PPGH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTORIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO história

MARCOS MOREIRA MARQUES

A CURA DO CÉU. CARIDADE E CURA ESPÍRITA NO RIO DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA.

2021

A cura do céu. Caridade e cura espírita no Rio de Janeiro da Primeira República.

Marcos Moreira Marques

Orientador: Profº Drº Anderson José Machado de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Rio de Janeiro – RJ

2021

Catalogação informatizada pelo(a) autor(a)

MM357 Moreira Marques, Marcos

A cura do céu. Cura e Caridade Espírita no Rio de Janeiro da Primeira República. / Marcos Moreira Marques. -- Rio de Janeiro, 2021.
389

Orientador: Anderson José Machado de Oliveira.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

1. Espiritismo. 2. Medicina. 3. Cura. 4. Caridade. 5. Religião. I. José Machado de Oliveira, Anderson, orient. II. Título.

Marcos Moreira Marques

A Cura do céu. Caridade e cura espírita no Rio de Janeiro da Primeira República.

Banca Examinadora da Tese

_____

Profº Drº Anderson José Machado de Oliveira (Orientador) - UNIRIO

_____

Profº Drº Artur Cesar Isaia - UFSC

_____

Profº Drª Beatriz Teixeira Weber - UFSM

_____

Profº Drª Gisele Sanglard – COC Fiocruz

_____

Profº Drª Adriana Gomes - UNIVERSO

AGRADECIMENTOS:

Agradecer é sempre ato de relembrar, portanto, nos pomos a pensar nos diversos companheiros e companheiras que nos incentivaram desde a concepção do trabalho até a sua conclusão. Nesse caminho, entremeado por aprendizados, dúvidas, percalços e conquistas estiveram sempre presentes os companheiros de pesquisa no campo do espiritismo e temas correlatos como a Professora Doutora Adriana Gomes, que fez parte da banca de qualificação e o Professor Doutor Marcelo Gulão, com os quais dividi apresentações em seminários, textos em coletâneas, simpósios e encontros e com os quais aprendi e continuo aprendendo.

O Professor Doutor Anderson José Machado de Oliveira, meu orientador, merece especiais agradecimentos pela orientação segura e rica, paciente e competente com que muitas vezes me puxou dos meus devaneios e me colocou no rumo correto da pesquisa. Sem sua orientação, que se estende desde a graduação, com certeza não existiria essa e as pesquisas anteriores. Por tudo isso, meu muito obrigado.

Aos companheiros do movimento espírita e das diversas entidades que o compõe devo muitos agradecimentos. Começo lembrando da Ângela Delou, do CEERJ, que tantas vezes nos ajudou a encontrar contatos em diversas casas espíritas do Rio de Janeiro. À Tereza Cristina do Centro Espírita Jacarepaguá, que nos permitiu a pesquisa nos documentos históricos da instituição. Ao Túlio Márcio do Grêmio de Propaganda Espírita Luz e Amor que nos ajudou a compreender a expansão do espiritismo na zona oeste do município do Rio de Janeiro, assim como aos diversos companheiros do 9º CEU que nos facultaram informações sobre as casas espíritas da Baixada Fluminense.

Não posso esquecer das professoras Gisele Sanglard e Adriana Gomes, que compuseram a banca de qualificação e, de forma extremamente competente e dedicada, deram novas orientações na composição do trabalho, sugerindo fontes, apontando falhas e indicando caminhos. Às duas, meu muito obrigado.

De todos os agradecimentos não posso nunca esquecer da família, dos filhos Tiago e Mateus, companheiros de todas as horas, e minha companheira de tantas vidas, Rosângela Marques, para vocês, meu eterno agradecimento.

RESUMO

O espiritismo começou a ser estudado e praticado no Rio de Janeiro a partir da década de 1860 por um pequeno grupo de intelectuais franceses que residiam na Corte. Até o final da Primeira República, espalhou-se por todos as cidades do país, constituindo grupos, entidades, federações e associações. Nesse percurso, sofreu ataques da Igreja, foi criminalizado em suas práticas de cura e viu diversos de seus seguidores processados e presos. Isso não impediu que se aproximasse de vasta parcela da população, tanto ávidas por respostas aos seus problemas de saúde, fome, loucura e misérias, quanto em busca de respostas para questionamentos que a milênios são propostos: De onde viemos, quem somos, para onde vamos. Esta pesquisa procurou entender como as práticas de cura e caridade influenciaram decisivamente na expansão do espiritismo no Rio de Janeiro até o final da Primeira República e como o uso dessas ações transformou uma doutrina que se apresentava como ciência, em uma prática religiosa que se expandiu, se fragmentou e ocupou lugar privilegiado em diversas esferas da sociedade.

Palavras-chave: ESPIRITISMO – CIÊNCIA – RELIGIÃO – CURA – CARIDADE.

ABSTRACT

Spiritism began to be studied and practiced in Rio de Janeiro in the 1860s by a small group of French intellectuals who resided at the Court. By the end of the First Republic, it spread to all cities in the country, forming groups, entities, federations and associations. Along the way, he suffered attacks from the Church, was criminalized in his healing practices and saw several of his followers prosecuted and imprisoned. This did not prevent them from approaching a large part of the population, both eager for answers to their health problems, hunger, madness and miseries, and in search of answers to questions that have been proposed for millennia: Where did we come from, who are we, where we will. This research sought to understand how the practices of healing and charity decisively influenced the expansion of spiritism in Rio de Janeiro until the end of the First Republic and how the use of these actions transformed a doctrine that presented itself as science in a religious practice that expanded, if fragmented and occupied a privileged place in different spheres of society.

Keywords: SPIRITISM - SCIENCE - RELIGION - HEALING - CHARITY.

SIGLAS

CAPs – Caixas de Aposentadoria e Pensão

CDV – Centro Dom Vital

CNAPP – Congresso Nacional de Assistência Pública e Privada

DGSP – Diretoria Geral de Saúde Pública

DNSP – Departamento Nacional de Saúde Pública

FEB – Federação Espírita Brasileira.

FEERJ – Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro

FMRJ – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro

HNA – Hospício Nacional de Alienados

HPII – Hospício Dom Pedro II

ICAB – Igreja Católica Apostólica Brasileira

IPAI – Instituto de Proteção e Assistência à Infância

LFCA – Liga Fluminense contra o Analfabetismo

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PO – Pavilhão de Observação

PRF – Partido Republicano Fluminense

TABELAS

TABELA 1: COMPARATIVO ENTRE MORTES NÃO EPIDÊMICAS E TOTAL DE ÓBITOS NO RIO DE JANEIRO ENTRE OS ANOS DE 1890 E 1903. 79
TABELA 2: ÓBITOS NO RIO DE JANEIRO - ZONA URBANA - 1890-1900. 80
TABELA 3: MORTOS POR VARÍOLA (ZONA URBANA) 1870-1884. 85
TABELA 4: COMPARATIVO ENTRE MORTES NÃO EPIDÊMICAS E TOTAL DE ÓBITOS NO RIO DE JANEIRO ENTRE OS ANOS DE 1890 E 1903. 133
TABELA 5: ÓBITOS, POR MOLÉSTIAS, ENTRE OS ANOS DE 1908 E 1912, NO DISTRITO FEDERAL. 134
TABELA 6: RECEITAS E PRESCRIÇÕES FEB ENTRE 1905 E 1913. 157
TABELA 7: MÉDIUNS RECEITISTAS ATUANTES NA FEB ENTRE 1902 E 1913. 158
TABELA 8: VALORES DISTRIBUÍDOS PELO SERVIÇO DE ASSISTÊNCIA AOS NECESSITADOS ENTRE 1905 E 1913. ..161
TABELA 9: VARIAÇÃO DOS PREÇOS DO ARROZ, FEIJÃO, CARNE SECA, TOUCINHO, BANHA, BATATA E FUBÁ DE MILHO ENTRE OS ANOS DE 1900 E 1913 NO RIO DE JANEIRO. 162
TABELA 10: CASAS ESPÍRITAS INAUGURADAS E PERIÓDICOS LANÇADOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO ENTRE 1900 E 1913. 165
TABELA 11: CASAS ESPÍRITAS E PERIÓDICOS INAUGURADOS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO EM CIDADES DIFERENTES QUE A CAPITAL ENTRE 1900 E 1913. 166
TABELA 12: PAIS E MÃES DE SANTO CITADOS POR JOÃO DO RIO NA OBRA "AS RELIGIÕES NO RIO". 181
TABELA 13: CITAÇÕES DOS TERMOS FEITIÇO, FEITIÇARIA, CURANDEIRO, ESPIRITISMO, MÉDIUM, CANDOMBLÉ EM JORNAIS DO RIO DE JANEIRO ENTRE 1900 E 1919. 184
TABELA 14: COMPOSIÇÃO DOS SÓCIOS DAS ASSOCIAÇÕES MUTUALISTAS DO RIO DE JANEIRO EM 1912. 202
TABELA 15: O ASSOCIATIVISMO NO RIO DE JANEIRO POR MODALIDADE (1912-1920). 203
TABELA 16: ANOS DAS GREVES POR RECONHECIMENTO SINDICAL NAS DIVERSAS CATEGORIAS. 208
TABELA 17: CITAÇÕES AOS TERMOS CANDOMBLÉ E MACUMBA NOS PERIÓDICOS DO RIO DE JANEIRO ENTRE 1900 E 1939. 237
TABELA 18: CLASSIFICAÇÃO DOS MUNDOS ESPIRITUAIS 251
TABELA 19: QUANTIDADE DE CONGREGAÇÕES QUE CHEGARAM 261
TABELA 20: CONGREGAÇÕES QUE MIGRARAM PARA O RIO DE JANEIRO 261
TABELA 21: NÚMERO DE INTERNOS CONTRIBUINTES E INTERNOS GRATUITOS NOS HOSPITAIS DA SANTA CASA DO RIO DE JANEIRO – 1913/1920. 268
TABELA 22: ESTATÍSTICAS DO GABINETE DENTÁRIO DA FEB ENTRE 1914 E 1924. 275
TABELA 23: QUANTIDADE DE TRABALHOS INSCRITOS NAS SEÇÕES. 295
TABELA 24: HOSPITAIS EXISTENTES NO RIO DE JANEIRO NO SÉCULO XIX. 297
TABELA 25: PACIENTES INTERNADOS POR ESPIRITOPATIA NO HNA. 315
TABELA 26 INSTITUIÇÕES ASSISTENCIAIS ESPÍRITAS ENTRE 1903 E 1945. 329
TABELA 27: NOTÍCIAS A RESPEITO DO ABRIGO THEREZA DE JESUS NOS JORNAIS DO RIO DE JANEIRO ENTRE AS DÉCADAS DE 1920 E 1930. 331
TABELA 28: ENTIDADES DE ASSISTÊNCIA À INFÂNCIA E À VELHICE NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO ENTRE AGOSTO E SETEMBRO DE 1929. 335
TABELA 29: MOVIMENTO DE ATENDIMENTOS, RECEITAS, ASSISTÊNCIA E GABINETE DENTÁRIO DA FEB ENTRE 1921 E 1930. 354

Sumário

Sumário.....9
Introdução:.....11
Capítulo I – A Doutrina Espírita na Corte do Rio de Janeiro. 14
1.1 A Ciência Espírita: da França a sua chegada no Brasil.....14
1.2 Mesmerismo, Homeopatia e Espiritismo no Rio de Janeiro Imperial.....29
1.3 A cura espírita no mercado terapêutico da Corte Imperial. 42
1.4 Igreja, assistência médica, caridade e espiritismo no Rio de Janeiro Imperial. 54
1.5 Medicina e Espiritismo: de loucura vesânica à obsessão dos espíritos.....65
Capítulo II: Caridade, Assistência e Espiritismo no início da República. 74
2.1 O Rio de Janeiro, suas doenças e sua pobreza no alvorecer da República. 74
2.2 O código penal de 1890 e a criminalização do espiritismo.....89
2.3 O serviço de Assistência aos Necessitados: caridade espírita na Primeira República. 99
2.4 Novas estratégias de cura e assistência no final do século XIX. 108
2.5 Um novo século e o ocaso do Espiritismo científico.....117
Capítulo III: O Espiritismo no Rio de Janeiro da primeira década do século XX.....129
3.1 Entre Oswaldos e Pereiras: O Rio de Janeiro na primeira década do século XX. ...129
3.2 Assistência médica e assistência aos necessitados: a dupla face da prática espírita na FEB. 145
3.3 Casa espírita, casa de cura e caridade. 163
3.4 Mãe de santo e médium curador: as religiões mediúnicas nos morros e no asfalto. 179
3.5 Nem só de FEB vive o espiritismo: as separações do movimento espírita do Rio de Janeiro na Primeira República. 193
Capítulo IV – Os espiritismos que curam e atendem na segunda década do século XX. 198
4.1 Religiões, Associações, Estado e Filantropia – Assistência e Sociedade no Rio de Janeiro da Primeira República. 198
4.2 A Umbanda Branca no Rio de Janeiro, suas curas e suas assistências.....213
4.3 Macumba, Candomblé e outros espíritos que curam.....230
4.4 Luiz de Mattos, o Racionalismo Cristão e a loucura espírita.....242
4.5 Entre o milagre dos santos e a medicalização da assistência: Católicos em mudança. 256

4.6 A caridade Espírita e as disputas pelo direcionamento de suas ações. 271
Capítulo V – Estado, filantropia e caridade espírita no final da Primeira República. .. 286
5.1 Estado, Filantropia e Caridade: diálogos, aproximações e afastamentos. 287
5.2 Loucura, Medicina, Espiritismo e Progresso na Capital da República. 300
5.3 Espiritismo e Assistência no Rio de Janeiro: Infância e Velhice sobre o abrigo da Caridade. 316
5.4 Estado liberal e Assistência no Rio de Janeiro da Primeira República. A falência de um modelo? 338
5.5 Entre divisões e assistencialismos – o espiritismo no fim da Primeira República. ... 347
Conclusão: 363
Fontes 368
Jornais 368
Fontes: 369
Referências Bibliográficas 370

Introdução:

O Espiritismo é uma doutrina que surgiu na França a partir dos escritos do pedagogo leonês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais tarde, autointitulado Allan Kardec, no começo da segunda metade do século XIX. Apregoada pelos seus seguidores como doutrina filosófica, científica e moral, ganhou no Brasil, a partir da década de 1860, novas feições que acentuaram seu caráter religioso, tornando-se em pouco mais de cento e cinquenta anos, religião seguida por quase quatro milhões de brasileiros, segundo o censo de 2010.

Nessa trajetória, o Espiritismo aproximou-se de posicionamentos e práticas que propunham como ações obrigatórias a todos os seus seguidores, o exercício da caridade, o estudo da doutrina e a comunicação com os espíritos, além de "uma consoladora utopia segundo a qual, a humanidade progride inexoravelmente rumo à perfeição."[1]

Parte importante dessa trajetória ocorreu no Rio de Janeiro, entre a segunda metade do século XIX e o final da Primeira República. Antes capital do Império, o Rio de Janeiro tornou-se capital da República que se iniciava, passando por diversas modificações de cunho geográfico, social, político e econômico. As casas e entidades espíritas foram afetadas nesse processo, tornando-se, sobretudo a partir do início do século XX, lugar de consolo e ajuda para os mais diversos males, da fome ao abrigo, da cura de doenças ao tratamento de obsediados, passando pelo acolhimento de menores abandonados e idosos esquecidos por uma sociedade que se tornava cada vez mais desigual, faminta e desagregada, em face do desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Este trabalho procura examinar a trajetória do movimento espírita no Rio de Janeiro ao longo da Primeira República, priorizando sua aproximação com as práticas de cura e de caridade desenvolvidas pelos seguidores, grupos e entidades espíritas da capital. Tomamos como hipótese que essa aproximação se tornou elemento fundamental na divulgação da doutrina, na atração de seguidores e na expansão do movimento, permitindo que, antes uma doutrina circunscrita a um pequeno grupo de intelectuais, pudesse popularizar-se em função do atendimento a necessidades básicas dos mais pobres, a doença, a fome, o consolo.

Por outro lado, ainda que tais ações tenham levado milhares de pessoas a procurarem atendimento nas entidades espíritas, esta prática não foi efetiva no sentido de converter esses necessitados em seguidores do espiritismo. Ainda assim, o exercício da caridade desenvolvido nas casas espíritas tornou-se elemento fundamental na identidade desses

[1]DAMAZIO, Sylvia F. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 150.

seguidores, assumindo o papel não só de prática identificadora e política, como também de elemento fundamental no mercado da salvação, item essencial às diversas religiões cristãs que se espalharam pelo Brasil após a proclamação da República.

No primeiro capítulo, examinamos o Espiritismo como ciência, suas ligações com a religião, suas relações com a homeopatia e o mercado terapêutico existente na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX até a proclamação da República. Num ambiente em que a medicina procurava se afirmar como única e legítima prática de cura, o espiritismo, já a partir da década de 1870, inaugurou diversos grupos na capital, onde, além de estudarem a doutrina munidos de material traduzido para o português por seguidores dessas casas, desenvolviam curas auxiliadas pela homeopatia e pelo concurso de espíritos. Isso não significou que esta trajetória tenha ocorrido de forma linear ou unificada. Desde esse período, iniciaram-se as separações, disputas e embates entre seguidores que enxergavam a doutrina como filosofia, ciência ou religião.

