritismo e a crescente perda de adeptos após as primeiras décadas do século XX. No Brasil, no entanto, passou por um processo de ressignificação, priorizando sua vertente religiosa.

## 5 O ESPIRITISMO NO RIO DE JANEIRO IMPERIAL

Antes da chegada do Espiritismo ao Brasil, diversas práticas de cura que se utilizavam de conhecimentos da ancestralidade negra e indígena, assim como o mesmerismo e a homeopatia já tinham se estabelecido, e disputavam espaço com a medicina.

A relação entre doença e espiritualidade pode ser vista na concepção de doença disseminada pelos cirurgiões negros atuantes no Rio de Janeiro vinculada, muitas vezes, ao descontentamento de um orixá, de um ancestral ou de um tabu, mas também da enfermidade como algo provocado por um feitiço, ou seja, “como algo estranho instalado no interior do corpo do enfermo e, por conseguinte, a cura consistia em fazer passar o mal para um objeto exterior ao corpo, lançá-lo fora e destruí-lo.” (SOARES, 2002, p.43 a 49). Nesse universo perceptivo, ao contrário da medicina, onde saúde é ausência de sintomas mórbidos, o necessário para manter-se saudável era, além do tratamento contra o mal, a sua prevenção através do uso de todo um conjunto de amuletos e talismãs. Os *minkisi*, por exemplo, típicos da cultura bakongo, consistiam em “amuletos pessoais utilizados pelas pessoas para proteger a alma e guardar o corpo contra as enfermidades ou alcançar a cura.” (SOARES, 2002, p.46).

A esse conjunto de terapeutas populares, veio juntar-se, a partir da década de 1820, o magnetismo animal, introduzido no Brasil por Leopold Gamard. Em 1824, seu nome foi associado a uma clínica nos arredores do Rio de Janeiro (Casa de Saúde do Morro do Cavallão, em São João d’Icarahy), onde seriam oferecidos “banhos salutare”, como medida preventiva para as doenças em função do calor abrasador do Brasil. Seis anos depois, construiria outra clínica, dessa vez em Botafogo, onde oferecia tratamentos através do uso de banhos de águas minerais e banhos a vapor alcoólico, capazes de curar desde as moléstias da pele até dores reumáticas e epilepsia.

Gamard contou desde cedo com a propaganda vinculada tanto em *O Spectador* quanto no *Jornal do Commercio*, ambos de propriedade de Pierre Plancher, um “defensor do liberalismo constitucional, dos ideais iluministas e da autoridade ao estilo Napoleão, [que] logo caiu nas graças da elite ilustrada e da proteção de D. Pedro I.” (LACERDA, 2018, p.97). Além disso, convidava com frequência doutores em Medicina e Cirurgia para assistirem os benefícios de suas terapias, o que sugere uma estratégia de aproximação com o campo científico, evitando o confronto ou a percepção de competição com o campo médico.

Gamard faleceu em 1846 e, dois anos mais tarde, o médico francês Benoit Jules Mure, introdutor da homeopatia em terras brasileiras, o aclamava como “o patriarca do

magnetismo no Brasil, aquele que resistiu e se manteve firme em suas convicções mesmo após ataques contra suas ideias.” (LACERDA, 2018, p.112).

Chegando ao Brasil cerca de vinte anos antes que o Espiritismo, tanto por aqui quanto na Europa, o desenvolvimento da homeopatia não obedeceu de forma alguma a uma trajetória linear, pelo contrário, seu caminho foi marcado por disputas e confrontos entre homeopatas e alopatas e mesmo entre os próprios homeopatas, por conta de diferentes linhas adotadas para o exercício de sua prática. Quanto à aproximação com o espiritismo, esta ocorreu muito mais por parte dos espíritas e de seus seguidores, alguns homeopatas, do que da homeopatia com a doutrina espírita.