O segundo capítulo foi dedicado ao período entre 1890, com a proclamação da República, e a promulgação do primeiro Código Penal do novo sistema político-administrativo do Brasil, e o ano de 1900, com o falecimento de Adolfo Bezerra de Menezes, então presidente da Federação Espírita Brasileira. Nossa preocupação foi examinar o desenvolvimento do Espiritismo no Rio de Janeiro em sintonia com a situação sanitária da cidade, as diversas epidemias e doenças que afetavam a população, a pobreza e as condições de vida, sobretudo, da parcela mais necessitada dos habitantes, assim como as ações e iniciativas voltadas para solução dessas questões. Em particular, tentamos examinar como a ausência do Estado e a presença de todo um aparato de assistência ligado à Igreja Católica mesclaram-se a crescentes iniciativas de cunho filantrópico. Além disso, não deixamos de analisar como as ações de criminalização da doutrina espírita, os embates entre grupos que enxergavam a doutrina como religião ou como ciência e as crescentes iniciativas da medicina contra as práticas de cura realizadas nas casas espíritas afetaram o desenvolvimento do espiritismo no período.

No terceiro capítulo nos concentramos no período entre 1902 e o ano de 1913, quando a direção da FEB passou por um processo de reformulação que colocou na direção da entidade um grupo com franca orientação religiosa. Procuramos avaliar o impacto das reformas empreendidas na cidade, as campanhas de saúde pública, o Código Sanitário de 1904 e a repressão aos cultos mediúnicos com suas diversas práticas de cura. O aprisionamento de pais e mães de santo, assim como a forte ligação da população a esses cultos, além da repressão às casas espíritas figura como um dos elementos de análise do capítulo. Por fim, fazemos um

levantamento das casas espíritas existentes no Rio de Janeiro ao longo da década de 1900 e como as ações de cura e caridade influenciaram no surgimento e atuação dessas casas.

O quarto capítulo analisa a fragmentação do espiritismo no Rio de Janeiro, por meio do surgimento de uma nova religião, o Racionalismo Cristão, e uma vertente religiosa, a Umbanda Branca. Cultos com forte ligação com a doutrina espírita, surgem a partir da percepção de seus criadores em relação a fragilidades do espiritismo kardecista, o afastamento de suas bases científicas, no caso dos racionalistas, e a interdição de espíritos de negros e índios, no caso da umbanda branca. Além disso, analisamos, sem compararmos, as práticas de cura do candomblé, as redes de solidariedade e ligações estabelecidas entre seus membros, e a repressão a que foram submetidas as religiões mediúnicas na cidade. Se houve fragmentação externa, também são analisadas as internas, representadas pela constituição da Liga Espírita do Brasil. Faz parte deste capítulo também, a análise do papel e das modificações empreendidas pelo catolicismo em suas entidades de assistência, sobretudo, a rede da Santa Casa da Misericórdia. As discussões levadas a cabo por médicos e entidades médicas, jurídicas e políticas quanto à assistência da população, o papel da filantropia e da caridade nesse contexto compõem mais um dos temas levantados no capítulo.

O quinto e último capítulo discute a questão da loucura, sua percepção e seus tratamentos no Rio de Janeiro da Primeira República. As ações médicas, a constituição dos hospícios e colônias, assim como a forma como a medicina incluiu o espiritismo como uma doença mental, a reclusão de médiuns e seguidores da doutrina e a forma como os espíritas reagiram. Analisa também o início das ações espíritas em relação a assistência à infância e à velhice. O surgimento dos orfanatos e asilos espíritas e a relevância desses estabelecimentos no abrigo de crianças e idosos abandonados. A terceira vertente de análise do capítulo gira em torno dos papéis da filantropia e do Estado na assistência à população. Concluímos o capítulo analisando o papel da caridade nas ações espíritas, sustentando que essas ações se constituem em um dos elementos centrais do ethos espírita, representado, na Primeira República, pelas ações de cura e caridade desenvolvidas nos grupos e entidades espíritas da capital.

Capítulo I – A Doutrina Espírita na Corte do Rio de Janeiro.

1.1 A Ciência Espírita: da França a sua chegada ao Brasil.

Uma generalização comum, compartilhada e repetida por dezenas de anos, é a de que "a religião institucionalizada sempre se opôs ao progresso científico".[2] Mais que uma certeza, aceita e compartilhada desde tempos imemoriais, tal concepção foi fruto de construções realizadas justamente no período em que a ciência procurava distanciar-se dos ditames religiosos. Trabalhos como o de John William Draper, *A História do Conflito entre a Religião e a Ciência* (The History of the conflict between Religion and Science), publicado em meados da década de 1870, e de Andrew Dickson White, *História da Guerra da Ciência com a Teologia na Cristandade* (History of the Warfare of Science with Theology in Christendom), lançado em Nova York no final da década de 1860, "os dois livros mais lidos sobre a história da Ciência e o Cristianismo"[3], defenderam a sedutora generalização do "conflito" e da "guerra" entre Ciência e Religião, sendo a primeira, em busca da verdade, e a segunda, fruto de teólogos de visão limitada.

Uma historiografia mais recente[4], 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.[5] "A escola médica papal, San Viansa, atualmente na Universidade de Roma, foi, durante séculos, no início do período moderno, a pioneira em estudos de anatomia e fisiologia."[6] Na história da revolução científica, nenhum cientista perdeu sua vida por causa de suas concepções científicas. Giordano Bruno foi condenado por conta de suas concepções heréticas relativas à divindade de Jesus Cristo e

---

[2] NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. São Paulo, USP, Rev Psiq. Clín. 2009;36(6):246-51, p. 250.

[3] Ibidem.

[4] NUMBERS, Ronald L. (org.). Galileo goes to jail and other myths about science and religion. Cambridge/Massachussets: Harvard University Press; 2009(a). HARRISON, Peter (Org). Ciência e Religião. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

[5] Para uma listagem robusta e detalhada de clérigos e devotos católicos que desenvolveram pesquisas, mais ou menos relevantes, no campo da ciência ver: JAKI, Stanley L. The savior of science. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

[6] NUMBERS, 2009, op. cit., p. 251.

Galileu Galilei nunca foi torturado, ou processado pelas suas ideias científicas, mas, por propor uma revisão dos escritos bíblicos.

Além disso, é preciso considerar que religião e ciência são termos relativamente recentes. O primeiro, do século XVII, o segundo, do século XIX.[7] 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."[8] 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."[9] 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[10], que o século XIX testemunhou o fim da filosofia natural e a invenção da ciência moderna, ou Cunningham[11], 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

---

[7] HARRISON, Peter. "Ciência" e "Religião": Construindo os Limites. Revista de Estudos da Religião. Mar., 2007, p1-33. Disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf, p.2. Visto em 14/08/2018.
[8] Ibidem, p.4.
[9] Ibidem, p.5.
[10] SCHAFFER, Simon. 1986 "Scientific Discoveries and the End of Natural Philosophy," Social Studies of Science, 16: 387-420, p. 413, apud, HARRISON, 2007, op. cit., p.7.
[11] CUNNINGHAM, Andrew. 1988 "Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science", in Studies in the History and Philosophy of Science 19: 365- 89, p. 385, apud, HARRISON, 2007, op. cit., p.7.

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.

Emmanuel Swedenborg (1688-1772), foi professor de Teologia da Universidade de Upsala e deixou diversas obras nas áreas de economia, astronomia e economia, 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 espiritual paralelo à Terra e da possibilidade da comunicação entre vivos e 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"[12], constituindo-se, ainda, uma teoria política camuflada, bastante semelhante àquela desenvolvida por Rousseau.[13]

Franz Anton Mesmer (1734-1815) era médico, formado pela Universidade de Viena, gozando de relativo conceito 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.

> 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,

[12] DARNTON, Robert. O lado oculto da Revolução: Mesmer e o final do iluminismo na França. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 43.

[13] Para uma apreciação do mesmerismo como teoria política, ver DARNTON, op. cit., sobretudo, o capítulo 4.

> 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.[14]

Sua concepção, totalmente sintonizada com os franceses cultos da época, impressionados com a gravidade de Newton, a eletricidade de Benjamim Franklin, "os gases dos aeróstatos de Charlière e Montgolfière, que assombraram a Europa ao elevar o homem ao ar pela primeira vez em 1783"[15], demonstrava que o mundo estava imerso em fluidos, e o de Mesmer, seria tão plausível quanto os demais, pelo menos para uma parcela da população que via, de um lado, a explicação para determinados fenômenos, e de outro, 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 mesmeristas, quanto o humilharam e passaram a persegui-lo como charlatão e impostor. Os diversos convites de Mesmer para que as curas que realizava fossem analisadas pela Academia foram rejeitadas. "Seu sistema ameaçava um corpo profissional, que se uniu a outros interesses adquiridos para eliminar essa ameaça, sem levar em consideração o custo em sofrimento humano."[16]

Um dos seguidores do mesmerismo, o Marquês de Puységur, deu uma nova interpretação ao magnetismo animal. Ele percebeu que 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."[17] Para os psicofluidistas, as manifestações psíquicas demonstravam a ação da mente fora do corpo, sendo

---

[14] Ibidem, p.14.
[15] Ibidem, p.18.
[16] Ibidem, p. 78.
[17] 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-Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez.2016, p.1116.

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.”[18]

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.”[19] Tal abordagem, porém, teve pouca adesão na tradição mesmeristas, 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.”[20] Para eles, durante a magnetização algumas faculdades intelectuais eram superexcitadas, 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.”[21]

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.”[22] 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.

Essas ações, por outro lado, não impediram que magnetizadores, médicos, ou não, continuassem a se utilizar do magnetismo animal como técnica terapêutica, dentro e fora da

[18] Ibidem.
[19] Ibidem, p. 1117.
[20] Ibidem.
[21] Ibidem, p.1118.
[22] Ibidem.

França. A magnetização alastrou-se pelo mundo, sendo usada, sobretudo, como prática de cura, tanto de males físicos quanto psicológicos, inclusive no Brasil, por todo o século XIX.

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)."[23]

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 medicamentos, 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."[24] Paracelso fundiu a medicina com as forças astrais, rejeitando a ciência clássica.

> 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.[25]

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 empregados. Em 1796, publicou *Ensaio sobre um novo princípio para averiguar os poderes curativos das substancias medicinais*, onde fazia um apanhado de suas experiências. "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."[26]

Em 1810 publicou o que seria considerado a bíblia da homeopatia, o *Organon da Arte de Curar*, e, em 1811, o primeiro volume da *Matéria Médica Pura*, seguida de outros cinco

[23] CORRÊA, A.D., SIQUEIRA-BATISTA, R., QUINTAS, L.E.M. Similia Similibus Curentur: notação histórica da medicina homeopática. Rev Ass Med Brasil 1997; 43(4): 347-51, p. 347.
[24] Ibidem, p. 348.
[25] Ibidem.
[26] Ibidem, p. 349.

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 práticas médicas na Europa ao longo de quase todo o século XIX, perdendo força, assim como os conceitos de energia vital e 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.

Essas concepções, em diálogo e disputas 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, Hypolite Leon Denizar 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.[27]

A participação americana nesse contexto aparece inicialmente nos fenômenos que teriam originado a doutrina espírita. Seus escritores costumam colocar os episódios acontecidos em 1847 com as irmãs Fox na região de Hydesville[28], New York, como os precursores de todo um conjunto de fenômenos de comunicação com a espiritualidade que se alastraram dali para a Europa. Aliás, a nação americana era descrita por jornais europeus como o local onde "o misticismo exaltado criava todos os dias novas religiões"[29], fruto do que se chamava, então, de "O Grande Despertar", um movimento com forte fundamentação evangélica que pregava a

[27] O espiritismo que se desenvolveu nos Estados Unidos e na Inglaterra guardou diversas aproximações com a codificação kardequiana, negando, no entanto, a doutrina da reencarnação. Para uma visão mais detalhada da construção e desenvolvimento do espiritismo na Inglaterra ver DOYLE, Arthur Conan. História do Espiritismo. São Paulo: Editora Pensamento, 1992. No prefácio, escrito por José Herculano Pires, há uma discussão sobre a negação da reencarnação no espiritismo anglo-saxão, assim como suas divergências com o espiritismo latino.

[28] Em 1847, na pequena comunidade de Hydesville, em New York, Estados Unidos, a família Fox, composta de pai, mãe e duas filhas, Margaret e Katie, de quinze e doze anos, após mudarem-se para a pequena casa, começaram a ouvir barulhos insólitos, estalar de móveis, deslocamento de objetos. A mãe e as filhas estabeleceram então um sistema de contato com os "barulhos" através de pancadas que serviam de respostas a perguntas que eram feitas ao espírito, que se identificava como Georges Ryan, um caixeiro-viajante, assassinado e enterrado no porão da casa, sendo seu esqueleto posteriormente encontrado. O caso espalhou-se rapidamente e, em torno delas, começaram a se organizar reuniões de "consultas" aos espíritos de indivíduos já mortos. Apesar da família ter sido excluída da Igreja Episcopal, um grande número de religiosos protestantes, inclusive pastores, interessaram-se pelo caso e adotaram uma posição favorável ao fenômeno. Ver 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, p. 27 à 30.

[29] WANTUIL, Zeus. As mesas girantes e o espiritismo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007, p.11.

salvação das pessoas através de uma postura renovada e o reavivamento da fé, além de diversas reivindicações sociais[30].

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. A maior parte das notícias ironizava as iniciativas, outras denunciavam a charlatanice e a ignorância dos que praticavam ou procuravam a atividade, no entanto, algumas delas, através de detalhadas descrições, procuravam confirmar o sucesso na obtenção de respostas a questionamentos por eles formulados às mesas falantes.

Em um desses grupos, tendo à frente uma médium permanente, Madame Japhet, utilizando-se da tiptologia[31], psicografia[32] 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 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"[33], 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.[34]

---

[30] Charles Finney, por exemplo, que em 1832 fundou o *Broadway Tabernacle*, em Nova York, recusava-se a dar a comunhão a traficantes de escravos e permitia em seus cultos a manifestação das mulheres. Já Joseph Smith Jr., recebeu suas visões de uma nova Igreja em 1820 no oeste de Nova York, região conhecida como Palmyra, a partir das quais fundou a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Anos mais tarde, quando foi perseguido por diversos outros grupos religiosos retornou para Nova York. Willina Miller, por sua vez, precursor do movimento conhecido como Millerismo, ou Adventista, iniciou suas pregações na região de Low Hampton, também em Nova York, onde previu o retorno de Cristo entre a primavera de 1843 e a primavera de 1844. Embora a vinda não tenha ocorrido, suas ideias deram origem a formação da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

[31] KARDEC, Allan. O livro dos médiuns. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011, p. 193 a 199. Tiptologia é a comunicação obtida com os espíritos através de pancadas que obedecem a determinado código.

[32] KARDEC, Allan. O livro dos médiuns. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011, p. 200 a 204, 206 a 210). Psicografia é o processo de comunicação em que o espírito se utiliza do braço do médium para escrever. É diferente da pneumatografia, onde o espírito escreve diretamente sem interferência humana.

[33] KARDEC, Allan. Obras Póstumas. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011ª, p.326.

[34] Ibidem, p.327.

Nas suas pesquisas, Kardec, inicialmente, chegou 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, entre os anos de 1855 e 1857, tendo como médiuns as irmãs Caroline e Julie Boudin, com 16 e 14 anos, respectivamente, Celine Japhet, com 18 anos, e a senhorita Ermmance Defaux, com 14 anos, além de outros dez médiuns[35], que Allan Kardec elaborou a primeira obra da codificação espírita, *O Livro dos Espíritos*, publicado em maio de 1857. Todo escrito na forma de perguntas e respostas, a sua primeira edição contava com 501 perguntas, sendo ampliada em 18 de março de 1860, na segunda edição, para 1019 questionamentos aos espíritos.

No ano seguinte, 1858, Kardec começou a publicação da *Revista Espírita, Jornal de Estudos Psicológicos*. 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 inaugurava, 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."[36]

Em 1859, Kardec publicou *O que é o Espiritismo?* Neste volume, dividido em três partes, ficavam evidentes duas questões importantes: a primeira era o conjunto de opositores despertados após a publicação de *O Livro dos Espíritos*, contraditores esses que Kardec categorizou em três segmentos: o crítico, o cético e o padre. A segunda eram vários esclarecimentos que precisavam ser mais bem explicados ou mesmo que estiveram ausentes na

[35] Ibidem, p. 330.
[36] CARVALHO, Larissa Camacho; LOUSADA, Vinicius Lima. A Revue Spirite (1858-1869) e as comunidades de leitores das obras de Allan Kardec. Disponível em http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/Texto%20ASPHE%202009.pdf. Consultada em 04/08/2017.

primeira edição da primeira obra kardequiana. Nesse grupo vamos encontrar explicações de Kardec sobre um ponto que, já no final do século XIX, constitui-se cada vez mais como aspecto fundamental para se classificar um conjunto de conhecimentos como ciência: a reprodução do caminho, a repetição da prática, procedimento que mais tarde ficaria conhecido como "avaliação pelos pares".