No combate à homeopatia, a medicina acadêmica, entrincheirada nas Faculdades de Medicina e na Academia Imperial de Medicina, elegeu os homeopatas como os verdadeiros charlatões a serem combatidos, procurando limitar os espaços institucionais desses saberes e práticas concorrentes, mas não só esses, em periódicos e jornais, na produção de teses acadêmicas ou através de legislação e normas, obtidas junto à Corte e à Câmara Legislativa. A homeopatia, por sua vez, desenvolveu estratégias de legitimação, das quais as mais importantes foram:

Institucionalização da homeopatia através do reconhecimento legal do ensino homeopático; reconhecimento da homeopatia pela Academia Imperial de Medicina através do debate científico, ou pelo menos de aceitação dos homeopatas como legítimos interlocutores; fundação de clínicas, hospitais e dispensários homeopáticos, onde se pudesse exercer a prática médica e comprovar (ou negar) a eficácia terapêutica da homeopatia, através da experiência clínica; propaganda de agitação popular, “convertendo” os possíveis pacientes à verdade da homeopatia; formação de farmacêuticos e leigos em cursos de curta duração para que pudessem exercer a prática homeopática, (...) divulgação dos “milagres” da homeopatia (curas operadas em casos considerados perdidos pela medicina oficial) pelos pacientes em órgãos de imprensa e entre amigos; conversão de médicos alopatas à homeopatia; atenção médica gratuita para a população pobre; (...) e talvez aqui resida a arma de institucionalização mais importante: a fundação dos Institutos de Homeopatia.(LUZ, 1996, p.65).

Neste ambiente, onde as percepções de cura e doença mesclava-se com interferências espirituais, fluido universal e força vital que as primeiras notícias sobre fenômenos envolvendo o espiritismo chegaram ao Brasil.

Desde 1853 alguns jornais no Brasil já noticiavam o fenômeno das mesas girantes e das cadeias magnéticas (MAGNETISMO, 1853, p. 2-3; EXTERIOR..., 1853, p. 5). Mas, somente na década de 1860 o espiritismo começou a ser discutido com alguma seriedade dentro de um pequeno grupo formado por franceses que residiam na Corte, Casimir Lieutaud, Adolphe Hubert, Monsieur Morin, Madame Perret Collard, e alguns brasileiros

ligados a estes pela cultura francesa. Conforme Damazio (1994): “[...] discutia-se o espiritismo no grupo em seu aspecto científico, enquanto causa dos fenômenos físicos [...]; em seu aspecto teórico, evolucionista e metafísico; em seu aspecto político, de mistura com as ideias socialistas de Fourier e Leroux.” (DAMAZIO, 1994, p. 102). A atração pelas ideias de Kardec, no entanto, ficou restrita a essas discussões, sem que houvesse a formação de qualquer tipo de entidade ou organização voltada para o espiritismo.

De qualquer forma, somente a partir da década de 1870 é possível pensar no espiritismo no Brasil como um *movimento*, isto é, como um conjunto de ideias e práticas capazes de agrupar pessoas em torno de sua fundamentação, propaganda e formação de novos grupos. Nesse conjunto, as práticas de cura, primeiramente, e as ações de caridade, tiveram um papel fundamental.

De fato, ao longo da década de 1870, diversos grupos se formaram na capital do Império e a divergência entre os que entendiam o espiritismo como uma religião ou uma ciência deram a tônica do processo de separação e disputa entre esses grupos. A partir da Sociedade de Estudos Espíritos – Grupo Confúcio, criado em 1873, de formação espiritista pura, isto é, só entendiam o espiritismo como uma ciência, diversas entidades surgiram.

O grupo Confúcio reunia homeopatas, médicos, advogados e políticos que, unidos pelo lema *Fora da Caridade não há Salvação*, curavam com o auxílio dos espíritos e o uso da homeopatia, o que permitiu, nos dizeres de Damazio (1994), que deixasse de ser uma prática das elites para se aproximar do povo. Foi através desse grupo que Joaquim Carlos Travassos – médico homeopata –, traduziu para o português as quatro primeiras obras da codificação kardequiana. É no Confúcio também que se publicou o primeiro periódico espírita da Corte, a *Revista Espírita*, entre os anos de 1875 e 1876.