Em 1860, Kardec iniciou um ciclo de viagens pelo interior da França e Bélgica. Seu objetivo era verificar o andamento do espiritismo, a fundação de grupos, a disseminação das ideias, assim como, discutir dúvidas e ouvir sugestões. A primeira delas ficou restrita à cidade de Lyon, mesma cidade que visitou no ano seguinte. Em 1862 a viagem foi mais longa, perfazendo um total de 693 léguas[37], vinte cidades visitadas e participação em cinquenta reuniões. Nesses encontros, sobretudo em Lyon e Bordeaux, Kardec falou do avanço do espiritismo, da prática dos médiuns, no rápido desaparecimento dos médiuns de efeitos físicos e sua substituição por médiuns de comunicações inteligentes e sugeriu um modelo de regimento para o uso de grupos e pequenas sociedades espíritas. Ainda no mesmo ano ele redigiu e distribuiu um folheto intitulado "*O Espiritismo em sua expressão mais simples*", uma versão resumida dos conteúdos até então publicados e que vendia a preços reduzidos para grupos e associações. "(...) A pequena brochura foi difundida em profusão. Muitos devem a esse excelente trabalho o fato de terem compreendido o objetivo e o alcance do espiritismo."[38] Talvez pelo sucesso alcançado, mistura de baixo custo, "essa brochura que deveria ser vendida por 25 cêntimos será oferecida por dois sous (10 cêntimos)"[39], e "pela clareza e simplicidade do estilo [colocando-a] ao alcance de todas as mentes"[40], a iniciativa de produzir livretos a baixo custo foi repetida várias vezes com a produção de o "*Resumo da Lei dos Fenômenos Espíritas*", "*Caráter da Revelação Espírita*" e "*Catálogo Racional das Obras para se Fundar uma Biblioteca Espírita*", entre outros.

Dando continuidade à estruturação da Doutrina, ainda em 1861, Kardec publicou a obra com maior caracterização cientificista de toda a codificação: *O Livro dos Médiuns*. Aprofundando sobremaneira os temas discutidos em *O Livro dos Espíritos*, relativos à existência e à comunicabilidade com os espíritos, Kardec concebeu uma obra onde, a partir da relação entre as ocorrências (efeitos) e suas causas, pudesse descobrir as leis que regessem o mundo dos espíritos, o que, em essência, era o que faziam as ciências.

---

[37] Cerca de 3.300 quilômetros.
[38] SAUSSE, Henri. Biografia de Allan Kardec. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2015, p.76.
[39] Revue Spirite, 1863, p.70.
[40] SAUSSE, op. cit., p.75.

Três anos depois, em abril de 1864, publicou "*Imitação do Evangelho segundo o Espiritismo*", obra que, a partir de 1866, depois de sofrer várias modificações, com acréscimos e exclusões, passou a se chamar "*O Evangelho segundo o Espiritismo: com explicações das máximas morais do Cristo em concordância com o Espiritismo e suas aplicações às diversas circunstâncias da vida*". Nesta obra, de caráter profundamente religioso, Kardec mesclou passagens do evangelho, comunicações dos espíritos e seus próprios comentários, reinterpretando parábolas e mensagens à luz da doutrina e terminando com uma vasta coleção de preces espíritas. Um dos trechos mais curiosos da obra está justamente em sua introdução, onde Kardec selecionou alguns ensinamentos de Sócrates e Platão, apresentando-os como precursores da ideia cristã e do espiritismo.

No ano seguinte, foi a vez de "*O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina segundo o Espiritismo: exame comparado das doutrinas sobre a passagem da vida corporal à vida espiritual, sobre as penalidades e recompensas futuras, sobre os anjos e demônios, sobre as penas, etc., seguido de numerosos exemplos acerca da situação real da alma durante e depois da morte*". A obra é dividida em duas partes. Na primeira, Kardec refutou as noções católicas de céu, inferno e purgatório, além de discutir a existência de penas eternas, comparando essas concepções com aquelas que eram professadas por culturas anteriores ao cristianismo, como os gregos e romanos. Para isso, valendo-se de Virgílio e Homero, ou utilizando-se de Fénelon, e sua obra Telêmaco, Kardec fez um esboço do que seria o inferno pagão comparando-o com a concepção de inferno construída pela Igreja. Na segunda parte, são apresentados depoimentos de espíritos a respeito da situação em que estavam suas almas desencarnadas. Estes foram separados em: espíritos felizes, espíritos em condições medianas, espíritos sofredores, suicidas, criminosos arrependidos, espíritos endurecidos e em expiações terrestres.

A última obra publicada por Kardec, em 1868, foi "*A Gênese, os milagres e as predições segundo o espiritismo*". Na obra, vê-se a evidente tentativa de Kardec em aproximar a Gênese bíblica, que ele, assim como o pensamento comum de sua época, atribuía à Moisés, da Gênese científica, declarando que aquela, entre todas as gênesis antigas, era a que mais se aproximava desta. Além disso, argumentava que não haveria revelação que se pudesse sobrepor à autoridade dos fatos, subordinando os pressupostos religiosos ao pensamento científico, e declarando que, "somente as religiões estacionárias podem temer as descobertas da Ciência, as quais funestas só o são às que se deixam distanciar pelas ideias progressistas, imobilizando-se no absolutismo de suas crenças."[41]

[41] KARDEC, Allan. A Gênese. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992, p.90.

É nesta obra também que vislumbramos a tentativa mais ambiciosa do autor em aproximar ciência e religião, não da ciência espírita, mas, das Ciências Naturais, da Física, da Química, da Astronomia, conhecimentos que utilizou para explicar a gênese, ou seja, a formação dos mundos e todos os seus elementos; os milagres, dos quais procurou retirar o aspecto extraordinário, contrário às leis da natureza; assim como as predições, onde defendeu que não haveria um "fim do mundo", mas a substituição de seus habitantes por reencarnados voltados para o bem. "O evolucionismo das espécies ele o aceita e desenvolve [...] igualmente a evolução do homem, do primitivo ao civilizado."[42]

A obra está impregnada da tentativa de utilizar a ciência para explicar tudo o que nos cerca, inclusive o mundo dos espíritos, na mesma linha do estado positivo de Augusto Comte, quando as explicações sobre os fenômenos naturais e o funcionamento das sociedades seriam obtidas pela observação dos fenômenos, formulação de hipóteses e a descoberta das leis universais que os regeriam, etapas que são citadas repetidamente por Kardec como requisitos para constituição da ciência espírita.

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 profunda 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.

> 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.[43]

[42] DAMAZIO, Sylvia F. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 31.

[43] GIL, Marcelo Freitas. A Inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, fev. 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 vivos e 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.

> 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, tão bem discutido por Louis Dumont (1985) em seus estudos.
> 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.[44]

Além disso, dois outros elementos importantes contribuíram para a inserção do espiritismo no universo cultural europeu. O primeiro foi a significativa mudança nos hábitos de leitura entre os séculos XVIII e XIX, constituindo-se numa laicização de tal prática. O espiritismo teve no livro, no estudo e na divulgação letrada uma de suas mais importantes bases de sustentação e divulgação. O segundo fator foi a atenção que foi capaz de despertar 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."[45] Willian James (1843-1916), por sua vez, mostrou-se mais inclinado com a possibilidade da existência de um pan-psiquismo universal. "Uma espécie de "consciência cósmica", ou "reservatório comum de consciência", na qual os

[44] Ibidem, p. 206.
[45] VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: Espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 23(2):92-126,2003, p. 97.

médiuns sabiam penetrar intuitivamente, sem conhecerem os mecanismos que utilizavam para o fazer e sem terem a noção da real natureza desse território oculto."[46]

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.

> 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."[47] (:51). 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.[48]

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.

---

[46] Ibidem.
[47] LATOUR, Bruno, (1991), Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique, Paris, La Découverte, p.51, apud, VASCONCELOS, op. cit., p. 102.
[48] VASCONCELOS, op. cit., p.102.

Desde 1853 alguns jornais no Brasil já noticiavam o fenômeno das mesas girantes e das cadeias magnéticas.[49] 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. "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."[50] A atração pelas ideias de Kardec, no entanto, ficaram restritas a essas discussões, sem que houvesse a formação de qualquer tipo de entidade ou organização voltada para o espiritismo. Ainda assim, é de Casimir Lieutaud a autoria da primeira obra impressa no Brasil, em francês, no ano de 1860, com conteúdo espírita: Les temps Sont Arrivés. Em 1862 surgiu a primeira obra espírita em português, uma tradução do texto de Kardec, Le Spiritisme à Sa Simple Expression, vertida por Alexandre Canu e vendida em Paris, Lisboa e Rio de Janeiro.

Ainda na década de 1860 o Espiritismo encontrou a formação de seu primeiro grupo organizado na Bahia. Luiz Olímpio Teles de Menezes, um taquígrafo da Assembleia Legislativa da Bahia com alguma penetração nos meios intelectuais e jornalísticos da província, acompanhado de um pequeno grupo, cerca de 30 membros, fundou em setembro de 1865 o "Grupo Familiar do Espiritismo". Ainda nesse ano, Teles de Menezes rebateu, pelos jornais, o trabalho do Dr. Déchambre, um médico parisiense, cujo trabalho, originariamente publicado em Paris, fora replicado pelo Diário da Bahia em setembro de 1865. Essas contestações chegaram ao conhecimento de Kardec que elogiou a iniciativa na Revue Spirite de novembro de 1865. Além disso, em 1867, publicou artigos contestando a pastoral do arcebispo da Bahia, D. Manuel Joaquim da Silveira, sobre 'os erros perniciosos do espiritismo'.

Em 1869 o grupo formou o primeiro jornal espírita do Brasil, Eco d'Além Túmulo, que durou pouco mais de um ano e em novembro de 1873 o Grupo Familiar do Espiritismo passou a se chamar Associação Espirítica Brasileira, uma sociedade de cunho científico, cujos estatutos, "embora regida pela quase totalidade das disposições estatutárias"[51] da primeira, visavam obter a aprovação governamental para firmarem-se legalmente. Teles de Menezes mudou-se para o Rio de Janeiro em 1879 passando a trabalhar como taquígrafo no Senado e,

[49] BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Cearense, ed. 650, de 02/08/1853, p.1; Jornal do Comércio, ed. 164, de 14/06/1853 e ed.180, de 30/06/1853.
[50] DAMAZIO, op. cit., p.102.
[51] WANTUIL, Zeus. Grandes Espíritas do Brasil. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002, p.583.

embora seja relevante a contribuição que deu para o espiritismo no Brasil, não encontramos nenhuma menção a sua participação em nenhum grupo espírita na Corte até o ano de sua morte, em 1893.

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.

1.2 Mesmerismo, Homeopatia e Espiritismo no Rio de Janeiro Imperial.

A implantação de instituições de medicina no Brasil, após a chegada da família real em 1808, conviveu com diversas artes de curar exercidas por pessoas sem habilitação formal, barbeiros, sangradores, curandeiros e parteiras, que exerciam ofícios de cura através de saberes populares, muitos vindos da ancestralidade africana e indígena. Mesmo a criação da Escola Anatômica e Médica do Rio de Janeiro, em 1808, e da Escola de Cirurgia em Salvador, até a transformação de tais instituições em Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e Bahia, em 1832, assim como as progressivas ações visando deslegitimar o exercício ilegal da medicina, fizeram com que os curadores populares deixassem de exercer seus ofícios ou perdessem suas clientelas.

A esse conjunto de terapeutas populares, veio juntar-se, a partir da década de 1820, o magnetismo animal, introduzido no Brasil por Leopold Gamard.[52] 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 salutares", 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.

[52] Joseph-Andrey Leopold Gamard nasceu em 1777, em Amiens, norte da França. Sabe-se pouco sobre sua origem e formação. Até 1810 foi diretor de uma fábrica de tecidos na Bélgica, tendo migrado para os Estados Unidos, em 1818, e, em 1823, para o Brasil, quando aparece como 2º médico do Exército Pacificador da Bahia. Em outubro de 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 salutares", como medida preventiva para as doenças em função do calor abrasador do Brasil.

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."[53] 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.

A partir de 1832, quando Gamard transferiu as duas casas de saúde para um endereço na Rua da Lapa, começaram a surgir as primeiras menções a seus tratamentos usando o magnetismo animal, quando anunciou a cura de uma mulher que sofria de aneurisma no pescoço, "abandonada de outros professores". Antes desse período, o mesmerismo já era um tema discutido na sociedade do Rio de Janeiro, difundido através de "periódicos científicos, como *O Propagador das Ciências Médicas* e jornais de grande circulação, como *O Spectador*, *Jornal do Commercio* e *Diário do Rio de Janeiro*."[54]

Ainda em 1832, Leopold Gamard, numa tentativa de obter legitimidade científica para o magnetismo animal como prática de cura, apresentou a *Memória sobre o Magnetismo Animal* à Sociedade de Medicina. A memória foi rejeitada pelo relator, o médico Augusto Renato Cuissard, alegando que "muitos dos fenômenos magnéticos, como os sonâmbulos, estavam relacionados à disposição do indivíduo às doenças e aos mistérios do sistema nervoso, ainda pouco conhecido pela ciência."[55] Além disso, alertava para os perigos à moral pública e para a segurança das famílias, por conta da influência do magnetizador sobre o sonâmbulo.

A rejeição da Academia não influenciou Gamard, que, valendo-se de testemunhas de doentes e familiares, utilizava a imprensa para divulgar seus feitos curativos. "De bexigas, diarreia, aneurisma, lesão no coração, (...), reumatismo, tumores da vulva, faziam parte dos relatos de cura em consultas magnéticas publicadas nos jornais, na tentativa de oferecer uma maior credibilidade ao público leitor."[56]

---

[53] 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), p. 97.
[54] Ibidem, p. 100.
[55] Ibidem, p. 106.
[56] Ibidem, p. 108.

Em meados de 1844, Gamard, já atendendo na concorrida Rua do Ouvidor e atento ao fenômeno das sonâmbulas que se espalhava em Paris, incorporou uma sonâmbula às suas consultas, o que fez as sessões magnéticas dobrarem de valor. Nesse período, o magnetismo já fazia parte das discussões entre as elites e atraia interessados de diversas classes para seus serviços. "Na segunda metade do século as sonâmbulas proliferaram por meio de consultas sem a participação de magnetizadores capazes de chegar ao "sono lúcido".

A partir de então Gamard passou a ter que lidar não só com a ampla concorrência como também de diversas acusações vindas, entre outros, do Dr. José Bento da Rosa, membro honorário da Academia Imperial de Medicina, que questionava a legitimidade do seu licenciamento para o exercício da medicina e até mesmo sua identidade. A polêmica arrastou-se nas páginas do *Jornal do Commercio* e em *A Sciencia*, sem que jamais tenha sido esclarecida a autenticidade de seu licenciamento.

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."[57]

> Em 1861, o *Jury Magnético*, associação sediada no Rio de Janeiro e formada por médicos e farmacêuticos adeptos ao magnetismo animal, encaminhava os estatutos da *Sociedade Propagadora do Magnetismo* e do *Jury Magnético* para autorização do Governo Imperial. A legislação aprovada no ano anterior exigia que toda e qualquer sociedade requisitasse uma autorização de funcionamento ao Conselho do Estado.[58]

A sociedade recebeu autorização para funcionamento, mas as tentativas de aproximar o magnetismo animal de uma postura científica, sem competição com a medicina, foram cada vez mais esparsas, reflexo da oposição acadêmica no Brasil, mas também, do que vinha acontecendo na Europa. Por outro lado, a quantidade de ofertas de cura oferecidas por magnetizadores e sonâmbulas cresceram gradativamente nas páginas dos jornais da Corte[59] em detrimento dos protestos da classe médica.

---

[57] Ibidem, p.112.

[58] Ibidem, p.113.

[59] Um panorama de como magnetizadores e sonâmbulas eram vistas na corte imperial e em parte da Europa pode ser encontrado em: VERONESE, Michelle. Médiuns, magnetizadores e sonâmbulas no Brasil do século XIX. Revista Nures, ano IX, n.24, mai.-ago., 2013. VERONESE, Michelle. Magnetizadoras, sonâmbulas e médiuns: as ousadas brasileiras do século XIX e o caldeirão de práticas que influenciaram o espiritismo. *Religare*, v.14, n.1, agosto de 2017, p. 109-130. BARREIROS, Bruno. Pluralismo e dissensão: o magnetismo animal em debate

> Nos anos de 1875 e 1876 o médico Gonzaga Filho escreveu uma série de artigos sobre o magnetismo animal na seção de ciências do Diário do Rio de Janeiro, obtendo grande repercussão na Corte. Nessa mesma época (1876), o também médico Melo Moraes publicou o trabalho "*Memória Sobre o Fluido Universal ou Éter*", onde, entre outras coisas, prefigura a ideia de bioeletrogênese, e Dias da Cruz, catedrático de Patologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Ferreira de Abreu, Gama Lobo, e Gonzaga Filho, pesquisaram o magnetismo animal e o seu potencial terapêutico. Percebe-se, portanto, uma grande atividade e interesse na psicoterapia mesmérica, numa época em que a Europa já abandonara o magnetismo animal e adotava sua versão científica, o hipnotismo de Braid, ainda não conhecido no Brasil.
> Entre 1880 e 1887, um grande número de médicos introduziu a terapia pelo magnetismo animal em suas clínicas, entusiasmados pelos relatos dos colegas. Destacam-se entre estes Calvert, médico da Corte do Rio de Janeiro, Lucindo Filho, em Vassouras, Moraes Jardim, em Barbacena, Sá Leite, em Poços de Caldas, Affonso Alves, na Bahia, e outros. Nesse ínterim, em 1884, Nunes Garcia apresentou seu trabalho "*Memória Sobre o Magnetismo Animal*" na exposição que ele inaugurou na Biblioteca da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.
> O hipnotismo médico, então declarado como psicoterapia sugestiva, foi finalmente introduzido na prática médica brasileira pelo eminente médico carioca Érico Coelho, que apresentou um caso de cura de beribéri pela hipnoterapia sugestiva à Academia Imperial de Medicina. O caso, diagnosticado como tal, devia ser, na realidade, uma histeria conversiva, o que explicaria o sucesso de Coelho. A importância histórica desse evento foi que, pela primeira, vez a psicoterapia foi apresentada e introduzida na medicina brasileira em bases empíricas, marcando, segundo Francisco Fajardo (1896), o ato inaugural deste método terapêutico. A palavra hipnotismo foi usada pela primeira vez, assim como a palavra psicoterapia, e sua prática foi aprovada pela Academia como ato médico legítimo.[60]

Desde o século XVIII, na Europa, surgiram diversas teorias médicas que, amparando-se nos lentos avanços da química, da física, das ciências naturais, da fisiologia, e, através de processos experimentais, muitas vezes tendo os doentes como cobaias, procuraram explicar a dinâmica do funcionamento dos organismos vivos, em particular, do corpo humano, seus processos de adoecimento, além de técnicas de tratamento capazes de lhes restabelecer a saúde. Essas teorias, que tinham em seus fundamentos concepções que estavam ligadas ao animismo, ao mecanicismo e ao vitalismo, entre outros, tornaram-se princípios teóricos que fundamentaram o exercício da prática médica e lhes dava sustentação. É nesse cenário que surgiu a homeopatia de Hahnemann:

> Entretanto, pretende que o seu sistema seja diferente em tudo dos que constituíam a medicina da época: no método que, ao invés de dedutivo e ilógico, pretende sistematicamente experimentalista; na intervenção terapêutica que, ao invés de empírica e arbitrária porque ousa penetrar no "interior invisível do corpo" do doente à procura da causa primeira da doença, pretende mais prática e de maior eficácia.

no Portugal de meados de oitocentos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.27, n.2, abr.-jun. 2020, p.503-521.

[60] CAMARA, Fernando Portela. O magnetismo animal no Brasil: pré-história da psiquiatria brasileira. Psychiatry on line Brasil. v.22, nov.2017. Disponível em http://www.polbr.med.br/ano13/cpc0213.php. Visto em 16/08/2019.

> Finalmente, na própria concepção do processo saúde-doença, que pretende mais científica, na medida que toma como ponto de partida desse processo o homem como totalidade indissociável, o indivíduo doente, e não partes desse indivíduo que são atingidas por alguma patologia que as invade.[61]

Em comparação com a medicina alopática[62], que já em meados do século XIX só trataria de doenças do ponto de vista biológico, a homeopatia conceberia a doença como um desequilíbrio "particular" na totalidade biopsíquica do paciente. Desequilíbrio, pois representaria uma perturbação da sua força vital, particular, porque cada indivíduo que adoecer de uma morbidade qualquer "adoecerá de acordo com sua história biológica, psíquica, familiar, sexual, temperamental, caracteriológica, etc. E é o caráter singular dessa história que interessa à clínica homeopática."[63] Além disso, para a medicina, que estava se constituindo cada vez mais com o funcionamento material do corpo e afastando-se de quaisquer teorias metafísicas, seria impossível conviver com um sistema médico que, embora compartilhasse conhecimentos comuns em anatomia e fisiologia, propunha terapêuticas completamente diferentes, atribuindo a causa das doenças ao desequilíbrio em um elemento imaterial, a força vital.

Sob esse aspecto, a ligação entre mesmerismo, homeopatia e espiritismo se deu, justamente, pela ressignificação que a doutrina espírita deu à força vital. Desta forma, enquanto para a homeopatia "a força vital, princípio não-material que sustenta a vida humana, [seria] responsável pelo equilíbrio orgânico que se traduz em saúde"[64], o espiritismo teria feito uma releitura da teoria hahnemanniana "aproximando as noções de força vital com a de perispírito"[65] Esta aproximação não impediu que tais concepções iniciais, presentes nos documentos que inauguraram cada uma dessas doutrinas, tenham sofrido modificações pelos seus seguidores ao longo do tempo. Com relação à doutrina espírita, é preciso considerar que Kardec era não só conhecedor, como praticante do Magnetismo. Sua admiração pelo Marquês de Puységur, por

[61]LUZ, Madel Terezinha. A arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil. São Paulo: Dynamis Editorial, 1996, p.52.

[62] O termo alopatia foi introduzido em 1810 por Christian Friedrich Samuel Hahnemann para descrever as técnicas de tratamento empregadas pela medicina e que seguiam o princípio "Contraria contrariis curantur" que seria oposto ao "Similia similibus curantur", base terapêutica da homeopatia. Ver: HAHNEMANN, Christian Friedrich Samuel. Organon da Arte de Curar. São Paulo: ROBE, 2001.

[63]LUZ, 1996, op. cit., p. 53.

[64]SIGOLO, Renata P. Em busca da sciencia medica: a medicina homeopática no inicio do século XX. Curitiba: Tese de Doutoramento. Universidade Federal do Paraná – UFPR, 1999, p. 46.

[65]Ibidem, p. 33. Perispírito: invólucro semimaterial que serviria de ligação entre corpo e espírito.

Charles d'Eslon[66] e por François Deleuze[67], por conta dos novos rumos que empreenderam ao magnetismo, resultando na descoberta do sonambulismo provocado, foi mais de uma vez mencionada. Segundo relatou, desde 1823[68] interessara-se pelo magnetismo, seu estudo e sua prática, lendo tanto as obras que divulgavam o magnetismo quanto àquelas que se opunham à técnica[69]. Portanto, não é surpresa que na construção da doutrina tenha se valido diversas vezes do magnetismo colocando-o como precursor da doutrina.

> O magnetismo preparou o caminho do Espiritismo, e o rápido progresso desta última doutrina se deve, incontestavelmente, à vulgarização das ideias sobre a primeira. Dos fenômenos magnéticos, do sonambulismo e do êxtase às manifestações espíritas não há mais que um passo; tal é sua conexão que, por assim dizer, torna-se impossível falar de um sem falar do outro. Se tivéssemos que ficar fora da ciência magnética, nosso quadro seria incompleto e poderíamos ser comparados a um professor de física que se abstivesse de falar da luz. Todavia, como entre nós o magnetismo já possui órgãos especiais justamente acreditados, seria supérfluo insistirmos sobre um assunto que é tratado com tanta superioridade de talento e de experiência; a ele, pois, não nos referiremos senão acessoriamente, mas de maneira suficiente para mostrar as relações íntimas entre essas duas ciências que, a bem da verdade, não passam de uma.[70]

Ainda assim, é surpreendente que, em função da importância que a Homeopatia desempenhou no processo de consolidação do Espiritismo, sobretudo no Brasil, em toda a codificação kardequiana não há uma única menção ao termo "homeopatia". Nem sequer nas obras periféricas à codificação, como em *O que é o Espiritismo* e *Obras Póstumas*[71], o termo não é usado em nenhuma ocasião. Mesmo na *Revue Spirite*, entre 1858 e 1869, a homeopatia foi discutida com pouquíssima frequência[72] e sempre apresentada como precursora de princípios que seriam aprofundados mais tarde pela doutrina espírita, numa relação mútua que

---

[66]Charles d'Eslon nasceu no ano de1750. Estudou medicina em Besançon e Paris. A partir de 1778 tornou-se seguidor e defensor das teorias do magnetismo animal. Como Mesmer, d'Eslon também alegava curar doenças magnetizando, publicando diversos livros sobre o assunto, a partir de 1780 até 1782. Sua obra mais importante é, provavelmente, *Observations sur Le magnétisme animal* (*Observações sobre o magnetismo animal*), editado em 1780. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Charles_Deslon>. Consultado em 14 de agosto de 2017.

[67]Joseph Philippe François Deleuze, discípulo direto de Mesmer. Foi seguidor dos ensinos de Mesmer e do Marquês de Puységur. Acompanhado deste estudou também a hipnose e a sugestão pós-hipnótica. Deixou diversas obras sobre o magnetismo, entre elas: *História crítica do magnetismo animal*, em dois volumes; *Instruções práticas sobre o magnetismo animal, acompanhado de uma carta escrita ao autor por um médico estrangeiro*, reimpressa em 1836, Carta endereçada aos membros da Academia de Medicina, sobre o caminho a ser seguido para introduzir a opinião pública a respeito da realidade do magnetismo animal, obra disponível na Gallica. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Deleuze>. Consultado em 14 de agosto de 2017.

[68]WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. Allan Kardec (Meticulosa pesquisa bibliográfica), vol.1. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979, p. 102.

[69] REVISTA ESPÍRITA, 1858. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 420.

[70] REVISTA ESPÍRITA, 1858. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 149.

[71]*Obras Póstumas* foi publicada em 1890, com fragmentos de textos deixados por Kardec após seu desencarne em 1869.

[72] Nos anos de 1861, 1862, 1865, 1866, 1868 e 1869 não há menção à homeopatia.

incluiria também o magnetismo animal, proposto por Franz Anton Mesmer. É possível que esta ausência tenha ocorrido por Kardec ter procurado "aproximar elementos que considerava semelhantes e diferenciar-se de uma visão considerada materialista."[73]

Na edição de novembro de 1858, na sessão intitulada *Conversas Familiares de Além Túmulo*, o Dr. Muhr, espírito, morto no Cairo em 4 de junho de 1857, e apresentado como, em vida, tendo sido médico homeopata, quando perguntado sobre o que pensava depois de morto sobre a homeopatia, esclareceu que "a homeopatia é o começo das descobertas dos fluidos latentes."[74] Depois disso, a homeopatia só retornaria às páginas do periódico em 1863 através de dois artigos, ambos escritos por Kardec. No primeiro, *Jean Reynaud e os Precursores do Espiritismo,* a homeopatia é apresentada como um elemento evolutivo de técnicas anteriores, mas, de alguma forma ligada, ou influenciada, pela espiritualidade. Diz o artigo:

> O magnetismo foi o primeiro passo para o conhecimento da ação perispiritual, fonte de todos os fenômenos espíritas; o sonambulismo foi a primeira manifestação do isolamento da alma. A frenologia[75] provou que o organismo cerebral é um teclado a serviço do princípio para a expressão de diversas faculdades; contrariamente à intenção de Gall, seu fundador, que era materialista, ela serviu para provar a independência do Espírito e da matéria. A homeopatia, provando o poder da ação da matéria espiritualizada, liga-se ao papel importante que representa o perispírito em certas afecções; ataca o mal em sua própria fonte, que está fora do organismo, cuja alteração é apenas consecutiva. Tal a razão pela qual a homeopatia triunfa numa imensidade de casos em que fracassa a medicina ordinária: mais que esta, ela leva em conta o elemento espiritualista, tão preponderante na economia, o que explica a facilidade com a qual os médicos homeopatas aceitam o Espiritismo e por que a maioria dos médicos espíritas pertence à escola de Hahnemann. Finalmente, até as recentes descobertas sobre as propriedades da eletricidade, não há quem não tenha vindo trazer seu contingente na questão que nos ocupa, lançando a sua quota de luz sobre o que se poderia chamar a fisiologia dos Espíritos.[76]

No segundo artigo, nada mais que Samuel Hahnemann, espírito, compareceu a uma sessão mediúnica e esclareceu que a homeopatia seria ajudada pelo espiritismo que "lhe será poderoso auxiliar; graças a ele, ela abandonará a tradição materialista que, durante tanto tempo, lhe retardou o desenvolvimento."[77]

---

[73]WEBER, Beatriz Teixeira. Medicina Intuitiva, Homeopatia e Espiritismo na Revue Spirite (1858-1869), Revista Territórios e Fronteiras. Cuiabá, vol.6, n.2, jul-dez., 2013, p. 67.

[74] REVISTA ESPÍRITA, 1858. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 463.

[75]Frenologia foi uma teoria desenvolvida pelo médico alemão Franz Joseph Gall por volta de 1800 e que reivindicava ser capaz de determinar o caráter, a personalidade e o grau de criminalidade de um indivíduo pela forma da cabeça. Apesar de destituída como ciência, ao longo do século XIX teve razoável influência na área médica.

[76] REVISTA ESPÍRITA, 1863. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 319. O artigo é de autoria de Allan Kardec, inserido num longo texto que homenageia Jean Reynaud, morto em junho de 1863, filósofo francês que Kardec via como um precursor das ideias espíritas, sobretudo, por conta de sua obra *Terre et ciel*, de 1854.

[77] REVISTA ESPÍRITA, 1863. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 351.

Por fim, em 1867, através de dois artigos publicados respectivamente nos meses de março e junho, foi discutida a possibilidade do tratamento das *doenças morais*[78] com o uso da homeopatia. Vale frisar que nesses artigos, muito mais especulativos que explicativos, o autor se utilizou de princípios advindos da frenologia e apresentados como de conhecimento da comunidade médica.

> Hoje é reconhecido que certas partes do cérebro têm funções especiais e são afetadas por uma ordem particular de pensamentos e de sentimentos, pelo menos no que concerne à generalidade; é assim que se colocam, instintivamente, na parte anterior, as faculdades do domínio da inteligência, e que uma fronte fortemente deprimida e estreitada, é, para todo o mundo, um sinal de inferioridade intelectual. As faculdades afetivas, os sentimentos e as paixões se acham, por isto mesmo, como tendo sua sede em outras partes do cérebro.[79]

As discussões sobre o tema concluíram que a homeopatia não seria eficaz no tratamento de tais males, uma vez que "o germe das "disposições viciosas" já estaria preexistente nas imperfeições do espírito, sendo que o desenvolvimento dos órgãos cerebrais acompanharia o movimento que aí se opera."[80] Ainda assim, os medicamentos homeopáticos poderiam ser usados na loucura patológica, decorrente de dano ou mal funcionamento do cérebro, porque a desordem moral seria fruto do problema físico.

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 ciência. Quanto à aproximação com o espiritismo, esta ocorreu muito mais por parte dos espíritas e de seus seguidores, alguns homeopatas, do que propriamente da homeopatia com a doutrina espírita.

No período que vai de 1840, ano da chegada de Benoit Mure[81] ao Brasil, a 1860, ano em que se formaram os primeiros grupos espíritas no Rio de Janeiro, veremos que, enquanto

---

[78]A expressão "doenças morais" se refere a um vasto campo de transtornos e atitudes enquadrados como de responsabilidade moral do paciente. Nesse grupo se incluía desde o alcoolismo até os transtornos psiquiátricos, passando pelo homossexualismo, a mendicância e as manias de forma geral. Sobre o tema e dentro de uma ótica espírita ver MENEZES, Adolfo Bezerra de. A loucura sob novo prisma. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1989.

[79]KARDEC, Allan. REVISTA ESPÍRITA, 1867. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 100.

[80]WEBER, Beatriz Teixeira. Medicina Intuitiva, Homeopatia e Espiritismo na Revue Spirite (1858-1869), Revista Territórios e Fronteiras. Cuiabá, vol.6, n.2, jul-dez., 2013, p. 72.

[81]Benoît Jules Mure é considerado um dos introdutores e grande incentivador da homeopatia no Brasil, sendo também apresentado como Bento Mure. Filho de ricos comerciantes de seda de Lyon, em 1833, Benoît Mure foi acometido de tuberculose, e salvo pelo médico homeopata Conde Sebastien Gaeten Salvador Maxime Des Guidi (1769 – 1863), discípulo de Samuel Hahnemann, o primeiro homeopata da França e introdutor da homeopatia em Lyon. Após a cura, dedicou-se ao estudo da homeopatia, formando-se em Montpellier, uma escola de

os seguidores da Homeopatia desenvolveram diversas ações para implantarem-se como atividade de cunho científico capaz de curar, sobretudo através da propaganda, promovendo "grandes debates e polêmicas (...) na Academia de Medicina, nas escolas médicas existentes, nos poderes públicos (...), na sociedade civil, [e] junto aos segmentos polares da sociedade, isto é "ricos" e "pobres""[82], o Espiritismo ainda dava seus primeiros passos na Europa.

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. Esse combate se deu de múltiplas formas, seja através da desqualificação pessoal, classificando os pioneiros da homeopatia no Brasil, Benoit Mure e João Vicente Martins, na categoria de "estrangeiros", categoria esta que gozava de profunda aversão por parte da população no Brasil da década de 1840, período da Praieira, mas também como indivíduos de hábitos indesejáveis, moral duvidosa, que professavam crença política condenável e infligiam a lei de 3 de outubro de 1832 que conferia às faculdades de medicina o monopólio na distribuição de diplomas de médicos e cirurgiões, medidas que, em seu conjunto tinham o objetivo de limitar os espaços institucionais e o mercado de trabalho. 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.[83]

---

medicina de tradição vitalista. Teve contato com Hahnemann em Paris e com ele manteve correspondência. Aderiu ao movimento fourierista e decidiu vir para o Brasil a fim de implantar um projeto de colonização de acordo com o ideário de Fourier. Fracassado o seu projeto, transferiu-se para o Rio de Janeiro em 1843, fundando aí o Instituto Homeopático do Brasil, do qual foi presidente até 1848. Em 13 de abril de 1848, Mure regressou à Europa. Ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Beno%C3%AEt_Jules_Mure. Consultado em 13/01/2018.

[82]LUZ, 1996, op. cit., p. 27.

[83]Ibidem, p. 65.