As variadas divergências internas levariam a criação, em 1876, da Sociedade de Estudos Espíritos Deus, Cristo e Caridade. Formada por dissidentes do Confúcio, a sociedade era constituída por seguidores que só viam o espiritismo como religião. Neste contexto, vale mencionar que: “[...] Bittencourt Sampaio, Antonio Luiz Sayão, Cândido de Mendonça e vários outros atendiam e receitavam sob a inspiração de espíritos e adotaram como obra de estudo *Os Quatro Evangelhos*, de Jean Baptiste Roustaing [...]” (MARQUES, 2019a, *apud* GOMES; CUNHA; PIMENTEL, 2019, p. 100), além de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec.

As divergências provocadas entre os seguidores que entendiam o espiritismo como religião ou como ciência instauraram várias separações e a criação de novos grupos na capital, a maioria de perfil religioso, a saber: Congregação Espírita Anjo Ismael, 1877; Grupo



Espírita Caridade, 1878; Sociedade Espírita Fraternidade, 1880; Grupo dos Humildes, 1881, contexto em que a obra de Roustaing foi traduzida para o português pelo então Major Ewerton Quadros.

Rapidamente a Sociedade foi dominada pelos científicos, liderados pelo professor Angeli Torterolli, que, em 1879 assumiu a diretoria do grupo, mudou sua denominação para Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, modificou seus estatutos e criou a Academia Espírita de Ciências. A Sociedade Acadêmica passaria, então, a ter como principal função, conforme o Art. 2º de seus estatutos, criar e “[...] sustentar a Academia Espírita de Ciências na Capital, e gabinetes e círculos filiais onde for conveniente, para observação e estudo de todas as Ciências, especialmente as que tiverem relação direta com a Ciência Espírita.” (CAPÍTULO I..., 1881, p.18).

A permanência na Sociedade exigia de seus membros a apresentação de teses que variavam de complexidade conforme o sócio crescesse na hierarquia do grupo. A Academia possuía cursos regulares e círculos de estudos que funcionavam durante toda a semana, além disso, parece que o grupo era bastante rigoroso quanto a necessidade de seus membros serem *investigadores científicos*. Outra atividade relevante foram as Conferências, realizadas mensalmente na sede da entidade, na Rua da Alfândega.

Foi a Sociedade que, efetivamente, representou o espiritismo na Capital do Império entre os anos de 1880 e 1883. Em novembro de 1880, respondeu aos ataques que a Doutrina Espírita vinha sofrendo na imprensa carioca, mandando publicar matéria na Gazeta de Notícias, O Cruzeiro, Jornal do Comércio e Gazeta da Tarde. No entanto, seu primeiro grande confronto se deu com o Conselho de Estado, que negou o registro da entidade, alegando que se observava por toda “[...] parte que a prática do espiritismo corresponde inexoravelmente à manifestação de graves males quais sejam os casos de suicídio, loucura, de morte proveniente do tratamento errado de doenças e outros.” (PARECER..., 1881, p. 124).

No dia 28 de agosto de 1881 os jornais cariocas noticiaram que a Sociedade Acadêmica seria fechada pela polícia. Em vista disso, a Diretoria da Sociedade visitou o Ministro da Justiça, que garantiu que tudo não passava de boato. No entanto, apesar do desmentido do Ministro, a Sociedade foi, de fato, fechada dois dias depois. Desta vez a Diretoria procurou diretamente o Imperador D. Pedro II, que autorizou a reabertura da instituição.

Neste contexto, a supracitada instituição realizou o 1º Congresso Espírita Brasileiro, em setembro de 1881, logo após a reabertura de suas portas. A finalidade do Congresso era

organizar o movimento espírita brasileiro, por isso, em outubro do mesmo ano criou o Centro da União Espírita do Brasil, primeira entidade que se pretendia ser a representante do movimento espírita no Brasil. Além disso, promoveu também a 1ª Exposição Espírita do Brasil, que contou com a exposição de farto material: trabalhos mediúnicos, correspondência da Sociedade, periódicos, livros nacionais e estrangeiros, retratos de vultos famosos, publicações contrárias ao Espiritismo, etc.

Em 1883, com a criação do Reformador, e em 1884, com a criação da Federação Espírita Brasileira, científicos e religiosos se uniram em uma associação comum, tanto em face do aumento dos ataques que vinham sofrendo pela imprensa, produzida por médicos, políticos, jornalistas e a Igreja, sobretudo, através de seu periódico, O Apóstolo, como em função da união de forças para a divulgação e defesa da doutrina.