Todavia, a disputa dos homeopatas pelos espaços institucionais e mercado de trabalho não ocorreu apenas com os médicos, dando-se também entre os próprios homeopatas. Já na década de 1840, portanto, no início da instalação da homeopatia no Brasil, foram produzidos acirrados combates, distinguindo-se os seguidores de Hahnemman em dois grupos distintos: de um lado, os puros, liderados por Benoit Mure e João Vicente Martins, que defendiam uma homeopatia totalmente fiel aos preceitos do mestre fundador, com escolas de formação, currículos e estrutura próprias, como foi o caso do Instituto-Escola Homeopático do Brasil, fundado no Rio de Janeiro, em 1843, que trabalhasse em proveito das classes pobres e que mantivesse a firme convicção de que a homeopatia poderia ser exercida por pessoas sem formação médica oficial, sem distinção de origem social ou base cultural anterior, sociabilizando o saber homeopático e combatendo o monopólio da medicina oficial no campo da cura. De outro, aqueles que formaram a primeira dissidência entre os homeopatas, liderados pelos Drs. Émile Germon e Domingos de Azeredo Duque Estrada, defensores da aproximação com a alopatia, da criação de cadeiras de ensino de homeopatia dentro das escolas médicas já existentes e que abominavam a possibilidade de "leigos", "de pessoas pertencentes às classes mais ínfimas da sociedade"[84], sem formação médica, exercerem o ofício.

De qualquer forma e mesmo com o enfrentamento de sérias divergências, a homeopatia conseguiu se desenvolver e se implantar no Brasil. Em sua trajetória foi cooptando seguidores oriundos da medicina oficial, penetrando em diversos povoados pelo interior e cidades do Império, contando com o apoio de padres e fazendeiros. Assim, conseguiram abrir enfermarias na Beneficência Portuguesa, em 1850, e na Santa Casa da Misericórdia, durante o surto de febre amarela de 1873. Mesmo com divisões internas, que resultaram na separação da Academia Médico-Homeopática, criada em oposição ao grupo de Benoit Mure, e o surgimento da Academia Homeopática do Rio de Janeiro, em 1851, fundaram, em 1859, o primeiro Instituto Hahmenniano do Brasil[85], e legitimarem uma "arte de curar" em franca oposição à medicina oficial, onde se sobressai uma:

> 1) Medicina dos doentes individuais, por oposição a uma medicina das doenças; 2) Exame clínico cujo diagnóstico, prognóstico, semiologia, sintomatologia, terapêutica e doses medicamentosas se baseiam na escuta do discurso do paciente, solicitado a se exprimir exaustivamente no interrogatório, em oposição ao olhar classificador e interventor do médico sobre o corpo do paciente, através da prática do exame físico e da classificação de sintomas, em busca de lesões, no quadro analítico das patologias produzido pelo conhecimento biomédico. Trata-se, portanto, de uma clínica do ouvir,

[84]Ibidem, p. 107.

[85]O Instituo foi fundado em 1859 tendo à frente os Drs. Jacintho Rodrigues Pereira Reis, Joaquim José da Silva Pinto, Saturnino Soares de Meireles "em companhia de outros vinte senhores", sendo vários deles, não doutores. Ver LUZ (1996, p.122).

> que se opõe a uma clínica do olhar; 3) Medicina dos quadros sintomáticos, isto é, uma medicina morfológica, gestáltica, por oposição a uma medicina etiológica; 4) Personificação de doses e de medicamentos em função do quadro sintomático individual, por oposição à generalização de doses e medicamentos específicos em função de patologias específicas; 5) Dinamização de doses das substâncias medicamentosas ao nível infinitesimal, por oposição às doses quimicamente concentradas para serem eficazes na cura de patologias específicas; 6) Experimentação de doses e medicamentos no homem são, por oposição às experiências em doentes e em cobaias; 7) Finalmente, a mais clara oposição: o (medicamento) semelhante pode curar o (conjunto sintomático) semelhante, contrariamente a uma medicina de combate ao inimigo patológico por um agente químico, constituído de propriedades contrárias às do inimigo, capaz de matá-lo, ou de trazê-lo para fora, através do suor, da inflamação local, da febre, do vômito.[86]

Mesmo no curto intervalo entre 1857, ano de publicação da obra espírita seminal, *O Livro dos Espíritos*, e 1861, quando Casimir Leithaud e um pequeno número de franceses formou um grupo de experimentações espíritas na Corte, a homeopatia já conseguira avanços significativos em relação às suas atividades na sociedade, avanços esses conquistados à custa de valorosos embates e que resultaram na constituição de periódicos, autorização para o exercício de suas atividades, constituição de escolas de formação e razoável aceitação por parte da população. Além disso, é preciso considerar que seus precursores, Benoit Mure, francês, e João Vicente Martins, português, não demonstravam nenhum tipo de ligação religiosa ou mesmo percepção espiritual a respeito do mundo, ao contrário, os ideais anarquistas do primeiro levaram-no inicialmente à tentativa de implantação de uma comunidade Forreirista no sul do país, característica essa diversas vezes utilizada pelos adversários da homeopatia nas várias tentativas de denegrir tanto a homeopatia quanto seus implantadores.

Ainda assim, alguns dos historiadores do espiritismo, como Canuto Abreu, Zeus Wantuil e Francisco Thiessen tentaram apresentar um período em que a doutrina ainda nem havia surgido na Europa, entre 1840 e 1860, como o período inicial de consolidação do espiritismo no Brasil, alegando estes que:

> O grupo espírita mais antigo, que se teria reunido no Rio de Janeiro, foi o de Melo Morais, homeopata e notável historiador. Isto se teria dado antes de Kardec, por volta de 1853, segundo uma tradição, que o Reformador de 1 de maio de 1883 registrou. Frequentavam esse grupo o Marquês de Olinda, o Visconde de Uberaba, o General Pinto e outros vultos notáveis da época.[87]

A partir da década de 1860, quando o espiritismo chegou ao Brasil, a Homeopatia, impedida de atuar nas esferas institucionais, hospitais públicos e faculdades, concentrou sua

[86]LUZ, op. cit., p. 96.
[87]ABREU, Canuto. Bezerra de Menezes (Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895). São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo, 1987, p. 26.

atuação na propaganda jornalística, na qual os artigos no Jornal do Comércio ganharam destaque. Com matérias que propagandeavam "a criação de escolas e enfermarias, a cobertura de eventos e conferências promovidas, relatos de curas de pessoas importantes, o desenvolvimento da homeopatia no Brasil e no exterior, e a divulgação de fórmulas, instruções e receitas de seu uso"[88], os homeopatas mantiveram presente na sociedade as ideias de Hahnemann.

> De outro lado, registra-se a fundação de associações homeopáticas em outras províncias, (...) parecendo realmente correto o fato de que a Homeopatia, principalmente através de manuais e caixas de botica ia cada vez mais se popularizando, penetrando principalmente nas camadas da população que se encontravam completamente desassistidas.[89]

Somente em 1876 surgiria um novo centro de homeopatas, o Instituto Hahnemanniano Fluminense, criado por Duque-Estrada, com o objetivo de desenvolver atividades associativas, culturais e científicas. Foi esse instituto que se transformou no porta-voz do movimento e que encaminhou, em 20 de janeiro de 1881, uma solicitação ao Imperador pedindo a criação de duas cadeiras de homeopatia na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. O pedido foi veementemente negado pela faculdade, em face dos seguintes posicionamentos produzidos sobre a homeopatia por uma comissão constituída para esse fim:

> a) a homeopatia não é um sistema médico científico; b) a lei de semelhança é contrária a experiências feitas por homens insuspeitos e que tiveram que estudar o novo sistema; c) a terapêutica homeopática é um absurdo e seus efeitos só podem se dar pela ação da imaginação ou pela adoção de medidas higiênicas e, ainda, que, se todos os homeopatas então existentes assim se transformaram sem o concurso de professores e lições regulares, não havia necessidade das cadeiras pretendidas.[90]

Na década de 1870 iniciou-se um maior movimento de instalação e consolidação de grupos espíritas no Rio de Janeiro. Nesses grupos, a preocupação com questões relacionadas à saúde, física e mental, era parte permanente do seu conjunto de preocupações, teóricas e práticas. As ações de cura, em particular, configuraram-se como o grande elemento comum a diversos grupos, independentemente de seu posicionamento científico, filosófico ou religioso, e nessas ações, duas práticas foram permanentemente utilizadas: a recorrência a espíritos, tanto no processo de diagnóstico quanto na indicação da terapêutica, e o uso da homeopatia.

Do ponto de vista da prática homeopática, a entrevista com o paciente é um processo demorado. Hahnemann deixou minuciosas e rigorosas instruções para a anamnese e

---

[88]LUZ, op. cit., p. 126.
[89]NOVAES, Ricardo Lafetá. O tempo e a ordem: sobre a homeopatia. São Paulo: Cortez, 1989, p. 241.
[90]Ibidem, p. 242.

para o "exame clínico do paciente, como as de se evitar interromper o relato do mesmo, não fazer perguntas que induzam à resposta viciada, averiguar seus hábitos, condições de vida, etc; sempre investigando os mínimos detalhes."[91] No entanto, dentro dos grupos espíritas, havia uma participação importante da comunicação dos espíritos no processo de diagnóstico, o que diminuiria o papel da entrevista em favor do posicionamento desses espíritos. Casos frequentemente repetidos na historiografia espírita demonstram que muitas vezes o paciente nem sequer era levado à consulta, como ocorreu com Adolfo Bezerra de Menezes e sua esposa.[92] Além disso, esse não era apenas um processo que visasse fornecer informações ao homeopata sobre as possíveis causas da doença que afetasse o paciente. Como a homeopatia não se propõe a tratar a doença, mas o doente, esse arsenal de informações deveria ser usado pelo médico para que o paciente realizasse uma mudança de vida.

Em segundo lugar, no processo de prescrição do medicamento, caberia ao homeopata pesquisar uma substância que fosse capaz de "dentre todos os outros, ter o poder e propensão de produzir um estado mórbido artificial, o mais semelhante ao caso de doença em questão."[93] Para chegar a esse medicamento, o médico deveria realizar experiências em pessoas não doentes, preferencialmente o próprio médico, sabedor de cada uma das etapas de observação, a fim de determinar o tipo de medicamento, quantidade e posologia. Aplicada a medicação, caberia ao homeopata um cuidadoso acompanhamento a fim de estabelecer a eficácia do medicamento aplicado, o aparecimento de novos sintomas e o desenvolvimento do tratamento.

Nos atendimentos realizados pelos espíritas, no entanto, essas etapas teriam sido substituídas em favor do diagnóstico e prescrições de tratamento dados pelos espíritos, de modo que, embora a historiografia confirme que a medicação utilizada tivesse conteúdo homeopático, sendo muitas vezes manipulada em farmácias voltadas para esse fim, não se pode dizer que em todo processo houvesse realmente um "tratamento homeopático", pelo menos não no sentido que Hahnemann prescrevera.

Por outro lado, ao admitir que pessoas sem formação médica, como eram dezenas de médiuns na Corte Imperial, pudessem atuar nas casas espíritas no tratamento aos doentes,

---

[91]BESSA, Marcos. Filosofia da Homeopatia: Análise das noções de força vital, vida, natureza e homem no pensamento de Hahnemann. Curitiba/PR: Aude Sapere Editora, 1994, p. 27.

[92]O médico e político Adolfo Bezerra de Menezes revelou que no final da década de 1870 foi tratado pelo médium João Gonçalves de um problema gástrico para o qual não obtivera resultado mesmo recorrendo a diversos médicos da Corte. No início da década de 1880, o mesmo médium realizou o tratamento de sua esposa, diagnosticada com tuberculose. Em ambos os casos, apenas o primeiro nome dos pacientes teria sido levado ao médium pelo sobrinho de Adolfo, Maia de Lacerda. Ver MARQUES, (2015, p. 162, 163).

[93]BESSA, op. cit., p. 29.

aproximava-se tal prática do desejo de Hahnemman e dos primeiros homeopatas do Brasil, no sentido de popularizar o processo de tratamento via homeopatia, retirando-o dos domínios da medicina oficial.

Temos assim, de um lado, a homeopatia tentando consolidar-se como doutrina científica e sendo tenazmente combatida pela classe médica que se utilizou de diversos argumentos e ações, científicas, ou não, para impedir sua prática. Nesse contexto, para a classe médica, o mais intolerável era:

> a adesão que as terapias homeopáticas obtinham na população, particularmente nos círculos mais elevados da sociedade. A homeopatia era não apenas mais acessível às camadas mais pobres, que os homeopatas procuravam atender gratuitamente, mas também mais assemelhada às práticas curativas populares e uma bem-vinda alternativa às sangrias, purgas, vomitórios, sanguessugas e outros métodos agressivos da terapêutica oficial.[94]

Por outro lado, a medicina tentando consolidar-se não só como único campo capaz de curar, mas, também, mostrando-se disposta a interferir na sociedade, em seus hábitos, legislação e estrutura. Essa intenção, no entanto, nunca se consolidou, nem como campo hegemônico de cura, haja vista a enorme diversidade de opções que a população dispunha e procurava, nem em sua capacidade de propor ações governamentais que viessem ao encontro de suas intenções, aliás, a Academia Imperial de Medicina, nutria um persistente inconformismo com sua "exclusão da feitura das leis de saúde pública, com as alterações que a Câmara dos Deputados introduzia em suas propostas, com a lentidão e o formalismo dos ritos processuais da justiça, com a inflexibilidade da lei."[95]

Por fim, temos a ligação entre espiritismo e homeopatia, ambas doutrinas combatidas pela medicina, contestando suas verdades "científicas", mas que entendiam o corpo dentro de uma perspectiva que ia além da matéria, consagrando de formas diversas a existência de um "princípio vital", que atestaria a existência de um ser criador.

1.3 A cura espírita no mercado terapêutico da Corte Imperial.

Em 1849, a população da cidade do Rio de Janeiro correspondia a 266.466 habitantes, sendo 110.602 escravizados e 155.864 livres. Duas décadas depois, em 1872, a

[94]COELHO, Edmundo Campos. As profissões imperiais: medicina, engenharia e Advocacia no Rio de Janeiro (1822-1930), São Paulo: Record, 1999, p. 127.
[95]Ibidem, p. 128.

população passaria a ser de 274.972 habitantes, sendo 226.033 livres e 48.939 escravizados.[96] A mudança desse quadro ocorreu, sobretudo, por conta de dois fatores. Em primeiro lugar, a proibição no tráfico de escravos sacramentada em 1850 e seus efeitos no fornecimento de mão de obra para as lavouras levou à transferência de cativos da Corte para o interior. Em segundo lugar, o aumento no número de imigrantes, principalmente portugueses, que, de dez por cento dos habitantes da Corte em 1849, saltariam para vinte por cento em 1872.[97]

Do ponto de vista do adoecimento e da morbidade, a Corte Imperial, assim como o resto do Império, passou a sofrer os efeitos de diversas epidemias que assolariam o Brasil a partir de 1850. Nesse ano, foi a de febre amarela, que levaria, oficialmente, 4.160 pessoas à morte, embora os números não oficiais considerassem até 15.000 vítimas, moléstia que voltaria com certa regularidade nos anos seguintes.[98] Em 1852, foram 1.943 pessoas na Corte, em 1857, 1.868 mortos, e na década de 1870, respectivamente nos anos de 1873, 1875 e 1876, foram 3.659, 1.292 e 3.476 óbitos.[99]

A cólera, pela sua velocidade de propagação e o alto grau de mortalidade constituiu-se em outro flagelo da saúde pública da Corte Imperial ao longo da segunda metade do século XIX. Entre 1855 e 1856 a cólera matou 4.828 pessoas somente na cidade do Rio de Janeiro.[100] Em 1867, foram 423 óbitos na Corte e outros 600 em Campos, São João da Barra, São Fidélis e Cabo Frio.[101]

Ao lado da febre amarela e da cólera, imperavam as doenças consideradas endêmicas, como a varíola e a tuberculose. No primeiro caso, apesar de "ser a doença mais reportada nos relatórios, há[via] muitas lacunas nas informações sobre as localidades onde aconteciam casos de bexigas e o número de enfermos."[102] Para completar, existia exacerbada resistência da população em aceitar a vacinação. A tuberculose, por sua vez, "matava implacavelmente todos os anos e o ano todo, (...), no entanto, nenhum plano de combate à

---

[96]MATTOS, Marcelo Badaró. Trabalhadores escravizados e livres na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Revista Rio de Janeiro, n. 12, jan.-abr./2004, p. 232.
[97]ALENCASTRO, Luiz Felipe. Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872. *Novos Estudos*, nº 21. São Paulo: Cebrap, 1988, p.54.
[98]CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 61.
[99]PIMENTA, Tânia Salgado; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia. Vitória/Espírito Santo: Dimensões, vol. 34, 2015, p. 150 e 151.
[100]REGO, José Pereira. Esboço histórico das epidemias que tem grassado no Rio de Janeiro desde 1830 a 1870. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, p. 83 a 90. Disponível em https://collections.nlm.nih.gov/ext/kirtasbse/63040200R/PDF/63040200R.pdf. Consultada em 15 de setembro de 2017, p. 83 a 90.
[101]PIMENTA, 2015, op. cit., p. 161.
[102]Ibidem, p. 157.

doença foi implementado ao longo de todo o século XIX"[103], e não devemos deixar de considerar a forte ligação entre tuberculose, escravidão e pobreza, enquanto a mortalidade da febre amarela, sobretudo entre imigrantes, dificultava o forte ideal de embranquecimento da população.

Por fim, restava ainda um grande número de enfermidades identificadas como febres, entre elas febre tifoide (chamada também de febre mucosa, perniciosa), febre remitente (conhecida como febre dos mangues ou febre palustre), febre intermitente (sezões ou maleitas) e febre intermitente perniciosa, além do sarampo, da escarlatina, da desinteria, da diarreia e de um vasto cabedal de males que assolaram a cidade por todo o século.

Para combater essas doenças a população valia-se de numeroso arsenal de práticas, concepções e tratamentos que, em maior ou menor grau, tinham alguma relação com uma visão de mundo que adotava como princípio interpretativo a mutua influência entre o mundo material e o mundo dos espíritos, além das possibilidades de manipulação dessas influências, frequentemente dentro de uma concepção religiosa, para o tratamento das doenças.

A Igreja, com o advento das diversas epidemias que assolaram o Brasil após a década de 1850, convocava seus fiéis a rezarem, fazerem penitência, oferecerem bens ou ações em troca do fim desses males, justificando que tais doenças seriam o resultado da imoralidade, da promiscuidade e do afastamento do homem da Igreja. Diversas "irmandades esmeravam-se na organização de procissões de penitência a são Roque, a são Sebastião e a outros considerados "advogados contra a peste"."[104] Além disso, fora do âmbito epidêmico, o recurso aos santos e a procura por milagres foi recurso amplamente utilizado pela população nos episódios de adoecimento.

> Essa relação santo e fiel estaria estruturada sobre duas modalidades básicas: a relação de aliança e a relação contratual. A primeira modalidade, ao ser instituída, não pode ser rompida. O fiel devoto de um determinado santo tem com ele uma relação permanente como se fosse um apadrinhamento. Cabe ao devoto prestar-lhe culto de uma forma regular, cabendo ao santo proteger o devoto nesta vida e facilitar o seu acesso à vida eterna. A exigência do santo é antes de tudo a de devoção e confiança por parte do fiel. Na segunda modalidade, a da relação contratual, estabelece-se um contrato explícito tendo em vista a obtenção de uma graça. Obtida a graça, a parte do santo está cumprida, cabendo ao fiel mostrar o seu reconhecimento pagando a promessa. O que se observa é que enquanto a relação de aliança é perene, a relação contratual é transitória e se esgota com a obtenção da graça e o pagamento da promessa.[105]

[103]CHALHOUB, op. cit., p. 94. O autor propõe uma forte ligação entre a negligência no combate à tuberculose, doença que dizimava em níveis estáveis a população, sobretudo, negros e escravos; e os esforços para o combate à febre amarela, doença a que os imigrantes eram particularmente sensíveis, como pano de fundo de um ideal de embranquecimento da população.
[104]CHALHOUB, op. cit., p. 63.
[105]OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção Negra: Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008, p. 149.

Já com relação aos terapeutas populares, entre a primeira e a segunda metade do século XIX, houve significativa mudança de atitude por parte das autoridades públicas no que tangia aos ofícios de curar exercidos por esses agentes, incluindo os sangradores. Enquanto na primeira metade da centúria, "os terapeutas populares foram reconhecidos como possuidores de um saber legítimo e autorizados a exercer as suas atividades"[106] pelo órgão[107] responsável em regular, autorizar e fiscalizar as atividades de cura no Brasil, já a partir de 1830, estes saberes e práticas sofreram crescentes e intensas ações visando desautorizar, proibir e até criminalizar quaisquer atividades de cura fora dos âmbitos da medicina oficial.

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."[108] 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."[109]

Os barbeiros-sangradores, por sua vez, em sua maioria escravos ou forros, que se espalhavam pelos mais diversos lugares da cidade e atendiam indivíduos de todas as classes sociais, tinham nos fundamentos de sua prática a curiosa mistura do princípio médico de sangrar para aliviar os humores, advindos da medicina hipocrática-galênica, e sangrar para sugar os espíritos malignos[110], das culturas negras vindas da África.

---

[106]PIMENTA, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curadores no Brasil (1808-28). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, volV(2): 349-72, jul.-out., 1998, p. 352.

[107]A Fisicatura-mor foi instituída por alvará em 22/01/1810 e sobreviveu até 1828 quando foi extinta pela Assembleia Geral e suas atividades passaram a ser exercidas pelas Câmaras Municipais. A ela cabia fiscalizar e autorizar o exercício da medicina, da cirurgia e da farmácia, licenciando também curandeiros, sangradores, parteiras, e diversas atividades exercidas por práticos que comprovassem, através de exames e declarações, saberes necessários ao exercício de suas atividades. Para uma leitura integral do Alvará que cria a Fisicatura-mor ver: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/viewFile/716/707>, acesso em 14/02/2017.

[108]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), p. 43-49.

[109]Ibidem, p. 46.

[110]PIMENTA, 1998, op. cit., p.360.

Além disso, mesmo com toda a oposição desempenhada pela corporação médica, o ofício de sangrar continuou sendo exercido na segunda metade do século XIX na Corte Imperial, o que só ajuda a sustentar a inexistência, ou o fracasso, de uma "medicalização da sociedade". Assim, tanto em pontos fixos, normalmente lojas onde o ofício de sangrar confundia-se com as atividades estéticas de barbearia, quanto de forma ambulante, abrangendo sangradores que se moviam pela cidade oferecendo seus serviços à população.[111]

Vem daí o fato de que entre os anos de 1844 e 1889 foram encontrados:

> (...) mais de nove mil (9.000) anúncios de médicos e cerca de dois mil e quinhentos (2.500) de barbeiros-sangradores (sendo esses os números totais de anúncios sem exclusão dos que se repetiam a cada ano). Para o caso dos barbeiros-sangradores temos em torno de mil (1.000) anunciantes ao longo dos 45 anos estudados e cinco mil (5.000) médicos no mesmo período.[112]

Quanto ao Espiritismo, sabemos que, dos primeiros grupos formados em 1860 no Rio de Janeiro por Casimir Lieutaud com amigos franceses aos grupos mais organizados que se formaram na década de 1870 há um intervalo de cerca de dez anos. É bastante improvável que esses grupos, essencialmente organizados de forma familiar e basicamente ligados ao fenômeno das manifestações espirituais tenham se dedicado a algum tipo de prática de cura com o uso do espiritismo.

De qualquer forma, com a fundação da Sociedade de Estudos Espíritas, Grupo Confúcius, em 2 de agosto de 1873, o espiritismo ganhou a primeira assistência gratuita homeopática. A sociedade, formada a partir das reuniões realizadas na casa de seu presidente Dr. Sequeira Dias, realizava encontros em que comparecia um espírito orientador que se apresentava com o nome Confúcius, também congregava em sua diretoria, diversos médicos que tinham como lema a expressão kardequiana "Sem caridade não há Salvação".

Com a criação do jornal Reformador, em janeiro de 1883, e da Federação Espírita Brasileira, em janeiro de 1884, o espiritismo no Rio de Janeiro passou a dispor tanto de um poderoso elemento de divulgação quanto de uma entidade que, mesmo se identificando como visando "a propaganda ativa do Espiritismo pela imprensa e por conferências públicas", desencadearia nos anos seguintes diversas ações visando a filiação, orientação e representação dos grupos espíritas no Rio de Janeiro e no Brasil.

---

[111]DANTAS, Rodrigo Aragão. Barbeiros-sangradores: as transformações no ofício de sangrar no Rio de Janeiro (1844-1889). 2013. 131 f. Dissertação. (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). Casa de Oswaldo Cruz – Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro. 2013, p.30.

[112]Ibidem, p.46.

No conjunto de artigos que circularam nas páginas do Reformador ao longo da década de 1880, grande número deles versaram sobre práticas de curas espíritas exercidas em diversas localidades e com variadas técnicas. Para fins de análise dividiremos esses artigos em três grupos: os casos de curas surgidas fora do Brasil, os casos de curas ocorridas no Brasil e a análise das práticas de curas espíritas.

O primeiro grupo de artigos era resultado da troca de correspondências entre periódicos espíritas estrangeiros com os redatores do Reformador, prática que foi intensificada ao longo dos anos e que era corriqueira entre os jornais da época. Com isso, os seguidores da doutrina no Rio de Janeiro e em várias províncias do Império ficavam atualizados sobre os casos de curas ocorridas em países da Europa, sobretudo na França, por conta do seu protagonismo no desenvolvimento do espiritismo, na América do Sul e nos Estados Unidos. Essa prática, além de transmitir um caráter de universalidade da atividade espírita, evitava a visão das ações espíritas como fruto de atraso, ignorância ou barbárie, afinal, era praticada nos lugares mais civilizados do globo.

Encontramos nesse conjunto, várias reproduções de artigos como o do *Moniteur*, de Bruxelas, onde um pai, membro da União Espírita de Bruxelas, relata a cura de seu filho de quinze meses, vítima de uma indisposição[113], quando "a mãe do menino caiu em sonambulismo, e despertando-se um minuto depois, prescreveu algumas gotas de um licor ao pequeno."[114] O artigo termina com a constatação de que "milhares de fatos desses poderíamos citar, se uma falsa vergonha não tapasse ainda a boca daqueles com que eles se tem dado."[115] Já no *Journal de Magnetisme*,[116] de Paris, aparece a cura de um surdo-mudo pelo Sr. H. Durville com o uso do magnetismo animal. Ao longo de vinte e cinco sessões, o paciente, de vinte a vinte e dois anos de idade, surdo-mudo de nascença, foi levado ao estado de sonambulismo, intervalos em que o magnetizador lhe excitava os nervos auditivos, conseguindo que o paciente fosse gradativamente adquirindo a capacidade de ouvir. No Light, de Londres, o Sr. F. A. Holl descreve a obtenção da cura que alcançou para males da garganta e do fígado que o vinham atormentando há vários meses e que o levaram, inutilmente, a tentar tratamento, sem êxito, com cinco facultativos. Após recorrer ao Sr. Osnerim, magnetizador, com poucos dias de tratamento viu-se restabelecido. A agradável surpresa que lhe proporcionou o tratamento levou-o a

[113] O termo indisposição deve ser tratado com muita cautela ao analisarmos artigos desse período. Ao contrário de hoje, quando pode ser associado a um mal estar, cansaço ou situação de pequena gravidade, no século XIX angariava seríssimas preocupações.
[114] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 63, 15/07/1885, p.3.
[115] Ibidem.
[116] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 73, 01/12/1885, p.4.

exclamar que: “Se os nossos médicos se quisessem dedicar ao estudo do magnetismo animal, que de males não teriam nisso um alívio pronto e seguro!”[117] Na *Tribuna Popular*, de Montevidéu, o Sr. L. C. Cubas, descreve o tratamento a que foi submetida sua filha de 18 anos, surda, muda, paralítica e sofrendo de ataques epiléticos, acamada a sete anos, por conta de um susto, entregue aos cuidados dos Drs. Auvichini e Rappaz que, utilizando sugestão hipnótica.

> No princípio conseguiram fazê-la dormir. No terceiro dia deu-se-lhe a ordem de pronunciar certas palavras quando acordasse e ela o fez. No quinto dia falou livremente como lhe fora sugerido durante o sono. No sétimo dia sugeriram-lhe a ordem para levantar-se e caminhar, e com espanto de todos, ela acordando, executou a ordem. E no fim do décimo terceiro dia, todo o curativo estava concluído.[118]

Por fim, com o título *Mediunidade Curadora*, a comunicação, segundo o jornal, digna das maiores garantias de credibilidade, uma vez que foi subscrita por Leon Denis[119], descrevia o processo de cura a que foi submetida uma senhora com obesidade mórbida face ao tratamento com a jovem médium Madame Rivière. Segundo ele:

> Vimos em sua casa uma cinta de quatro metros de comprimento trazida o ano passado por uma hidrópica, cuja obesidade espantosa foi dissipada em algumas sessões por uma magnetização enérgica. Esta senhora muito rica tinha em vão apelado para os mais eminentes práticos e dispendido somas consideráveis sem resultado. Em poucos dias, graças aos passes magnéticos de Mme. Rivière, ela tornou-se de uma magreza ideal.[120]

Os artigos em que são descritos casos de cura no Brasil, com o uso do magnetismo, do sonambulismo e dos tratamentos espíritas aparecem em números bem menores que os anteriores, o que se pode inferir pela reduzida quantidade de periódicos nas diversas províncias do Império voltados para o tema. Ainda assim, encontramos variados depoimentos de casos de curas obtidas por meio de alguma ação espirítica. Manoel Fernandes Figueira[121], por exemplo,

---

[117] BN - HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 93, 01/12/1886, p.4.
[118] BN - HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 124, 15/01/1888, p.2.
[119] Leon Denis foi um pensador espírita, médium e um dos principais continuadores do espiritismo após a morte de Allan Kardec, juntamente com Gabriel Delanne e Camille Flammarion. Proferiu conferências na Europa e em Congressos internacionais, defendendo os princípios do espiritismo, como a sobrevivência da alma, a reencarnação, a comunicação com os mortos, assim como as consequências morais dos atos humanos nas reencarnações subsequentes. Foi autor de diversas obras, entre elas Cristianismo e Espiritismo, Depois da Morte, Espíritos e Médiuns, Joana D'Arc, Médium, No Invisível, O Além e a Sobrevivência do Ser, O Espiritismo e o Clero Católico, O Espiritismo na Arte, O Gênio Céltico e o Mundo Invisível, O Grande Enigma, O Mundo Invisível e a Guerra, O Porquê da Vida, O Problema do Ser, do Destino e da Dor, O Progresso, Provas Experimentais da Sobrevivência, Socialismo e Espiritismo. Ver http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Leon-Denis.pdf. Consultado em 25/11/2017.
[120] BN - HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 111, 01/07/1887, p.3.
[121] Manoel Fernandes Figueira foi médium atuante no séc. XIX e começo do XX, sendo um dos fundadores da Federação Espírita Brasileira. Em 12 de dezembro de 1888 fundou o "Centro de Estudos Espiríticos", que funcionou na sede da F.E.B., desde a data de sua fundação até janeiro de 1916, sob sua presidência. A agremiação existe ainda hoje com a denominação "União Espírita Fernandes Figueira e Bezerra de Menezes" em virtude de

em carta endereçada ao Reformador, narra a cura de seu irmão, acometido de uma grave moléstia nos rins e que se restabeleceu completamente após o tratamento desenvolvido com alguém que empregava a comunicação com os espíritos e remédios homeopáticos. Já com o título "Uma cura maravilhosa", um artigo relatava a cura de uma senhora da Corte que sofria de dores reumáticas e foi curada por uma amiga sua, já falecida, que, em sonho, trouxe-lhe o espírito de "um homem de aspecto grave e bondoso, o qual tocou-lhe na perna doída e fez-lhe alguns passes no sentido longitudinal."[122]

O terceiro grupo de artigos suscitou à redação do Reformador, em várias ocasiões, a produção de séries, onde temas relacionados, direta ou indiretamente, com as práticas de curas espíritas eram discutidos. Em 1883, primeiro ano de circulação do periódico, na série *Fluido Universal*[123], o tema da cura com o uso da magnetização foi amplamente discutido na edição nº 24, onde o texto sustenta que "o magnetismo pode ser útil em todas as enfermidades; não deixa, porém, seu emprego de ter seus inconvenientes e perigos."[124]. Desta forma, poder-se-ia utilizá-lo no tratamento das febres adinâmicas[125], atacticas[126] e de acessos, destruindo o espasmo do frio no primeiro período, dissipando, no segundo, o calor, provocando uma transpiração moderada e sustentando as forças do enfermo no período de declinação. Igualmente eficiente seria o emprego do magnetismo nas moléstias inflamatórias, "concorrendo para a expulsão do sangue acumulado na parte afetada do organismo; e, dando elasticidade aos vasos, previne a volta de nova estagnação,"[127] assim como no tratamento do beribéri[128], uma vez que seus sintomas muitas vezes manifestariam um desarranjo no "equilíbrio do sistema nervoso, e de que proveito lhes seria o magnetismo, na cura dessa moléstia que, envolta no manto do desconhecido, tem ceifado e continua a ceifar, entre nós, tantas vidas preciosas".[129] Já na edição seguinte os temas estavam voltados para os casos de loucura e obsessão, onde a narrativa

---

sua fusão com o Grupo Espírita Bezerra de Menezes, fundado em 26/12/1962, localizando-se no bairro do Méier, RJ. Ver: http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Manoel-Fernandes-Figueira.pdf. Consultado em 25/11/2017.

[122] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 155, 01/05/1889, p.3.

[123] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador. A série ocupou as edições 18 a 25, editadas quinzenalmente entre 01/09/1883 e 15/12/1883.

[124] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 24, 01/12/1883, p.1.

[125] Febre que provoca grande fraqueza muscular, sobretudo durante processos infecciosos prolongados. Ver http://www.plantamed.com.br/glossario/Glossario_f-g.htm. Visto em 03/09/2017.

[126] Febre maligna, nervosa, irregular.

[127] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 24, 01/12/1883, p.2.

[128]Beribéri é uma doença nutricional causada pela deficiência de vitamina B1 no organismo, levando ao enfraquecimento muscular, problemas gastrointestinais e dificuldades respiratórias. Para uma visão histórica da disseminação, relação religião e alimentação, descrição e técnicas de tratamento da doença no Brasil ver: MAGALHÃES, Sônia Maria de. Beribéri, doença misteriosa no Brasil oitocentista. História Unisinos, 18(1):158-169, janeiro/abril 2014.