Esta união propiciou aos espíritas um período de relativo apaziguamento, permitindo que avançassem na propaganda da doutrina que construíam, reorganizando o movimento, construindo pontes de comunicação com entidades de dentro e de fora do Brasil. Nesse período, entre 1885 e 1886, a FEB produziu diversas conferências, onde elementos conhecidos na sociedade da Corte, pronunciaram-se a favor da doutrina espírita, atraindo grande número de pessoas (MARQUES, 2019b).

Com o advento da República, ao final de 1889, a aparente união se tornou campo de disputas e separações intensas entre os espíritas que entendiam a doutrina como religião e os que a viam como ciência. Adolfo Bezerra de Menezes, que havia assumido a presidência da FEB em 1889, pretendendo unir as diversas alas e construir um espiritismo religioso, pautado nas instruções do Grupo Ismael, viu-se isolado e abandonou o cargo. Logo em seguida, em 1890, o primeiro Código Penal da República, criminalizou o espiritismo em seus artigos 156, 157, 158, por conta das ações de cura desenvolvidas nas entidades. Aliado a isso, o clima de repressão proclamado pela República da Espada, as várias tentativas de rebeliões, o estado de sítio, produziram o arrefecimento do movimento. É nesse período que uma direção conduzida por científicos como o advogado Júlio César Leal e o médico Dr. Antônio Pinheiro Guedes, então senador, tentou aproximar a entidade do pensamento de Cesare Lombroso, Alexander Aksakoff, Augusto Tamburini, Leonardo Bianchi e do campo da Metapsíquica, fazendo com que a doutrina fosse vista mais do que nunca, como uma ciência.

Apesar de tais iniciativas e da frequência cada vez maior de pobres ao Serviço de Assistência aos Necessitados, criado em 1890, a federação esvaziava-se, tinha dificuldade para editar o Reformador e via seus grupos resumidos a poucas pessoas. Por conta desse quadro e pretendendo trazer a direção da entidade um nome que pudesse modificar tal

quadro, Bezerra de Menezes, em agosto de 1895, aceitou assumir novamente a direção do órgão, exigindo, para tanto, poderes discricionários.

Sob essa direção, a FEB passou a agir em diversas frentes, visando construir um espiritismo que fosse essencialmente, religião. Os diversos editais e orientações propagandeados através do Reformador, indicavam a necessidade de uniformização dos trabalhos nos diversos grupos da capital. Além disso, cobrava das entidades que divulgassem suas ações. Com isso, a entidade não só ditava normas como passava a conhecer a realidade das casas. Segundo Marion e Laplantine (2009), “[...] o modelo a ser seguido era constituído pelo Grupo Ismael [e] girava em torno do estudo aprofundado dos textos de Kardec e Roustaing.” (MARION; LAPLANTINE, 2009, p. 155). Além disso, como as orientações eram ditadas por entidades espirituais, Allan Kardec, O Espírito de Verdade, Ismael, as instruções ganhavam legitimidade entre os seguidores.

Nas páginas do Reformador travou-se, pelo menos entre 1895 e 1898, intensa disputa de posições. Enquanto Angeli Torterolli, interdito de escrever no jornal a partir de 1897, defendia a Ciência Espírita, inclusive convocando um Congresso onde os espíritas decidiriam se a doutrina era religião ou ciência, Bezerra de Menezes, em diversos editais proclamava que o espiritismo é religião. Segundo Menezes (1896):

O materialista ou positivista é inimigo franco; o clero católico é inimigo franco, o próprio ocultista, com sua doutrina, que repele a revelação e a comunicação dos espíritos, embora aceite a existência de Deus e a do espírito, é inimigo franco; nenhum deles iludirá o verdadeiro espírita.