[129] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 24, 01/12/1883, p.2.

apresenta o tipo de loucura que ocorre não pela lesão ou deficiência do órgão responsável pelo pensamento, o cérebro, mas, pela influência dos espíritos.

> Existe, porém, a loucura com momentos lúcidos, durante os quais o enfermo nos espanta com o acerto de suas ideias e a regularidade do seu modo de proceder.
> Se examinarmos o cadáver de um infeliz que tenha sucumbido desta segunda espécie de loucura, encontraremos todos os seus órgãos perfeitos; o que nos leva a admitir que a causa do mal não está no corpo.
> O homem é um espírito servido por órgãos; se estes são perfeitos e o indivíduo sofre, a origem do mal está no próprio espírito.
> A ciência moderna começa a despertar o nevoeiro que nos ocultava o mundo espiritual; e hoje já sabemos que é pelo cérebro, que nosso espírito transmite suas determinações ao corpo e recebe as impressões vindas dos sentidos.
> Vai-se tornando conhecido o poder imenso do magnetismo, fluido que prende em um só todo a criação inteira.[130]

No ano seguinte, através da série de artigos *O Médium Curador*[131], o periódico divulgou, em partes, o material contido na obra *Guia Prático do Médium Curador*, do Barão de Potet, editada em Liége, França. O material apresentado propunha-se a servir de guia para que indivíduos, dotados de mediunidade curadora, pudessem se valer das observações e experimentos que o autor desenvolveu em sua prática, de modo que pouparia "aos médiuns curadores longas investigações e, por consequência, perdas de tempo, colocando-os nas condições de apreciar e de julgar somente as causas dos efeitos salutares que serão chamados a produzir."[132] No entanto, e isso é um ponto muito importante, no conjunto de artigos vê-se significativa diferenciação entre o trabalho do magnetizador e o do médium curador, uma vez que, no primeiro caso a magnetização ocorre com o fluido pessoal, enquanto no segundo são os espíritos que curam, servindo o médium de condutor.

Abrangendo a avaliação e tratamento de um longo conjunto de males, os artigos ensinavam aos médiuns curadores como proceder na cura de diversas doenças. Nos casos de febres intermitentes, a ação magnética deveria preceder em, pelo menos, duas horas o acesso febril, no entanto, diz o artigo, se estes intervalos fossem muito curtos, conviria aproveitá-los logo. Já na maioria dos casos de afecções nervosas, sobretudo na epilepsia, histeria e catalepsia, quando não haveria como prever a aproximação dos ataques, "é, muitas vezes, útil provocá-los, e vós o podeis em muitas circunstâncias, atuando simplesmente sobre o cérebro com essa intenção, a rigidez dos membros convulsionados cessa fazendo-se passes longitudinais sobre as partes contraídas."[133]

---

[130] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 25, 15/12/1883, p.1.
[131] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador. A série abrange das edições 33, de 01/04/1884 à 46, de 15/10/1884.
[132] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 34, 15/04/1884, p.4.
[133] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. de 35, 01/05/1884, p. 2.

Nas doenças escrofulosas[134] e linfáticas, os médiuns não deveriam ter receio de operar demais, mesmo porque, havendo "tumores brancos ou engorgitamento de glândulas, etc., etc., nada conseguireis com alguns minutos de magnetização; é por meses que deveis contar, e ter uma constância a toda prova."[135] A mesma insistência prescreve o manual em relação às doenças das mulheres, uma vez que o fluxo menstrual não deveria impedir o tratamento, até porque, os que escreveram o contrário estavam em erro; "muitas vezes mesmo a natureza espera essa época e aproveita esse veículo para expelir os materiais viciados que, sem os esforços que ajuntais aos seus, ela não conseguiria lançar fora por essa via."[136]

Nos casos de moléstias da pele, incluindo erupções ordinárias e escrofulosas, sarampo, erupções cutâneas, varíola e seus derivados, sarna, dartros[137], erisipela, tinha (micose), crosta de leite[138], tidas pelo autor como doenças de cura não difíceis, sendo as que menos resistiriam a um tratamento regular, o magnetizador deveria começar a operação pela cabeça e depois, por diferentes passes, em espaços de dois ou três minutos, envolver todo o corpo em um fluido benéfico. Ao final do procedimento, recomenda o autor que fosse dado ao doente "água magnetizada para beber e lavar o corpo três vezes ao dia; podendo essa água de banho ser aquecida, segundo a necessidade".[139]

Por fim, nos casos de tuberculose, recomendava o manual que os operassem "com fé e confiança, [pois] a cura é certa nos dois primeiros períodos; passado o segundo período, operai sempre, porém com moderação, porque se nem sempre vos é possível curá-lo nessas condições, podeis sempre aliviar o sofrimento dos doentes."[140]

Essas ações curadoras, com o auxílio da homeopatia, de médiuns curadores ou médiuns receitistas, parece ter se configurado como prática bastante comum nas casas espíritas. No entanto, somente naquelas onde os frequentadores estavam mais diretamente relacionados com a atividade de curar, sobretudo onde havia elementos com maior nível de formação intelectual, médicos, advogados, políticos, essas ações eram explicitamente divulgadas. Por outro lado, foram essas mesmas entidades que intensificaram orientações no sentido de haver

---

[134] A escrofulose, também chamada de tuberculose ganglionar, é uma doença que se manifesta pela formação de tumores duros e dolorosos nos gânglios linfáticos, principalmente nos que se localizam no queixo, pescoço, axilas e virilhas, devido à presença do *Bacilo de Koch* fora dos pulmões. Os abscessos podem abrir e libertar uma secreção amarela ou incolor.

[135] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 35, de 01/05/1884, p. 2.

[136] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 35, de 01/05/1884, p.3.

[137] Nome genérico das crostas ou das esfoliações produzidas por diversas doenças da pele (acne, eczema, urticária, impetigem, etc.).

[138] Provavelmente o autor estava se referindo ao que hoje denominamos Crosta Láctea, um tipo de seborreia do couro cabeludo muito comum em crianças recém-nascidas até um ano de idade.

[139] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 38, de 15/06/1884, p. 7.

[140] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 39, 01/07/1884, p.3.

maior cuidado no atendimento a pessoas com deficiências mentais, evitando que estas fossem levadas a sessões mediúnicas, assim como crianças e pessoas que não tivessem passado antecipadamente pelo estudo sistemático da doutrina. Além disso, é necessário considerar que os diversos casos de loucura e suicídios de pessoas atendidas em entidades espíritas só fizeram aumentar a vigilância e a crescente repressão por parte dos órgãos de fiscalização sanitária e policial sobre os grupos espíritas que realizavam atividades de cura, repressão essa estimulada pela Igreja, imprensa e a corporação médica, representada, principalmente por membros da Academia Imperial de Medicina e da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Nesse universo de opções terapêuticas e particularmente o relativo sucesso que as casas espíritas obtiveram junto à população, haja vista que ao final do período imperial já existiriam cerca de quarenta casas espíritas no Rio de Janeiro, é preciso considerar como fator decisivo as diferentes percepções a respeito da doença, suas causas e origens, assim como o tratamento, presente nas diversas parcelas da sociedade. Sob esse aspecto é preciso, também, considerar que, ainda que a medicina viesse se esforçando por impor à sociedade um modelo explicativo da doença vinculado à ciência, grande parcela da população via o adoecimento sob outras perspectivas.

De fato, o essencialismo médico, presente na necessidade de catalogar as propriedades essenciais das doenças, a partir de um projeto nosológico desenvolvido amplamente no século XIX, deu ao saber médico um enfoque fundamentalmente biológico, robustecendo a percepção médica de um "ser" da doença. O anatomismo e a anatomopatologia, por sua vez, despreocupada com as noções de ", "entidades", "formas" ou "variedades mórbidas", mas com enfoque nos danos "orgânicos""[141], proporcionou uma procura pela localização das doenças no interior do corpo, culminando com a afirmação de Broussais[142] de que "quaisquer que sejam os sintomas clínicos apresentados, não há um só deles que não seja acompanhado por uma lesão".[143] Por fim, uma medicina das especificidades, definindo que o "ser" da doença tem sempre uma causa precisa, apreendendo a doença segundo categorias de entrada e saída. Segundo esse modelo etiológico, a terapêutica deve "restituir o que foi perdido (fazer reentrar o que havia saído) ou em extrair o que entrou (fazer sair o que é demais), ou seja, neste último caso combater o que considera como uma entidade inimiga e estranha ao doente."[144]

---

[141]LAPLANTINE, François. Antropologia da Doença. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.50.
[142] Antoine François-Victor Broussais (Saint Malo, França, 1772; Vitry-surSeine, França, 1838), considerado um dos fundadores da pato-fisiologia moderna.
[143]LAPLANTINE, op. cit., p.51.
[144]Ibidem.

Da mesma forma que não há na percepção médica uma visão única da doença, na perspectiva religiosa esta visão também é diferenciada. Desta forma, enquanto na visão católica, a doença está intimamente ligada ao pecado, à desobediência a um ou mais preceitos da Igreja, seja individualmente, seja coletivamente, na perspectiva evangélica, a doença "é o resultado da "invasão" de entidades perpetuamente voltadas para o mal."[145] Analogamente, enquanto para os seguidores das religiões de matriz africanas a doença é o resultado da ação de homens e/ou entidades sobrenaturais, para o espiritismo a doença "pode" ser causada pela interferência de espíritos menos desenvolvidos. Nesse conjunto, a doença ganha novas perspectivas, mais próximas e mais inteligíveis para a população, uma vez que:

> Ao invés das explicações reducionistas da medicina, os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofredor. (...) Mais do que atribuir uma causa objetiva a estados confusos e desordenados, a interpretação religiosa organiza tais estados em um todo coerente. (...) Enquanto o tratamento médico despersonaliza o doente, o tratamento religioso visa agir sobre o indivíduo como um todo, reinserindo-lhe como sujeito, em um novo contexto de relacionamento.[146]

Do ponto de vista das ações de tratamento de saúde promovidas pelas casas espíritas no Rio de Janeiro Imperial, a consulta aos enfermos ocorria sobre duas vertentes que se inter-relacionavam constantemente e que, nos parece, davam aos doentes, simultaneamente, a impressão de um duplo atendimento. De um lado, uma perspectiva que se aproximava do campo médico, através do uso da homeopatia, de técnicas de consulta e avaliação próprios da medicina, e da indicação de medicamentos produzidos em farmácias especializadas e frequentemente doados aos doentes. Nesse tipo de atendimento, embora houvesse frequentemente a ação de médiuns e a consulta às entidades espirituais, a doença tem uma causa orgânica, ainda que possa ser o resultado de algum desequilíbrio do doente, mas a sua profilaxia é dada através de ações que visam a extirpação do mal. Por outro lado, a doença também pode ser a ação de espíritos "inferiores" que se prendem ao doente por laços de afinidade e proximidade, levando à ação de médiuns que iram realizar a "doutrinação" do espírito obsessor e a mudança de vida no obsediado.

Sendo assim, as casas espíritas forneciam, simultaneamente, duas opções de tratamento para os doentes: tratamento do corpo e tratamento da alma, que na visão de boa parte

---

[145]RABELO, Miriam Cristina M. Religião e Cura: Algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. Cad. Saúde Pub., Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul./set., 1993, p.322.

[146]RABELO, Miriam Cristina M. Religião, ritual e cura. In ALVES, Paulo Cesar. Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p.47.

da população estavam intimamente ligados e conferiam ao doente novos e poderosos estímulos à cura, uma vez que:

> [...] o sagrado, em virtude de não se subordinar a nenhuma finalidade psicológica ou social, confere à pessoa religiosa um entendimento e uma capacidade de reação peculiares frente aos acontecimentos que fogem a seu controle.[147]

1.4 Igreja, assistência médica, caridade e espiritismo no Rio de Janeiro Imperial.

A Igreja Católica e o Estado brasileiro mantiveram ao longo de todo o período colonial e imperial relações muito próximas, interferindo um sobre o outro e na sociedade brasileira em diversas esferas, o que não quer dizer que essas relações tenham sido sempre amistosas, uma vez que "os padres se envolveram em praticamente todos os movimentos de rebelião de 1789 até 1842."[148] Sendo assim, a compreensão dessas interações deve ocorrer, necessariamente, pela existência de relações de poder relativas. E isso porque, em primeiro lugar:

> A Igreja, apesar de subordinada institucionalmente ao Estado, tinha uma posição privilegiada no aparelho do Estado, pois detinha, em contrapartida, o controle de importantes serviços públicos, o que lhe garantia influência política e lhe permitia obter grandes benefícios em termos dos seus objetivos religiosos.
> [em segundo lugar] embora o Estado tivesse um controle econômico e institucional-legal sobre a Igreja, ele dependia, para legitimar-se, do respaldo político-ideológico que através do controle moral e social ela exercia sobre a população.
> [por último] o Estado necessitava também do sistema burocrático da Igreja que, graças aos registros sistemáticos, detinha uma série de informações de fundamental importância para o eficiente exercício do poder político e da administração pública.[149]

Mesmo por isso, não coube aos católicos somente um papel religioso, de ligação com a transcendência. "Caridade e assistência pública eram sinônimos e tinham papel equivalente nas sociedades colonial e imperial. Entre as instituições religiosas que assumiram aquele papel, as irmandades tiveram grande destaque."[150] Do nascimento à morte o povo dependia, se submetia e procurava os serviços da Igreja para assentar nascimentos, registrar casamentos e óbitos, comprovar a idoneidade para assumir cargos públicos, aconselhar-se e

---

[147]PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. Estudos de Psicologia, Campinas, 24(1), 99-104, jan- mar 2007, p. 102.
[148]CARVALHO, Murilo José de. A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 183.
[149]BASTOS, Ana Marta Rodrigues. Católicos e Cidadãos: a Igreja e a legislação eleitoral no Império. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997, p. 8.
[150] OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Caridade e Assistência Pública: Estado e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. RIEP (Revue Internationale D'Études Politiques), NUSEG/UERJ, v.1, n.3, dez./99, p. 541.

cuidar da saúde. Embora não fosse função da Igreja, os serviços médicos ofertados à população através do seu aparato, tinham papel relevante nas ações de assistência aos doentes. Além disso, diversas ações de cunho caridoso envolvendo desde o amparo e cuidado a crianças abandonadas e idosos, além de meninos e meninas órfãos eram desenvolvidas pela Igreja.

De fato, durante o período imperial boa parte das opções de assistência oferecidas à população passavam por entidades ligadas à Igreja. Seria absurdo, no entanto, creditar ao Estado o papel de mantenedor dessas ações. A relevância da Igreja nas ações de assistência foi resultantes de um processo que se iniciou ainda no século XVI e "a Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro exerceu o papel de protagonista na assistência aos pobres da cidade e seu entorno por quase três séculos."[151]

O socorro em épocas de epidemias, abrigo aos abandonados e doentes, recolhimento de doentes mentais, crianças rejeitadas, mães solteiras e idosos, assim como a assistência a presos, militares, escravos e pobres que não pudessem pagar pelos serviços, até meados do século XIX era realizado quase que exclusivamente por entidades ligadas à Igreja. O sustento dessa aparelhagem, no entanto, embora contasse com aporte substancial do Estado, era promovido por uma sociedade inserida num cristianismo católico que cobrava dos mais abastados o dever de doar a fim de remediar o sofrimento dos mais necessitados, e quem mediava esse processo era a Igreja. "As doações à instituição eram interpretadas como um dever cristão, segundo a caridade tradicional cristã, o que ratifica o papel relevante das Misericórdias na tradição católica de assistência."[152]

No entanto, no século XIX começaram a acontecer diversas mudanças e questionamentos sobre os serviços prestados no Hospital da Misericórdia.

> Foi no âmbito das discussões da Assembleia Constituinte de 1823 que os espaços da Santa Casa do Rio de Janeiro começaram a ser questionados e considerados insalubres, e somente em 1835 a comissão formada na década de 1820, com o propósito de observar a instituição e informar as autoridades sobre suas condições de atendimento, apresentou um relatório concluindo sobre a necessidade de espaços distintos para o hospital, o Recolhimento das Órfãs (o prédio de 1743 fora considerado

[151] FRANCO, Renato. Pobreza e caridade leiga – as Santas Casas da Misericórdia na américa portuguesa. Tese de doutorado. PPGH – USP- 2011, São Paulo, 385p., p. 114. A tese de Renato Franco discute a formação dos aparatos institucionais à pobreza, especialmente no Rio de Janeiro e Vila Rica, entre 1700 e 1822, evidenciando o papel das Câmaras e das Irmandades da Misericórdia como principais bases de sustentação do sistema de caridade e assistência da população.