Aquele porém, que se diz espírita, mas ensina que espiritismo é ciência, e **somente ciência**, aquele que só procura no espiritismo o maravilhoso, aquele que deixa de parte os fenômenos morais do espiritismo e só se preocupa com os materiais, o que procura interpretar os divinos ensinamentos de um modo especioso, que gera na alma dos crentes dúvidas e perturbações que, finalmente, não toma por única orientação a compreensão, o ensino e a prática do Evangelho; são inimigos ocultos, disfarçados, falsos profetas, que poderão iludir até os mais fervorosos crentes, se antes não estiverem prevenidos. (MENEZES, 1896, p. 1, grifo do autor).

Todas essas ações desenvolvidas a partir da FEB levaram a hegemonia de uma visão religiosa e o significativo arrefecimento dos grupos e instituições que defendiam a doutrina como uma ciência no Rio de Janeiro. A partir de 1898, todas essas entidades praticamente desapareceram, deixando as portas abertas para a religião espírita, dirigida pela FEB, aliada aos milhares de atendimentos de saúde que desenvolveria a partir do início do século XX.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espiritismo, desde a sua chegada ao Rio de Janeiro, na década de 1860, passou por várias mudanças que o transformaram em culto religioso, com diversas aproximações com um catolicismo de vertente popular e com as obras de Roustaing. Além disso, ao englobar-se definitivamente com a homeopatia, abasteceu-se de fundamentos para atrair a massa iletrada, muito distante de quaisquer discussões envolvendo reencarnação ou vida em outros mundos, mas, dependente de curas e caridade.

Isso não significa que os seguidores da doutrina que a viam como ciência tenham desaparecido, como diversos escritores, defensores da religião espírita, tentaram fazer entender. Mais tarde, na década de 1920, muitos dos *científicos* comporiam a Liga Espírita do Brasil, organização que se opunha ao direcionamento da FEB.

## REFERÊNCIAS

CAPÍTULO I da sociedade e seus fins. **Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade**, Rio de Janeiro, ed. 1, jan. 1881, p. 18. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343072&pasta=ano%20188&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CARVALHO, Larissa Camacho; LOUSADA, Vinicius Lima. A Revue Spirite (1858-1869) e as comunidades de leitores das obras de Allan Kardec. *In: ENCONTRO SUL-RIO-GRANDENSE DE PESQUISADORES EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO*, 15., 2009, Caxias do Sul. **Anais** [...]. Caxias do Sul: UNIPAMPA, 2009. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/Texto%20ASPHE%202009.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2022.

CORRÊA, A. D.; SIQUEIRA-BATISTA, R.; QUINTAS, L. E. M. Similia Similibus Curentur: notação histórica da medicina homeopática. **Revista da Associação Médica Brasileira**, São Paulo, v. 43, n. 4, p. 347-351, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ramb/a/GhtnYy3bScPkDzMKn6dh4xF/?lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2022.

CUNNINGHAM, Andrew. Getting the game right: Some plain words on the identity and invention of Science. **Studies in the History and Philosophy of Science**, v. 19, n. 3, p. 365-389, 1988. Available in: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0039368188900052>. Access in: 15 fev. 2022.

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

DARNTON, Robert. **O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do iluminismo na França**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DOYLE, Arthur Conan. **História do espiritismo**. São Paulo: Pensamento, 1992.

DRAPER, John Willian. **History of the conflict between Religion and Science**. New York: D. Apliton, 1874. *E-book*. Available in: <https://www.gutenberg.org/ebooks/1185>. Access in: 21 nov. 2020.

EXTERIOR: correspondente do Jornal do Commercio. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, ed. 164, 14 jun. 1853, p. 5. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568\\_04&pasta=ano%20185&pesq=&pagfis=5422](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_04&pasta=ano%20185&pesq=&pagfis=5422). Acesso em: 27 jun. 2020.

GIL, Marcelo Freitas. A Inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 2, n. 6, p. 187-221, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30314>. Acesso em: 15 fev. 2022.

GOMES, Adriana; CUNHA, André Victor Cavalcante Seal da; PIMENTEL, Marcelo Gulão. **Espiritismo em perspectivas**. Salvador: Sagga, 2019.

HAHNEMANN, Christian Friedrich Samuel. **Organon da arte de curar**. São Paulo: Robe, 2001.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. **Rever**, São Paulo, v. 7, p. 1-33, 2007. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2007/p\\_harrison.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf). Acesso em: 15 fev. 2022.

JAKI, Stanley L. **The savior of science**. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

KARDEC, Allan. **Obras póstumas**. Rio de Janeiro: FEB, 2011.

LACERDA, Danielle Christine Othon. Saberes Ocultos no Brasil Império: a arte da cura pelo magnetismo animal e a busca pela legitimidade. **Revista História e Cultura**, UNESP/SP, v.7, n.2 (2018).

LUZ, Madel Terezinha. **A arte de curar versus a ciência das doenças**: história social da homeopatia no Brasil. São Paulo: Dynamis Editorial, 1996.

MAGNETISMO. **O Cearense**, Ceará, ed. 650, 02 ago. 1853. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709506&pasta=ano%20185&pesq=&pagfis=2602>. Acesso em: 27 abr. 2020.

MARION, Aubrée; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EDUFAL, 2009.

MARQUES, Marcos Moreira. O espiritismo, entre ciência e religião, no Rio de Janeiro do século XIX. In: GOMES, Adriana; CUNHA, André Victor Cavalcante Seal da; PIMENTEL, Marcelo Gulão. **Espiritismo em perspectivas**. Salvador: Sagga, 2019a. p. 95-119.

MARQUES, Marcos Moreira. **A cura do corpo, da cidade e da alma**: medicina, política e espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador: Sagga, 2019b.

MENEZES, Adolpho Bezerra de. Falsos Prophetas. **Reformador**, ano 14, n. 314, 15 mar. 1896. Disponível em:  
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=830127&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=1134>. Acesso em: 14 set. 2020.

NUMBERS, Ronald L. (org.). **Galileo goes to jail and Other myths about Science and religion**. Massachussets: Harvard University Press, 2009a.

NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. Tradução Alexandre Sech Junior e Cristiane Schumann Silva. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-255, 2009b. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/rpc/a/tQvf4sbWNsQDnM7KTzZjxsr/?lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2022.

PARECER do conselho de Estado. **Revista da Sociedade Academica Deus, Christo e Caridade**, Rio de Janeiro, ed. 4, abr. 1881, p. 124. Disponível em:  
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343072&pasta=ano%20188&pesq=&pagfis=37>. Acesso em: 14 set. 2020.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. **O Método de Allan Kardec para a investigação dos Fenômenos Mediúnicos (1857-1869)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Saúde Brasileira) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

PIMENTEL, Marcelo Gulão; ALBERTO, Klauss Chaves; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 4, p. 1113-1131, 2016. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/Qnwh65hqp5WSWhkrL7GWBjB/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2022.

ROUSTAING, Jean Baptiste. **Os quatro evangelhos**. Rio de Janeiro: FEB, 1971. 4 v.

SCHAFFER, Simon. Scientific Discoveries and the End of Natural Philosophy. **Social Studies of Science**, v. 16, n. 3, p. 387-420, 1986. Available in:  
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030631286016003001>. Access in: 09 jul. 2020.

SOARES, Márcio de Sousa. Cirurgiões negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX. **Locus**, Juiz de Fora/MG, vol. 8, n.2 (2002).

VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 92-126, 2003. Disponível em:  
[https://www.academia.edu/4145985/Esp%C3%ADritos\\_clandestinos\\_espiritismo\\_pesquisa\\_ps%C3%ADquica\\_e\\_antropologia\\_da\\_religi%C3%A3o\\_entre\\_1850\\_e\\_1920](https://www.academia.edu/4145985/Esp%C3%ADritos_clandestinos_espiritismo_pesquisa_ps%C3%ADquica_e_antropologia_da_religi%C3%A3o_entre_1850_e_1920). Acesso em: 15 fev. 2022.



WANTUIL, Zeus. **Grandes espíritas do Brasil**. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

WANTUIL, Zeus. **As mesas girantes e o espiritismo**. 5. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2007.

WHITE, Andrew Dickson. **History of the warfare of Science with theology in christendom**. New York: Appleton, 1896. *E-book*. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/505>. Acesso em: 01 mar. 2022.

*Recebido em: 15-11-2021*  
*Aprovado em: 18-08-2022*