[152] SANGLARD, Gisele. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. **Esboços: histórias em contextos globais**, Florianópolis, v. 13, n. 16, p. pp. 11-33, out. 2007. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/119/166. Acesso em: 16 abr. 2018, p.22

> inadequado) e a Casa da Roda (ou dos Expostos). Em parte, como decorrência desse relatório, entre 1838 e 1854 diversos melhoramentos foram introduzidos, entre eles a transferência do cemitério para a região do bairro do Caju; a construção de um novo hospital com 11 enfermarias; a criação de um prédio especial para os alienados a fim de separá-los dos outros doentes (o Hospício Pedro
> II, inaugurado em 1852); e novas acomodações para os expostos e órfãs.[153]

Já a partir da década de 1850, com o advento das diversas epidemias que chegaram ao Brasil e a utilização do hospital como local de estudo e prática médica pelos alunos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, intensificou-se o conflito "entre duas práticas distintas: de um lado a caridade e de outro o ensino médico – representado pela medicalização do hospital."[154] Houve significativo aumento no número de enfermarias, passando de três para onze, o que propiciava problemas relativos ao espaço; queixas constantes sobre falta de leitos, número insuficiente de funcionários, além dos problemas envolvendo hierarquia, representada pelas freiras, de um lado, e os médicos, de outro[155].

> A chegada das irmãs da Sociedade de São Vicente de Paulo, dedicada ao trabalho com os pobres, em 1853 reforçou, mesmo que simbolicamente, o papel do hospital como lugar de caridade, ao mesmo tempo que acirrou os conflitos com os médicos. Às freiras cabiam funções administrativas (supervisão de compras e co-administração) e de enfermagem (alimentação e cuidado com os doentes), e a elas era permitido o livre trânsito pelas enfermarias feminina e masculina. Também eram encarregadas da supervisão dos enfermeiros laicos e da animação da vida religiosa propriamente dita, tais como de missas, orações etc.[156]

Além disso, o conflito entre a estrutura católica de assistência e a medicina, já começava a expor uma lenta e gradual mudança na concepção de caridade, que implicava a noção de benemerência, isto é, "o pobre, a partir de então, tinha de se fazer merecedor do benefício que lhe era ofertado."[157] Esta mudança, potencializada pelo processo de centralização do poder imperial, o crescimento urbano e a problemática da mão de obra, enriquecia o combate à pobreza voluntária e à mendicância, uma vez que "uma noção de caridade que incorporasse os ideais de benemerência e de pobreza laboriosa muito contribuiria para tais objetivos."[158]

---

[153] Ibidem, p. 23.
[154] Ibidem, p. 24.
[155] Para uma apreciação sobre o exercício das artes de curar no Rio de Janeiro até meados do século XIX, ver: PIMENTA, Tania Salgado. O exercício das artes de curar no Rio de Janeiro (1828 a 1855). 2003. 256 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280982 . Acesso em: 14/12/2019.
[156] SANGLARD, 2007, op. cit., p. 25.
[157] OLIVEIRA, op. cit., p. 543.
[158] Ibidem, p. 544.

A partir da década de 1860 outros espaços de cura surgiram no Rio de Janeiro, incluindo diversas Casas de Saúde particulares.[159] Ainda na perspectiva do assistencialismo católico, não é possível excluir a marcante atuação das Ordens Terceiras, assim como o recolhimento e distribuição de esmolas e o amparo à criança abandonada.

A coleta e a distribuição de esmolas, ainda no século XIX, guardava importante papel dentro da lógica cristã-católica que fazia parte da sociedade. Isso porque, por um lado "dar esmola às irmandades significava doar ao seu santo patrono, o que implicava um benefício do santo para com o doador."[160] Por outro lado, ao distribuí-las, as irmandades, além de amenizar o sofrimento dos pobres, angariavam junto à população simpatias e devoções, o que contribuía para manter o círculo de devoção e lealdade aos ideais católicos.

Organizações como a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária tinham uma política regular de distribuição de esmolas. "Entre 1874 e 1876, foram atendidos, por esmolas, 761 pobres não irmãos. [...] O relatório de 1886 não menciona o número de atendidos, mas a cifra gasta com pobres não irmãos foi de 31:950$000."[161] Já na Irmandade do Santíssimo Sacramento da Glória, por conta de novas perspectivas de caridade, a esmola estava restrita às órfãs virgens, de modo que "com uma moralidade, em relação à mulher, própria do século XIX, a caridade estava condicionada a um valor social estimado, a virgindade feminina, enquanto signo de honestidade"[162], o que excluía as prostitutas, um dos grupos sociais mais miseráveis da sociedade.

Além disso, coube às irmandades o preenchimento de um vácuo importante no tocante à assistência médica a população, sobretudo aos mais pobres, uma vez que a administração imperial, de cunho liberal, evitava atuar diretamente nesse segmento, a não ser nos momentos de epidemias, restringindo sua participação ao repasse de recursos, ou a "concessão de subsídios, taxas alfandegárias, concessão de loterias, isenção de impostos, concessão de monopólios."[163] Com isso, mais da metade dos hospitais existentes no Rio de Janeiro, até o final do Império, eram controlados por irmandades. Desta forma, além da Santa Casa, o assistencialismo médico católico esteve presente nos Hospitais das Ordens Terceiras de

[159] A partir da segunda metade do século XIX foram inauguradas diversas Casas de Saúde na cidade do Rio de Janeiro, inclusive com atendimento para escravos, alguns atendimentos especializados, como partos e oftalmologia, além de tratamento homeopático. Entre essas casas estava a Casa de Saúde Godinho e Bezerra, no qual um dos sócios foi Adolfo Bezerra de Menezes. Para uma visão mais detalhada dessas organizações, ver: ARAUJO, Achilles Ribeiro de. A Assistência Médica Hospitalar no Rio de Janeiro no Século XIX. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Conselho Federal de Cultura, 1982.
[160] OLIVEIRA, op. cit., p. 544.
[161] Ibidem, p. 551.
[162] Ibidem.
[163] Ibidem, p. 552.

São Francisco de Paula, de Nossa Senhora do Carmo, de São Francisco da Penitência, além do Hospital de Nossa Senhora das Dores, voltado para doentes com tuberculose, e do Hospital dos Lázaros, administrado pela Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária e dedicado aos doentes com hanseníase.

Por fim, é importante mencionar o importantíssimo trabalho de abrigo e cuidados despendidos aos órfãos e enjeitados, via Casa dos Expostos, administrada pela Santa Casa da Misericórdia. "Entre 1840 e 1841, a Casa contava com um patrimônio de 35.962$681 e acolhia 498 expostos, sendo que 329 vieram a falecer, já que, segundo o relatório, a maioria era composta de crianças que entraram enfermas na roda."[164] Esse campo de assistência à infância foi expandido pela Santa Casa que, em 1840, criou o Asilo de Santa Maria, em 1852, o Recolhimento de Santa Tereza e, em 1889, o Asilo da Misericórdia. Além disso, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária, iniciou, em 1882, a formação de um patrimônio para a fundação do Asilo da Infância Desvalida, enquanto que, em 1865, a Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa, já tinha colocado em prática a constituição de uma escola de primeiras letras, destinada aos filhos dos irmãos pobres.

Com tudo isso, observa-se que relações como essas, em que três diferentes campos se entrelaçam, auxiliam e complementam, ainda que haja disputas e divergências, leva a um sistema mútuo de proteção, união para combater inimigos comuns e apoio para enfrentar períodos de adversidades, sem que um campo ataque as bases fundamentais de outro. A relação Igreja-Estado-Medicina, no tocante à recepção e relações com o espiritismo, absorveu essa perspectiva, uma vez que, em seus discursos, vê-se claramente a utilização de argumentos que correspondem a algum tipo de perigo à base de sustentação de outro campo como razão para a união contra "um mal comum".

Dom Joaquim Manoel da Silva, por exemplo, arcebispo da Bahia, em carta endereçada ao Conselheiro José Joaquim Fernandes Torres, Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios do Império, em 25 de janeiro de 1868, reclamando verbas para as reformas necessárias no Seminário Arquiepiscopal da Bahia,[165] sustentou seu pedido por conta de dois graves perigos que rondavam o Império.

O primeiro era o protestantismo, que desde a década de 1830 vinha se infiltrando pelo Brasil. Para o arcebispo, apesar de reclamar de Luteranos e Calvinistas, a pior de todas era

---

[164]Ibidem, p. 559.

[165] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Brasil. Ministério do Império: Relatório da Repartição dos Negócios do Império (RJ). 1832-1888, p. 8. Disponível em http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/. Consultado em 25/07/2017.

a Igreja Metodista. Advertindo o conselheiro, escrevia: “Essa Corte é hoje o lugar onde os protestantes assentarão a sua propaganda; a typographia de Laemmert tem inçado o paiz de livrinhos nitidamente impressos, e melhor cartonados, no sentido de espalhar o protestantismo no Brasil"[166].

Quanto ao segundo perigo, o prelado mostrava-se mais sossegado, prevendo seu desaparecimento, graças à ação da Igreja, em pouco tempo.

> Há dois anos o espiritismo, considerado na Europa como a religião do diabo, e ao qual por isso dão o nome de diabolismo, aqui também veio se estabelecer. Observando que as máximas perniciosas d’essa seita, que está dando em resultado a loucura e o suicídio, se iam desenvolvendo nessa capital, escrevi contra ela uma pastoral. (...) O povo chama a esses sectários os feiticeiros brancos, e o ridículo há de dar cabo d’eles.[167]

Não é difícil observar que, apesar do perigo apresentado pelo Arcebispo atingir diretamente o lado religioso, este o expõe ao representante do Império como um perigo ao Estado, razão pela qual este deveria garantir à Igreja o apoio financeiro a fim de preparar-se para o enfrentamento contra esses credos religiosos. Além disso, a carta do arcebispo nos trás algumas referências a respeito do que aconteceria no campo religioso do Brasil na segunda metade do século XIX. Em primeiro lugar, a disputa por fiéis estaria em franca expansão e o alvo principal das demais organizações religiosas era a Igreja Católica. Coube aos diversos grupos que adentravam ao Império tecer críticas aos dogmas que sustentavam a fé católica a fim de atrair fiéis e ocupar espaços. Sem embargo de se considerar a poderosa estruturação que o catolicismo desfrutava naquela metade de século, gozando do privilégio de religião oficial, de financiamento público e de uma vastíssima congregação de seguidores a essas novas religiões, ou seitas, como frisava o prelado, caberia convencer a população que seus postulados eram mais verdadeiros, mais poderosos e mais eficientes, capazes, em última instância, de lhes garantir um lugar no céu, mas também, de curar, ou pelo menos, amenizar, dores, doenças, problemas financeiros, conjugais, enfim, tornar a vida, em seus mais diversos aspectos, menos dura e sofrida.

Ainda assim, é de se estranhar a posição do prelado, uma vez que o advento das religiões protestantes no Brasil se deu de forma lenta, irregular e completamente concentrada em regiões específicas, principalmente, Rio de Janeiro e regiões próximas às plantações de café como São Paulo, com um protestantismo de missão, ou na região sul, onde prevaleceu o

[166] Ibidem.
[167] Ibidem, p.9.

protestantismo de imigração, atuação que dificilmente ameaçaria a supremacia católica naquele momento histórico.

> A tentativa metodista com o pregador Fountain E. Pitts e o missionário Justin Spaulding (1836 a 1841) de instaurar uma primeira Igreja no Brasil não logrou sucesso. O metodista Daniel Parish Kidder chegou ao Rio de Janeiro como emissário das Sociedades Bíblicas Unidas, viajou pelo país visitando as capitais e deixou um importante relato sobre suas viagens.
>
> Mais tarde, a partir da década de 1850, um missionário e médico escocês autônomo fundou uma primeira igreja congregacionalista no centro do Rio de Janeiro. O Dr. Robert Reid Kalley chegou ao Rio de Janeiro no ano de 1855 e organizou a Igreja Evangélica Fluminense em 1858. Os Presbiterianos instalaram-se na capital do Império paralelamente à experiência de Kalley. O missionário Ashbel Green Simonton chegou ao Brasil em 1859 e fundou a primeira Igreja Presbiteriana, no Rio de Janeiro, no ano de 1862. Ambos formaram comunidades urbanas inseridas no conjunto de mudanças pelas quais o Brasil passou na segunda metade do século XIX. Os Presbiterianos, contudo, expandiram-se, na direção da rota das plantações de café e das estradas de ferro, para o interior de São Paulo.
>
> Os Metodistas se estabeleceram em definitivo em 1886, com os missionários Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger e James L. Kennedy. Por sua vez, os batistas tiveram seu início histórico no Brasil com a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881. Fundaram a primeira Igreja em 1882. Os Episcopais chegaram em 1888 e iniciaram seus cultos em 1889, com os missionários James Watson Morris e Lucien Lee Kinsolving.[168]

Por outro lado, sem desconsiderarmos os motivos pelos quais o espiritismo seria pernicioso ao Estado; a loucura e o suicídio, questões de forte cunho religioso, médico e jurídico, assumiram papel preponderante no discurso da Igreja, do Estado e da Medicina. Enfatizando a argumentação religiosa, a caracterização da heresia foi o mote escolhido para atacar a doutrina espírita. Lembremos antecipadamente que em suas primeiras manifestações na França e no Brasil, divulgando seus princípios, concepções de mundo e relações com a transcendência, a doutrina espírita promoveu sistemática crítica aos princípios doutrinários do catolicismo, inclusive, construindo muitos de seus fundamentos em oposição àqueles, o que na visão dos católicos, já constituiria um crime de heresia.

Há que se considerar, no entanto, que essa condenação perdeu o seu poder jurídico punitivo com a promulgação do código criminal de 1830. Antes disso, e durante praticamente todo o período colonial, a jurisprudência penal foi sustentada pelo Livro V das três ordenações portuguesas – Afonsina, Manuelina e Filipina[169] – que iniciavam justamente pela tipificação

---

[168]SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850, p. 5.

[169] O Livro V das Ordenações Filipinas dividia-se em 143 títulos, dos quais vários versavam sobre crimes de caráter religioso. O Título I versava sobre a caracterização do herege e do apostata e das suas penas. O título II, dos que arrenegam ou blasfemam de Deus, e dos Santos. O título III, dos Feiticeiros. O título IV, dos que benzem cães, ou bichos sem autoridade do rei, ou dos prelados. O título V, dos que fazem vigílias em Igrejas, ou votos fora delas. O Título XIII, dos que cometem pecados de sodomia. Para uma consulta completa das ordenações, ver: ALMEIDA, Candido Mendes de. Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Rio de Janeiro: Typografia do

dos crimes de heresia e suas penas. Com a independência e a confecção de um novo código a heresia deixou de ser crime do ponto de vista criminal e passou a figurar apenas como delito religioso.

Por outro lado, devemos considerar também que a Igreja manteve o seu poder como religião oficial, tendo a sua disposição, diariamente, um enorme contingente populacional, em todos os lugares do Brasil, configurando uma gigantesca comunidade de ouvintes prontos a receber, e frequentemente aceitar, o discurso eclesiástico produzido por vigários, bispos e religiosos, dispostos e orientados a condenar todos aqueles que se opusessem aos dogmas, ritos e privilégios da Igreja. O efeito desse discurso reverberava na sociedade criando barreiras e impedimentos que se manifestavam em diversos momentos das vidas de indivíduos e grupos.

Adolfo Bezerra de Menezes[170], por exemplo, médico e político que atuou no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, não voltou a ser eleito após declarar publicamente sua adesão ao espiritismo em 1886, mesmo já tendo sido vereador pelo município neutro da Corte em quatro legislaturas e Deputado Geral em outras cinco. Já Olímpio Teles de Menezes, jornalista e professor baiano responsável pela edição do primeiro jornal espírita do Brasil, o *Ecos d'Alem Túmulo*, em Salvador, na Bahia, teve impedidas por parte da Igreja todas as suas tentativas de registrar uma agremiação espírita, a *Associação Espirítica Brasileira*, uma vez que, para que o registro da "entidade civil de caráter literário, beneficente e científico" ocorresse era necessário, segundo o Decreto 2.711, de 19 de dezembro de 1860, que houvesse a concordância do Ordinário na parte espiritual, o que foi veementemente negado pelo Arcebispo D. Manuel Joaquim da Silveira, uma vez que, para ele, o "Espiritismo era um atentado formal contra a verdade católica, e que uma sociedade, cuja doutrina tem por fim contrariar a Religião do Estado, é contra o mesmo Estado."[171] Outro exemplo relacionou-se às críticas publicadas no jornal O Apóstolo[172] às exéquias de Tavares Bastos, morto e enterrado na Corte do Rio de Janeiro em maio de 1876, político que se notabilizou, juntamente com Saldanha Marinho e Joaquim Nabuco, por defender a liberdade de culto e a separação entre Igreja e Estado, além de patrocinar a imigração de trabalhadores vindos de nações onde preponderava o protestantismo. Segundo o periódico católico, "era sumamente ridículo a utilização de um ato "tão solene" entre

---

Instituto Philomatico, 1870; disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733, acesso em 02/07/2017.

[170] Para um esboço da trajetória política de Adolfo Bezerra de Menezes, ver MARQUES, Marcos Moreira. A Cura do Corpo, da Cidade e da Alma. Medicina, Política e Espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador: Sagga, 2019.

[171] WANTUIL, Zêus. Grandes Espíritas do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002, p. 582.

[172] Periódico católico que começou a circular no Rio de Janeiro a partir de 1866.

os católicos, como era o trânsito de um cadáver para o cemitério, para realizar uma solenidade pagã que repugnava os sentimentos "da maior parte da população da Corte"."[173] Além disso, a falta do cerimonial religioso católico, com seus símbolos e ritos, além do pronunciamento de discursos laicos foi severamente execrado pelo O Apóstolo, assim como seria por outros periódicos ultramontanos, chamando-os de "enterros maçônicos".

É fato, no entanto, que a condenação ao espiritismo surgiu primeiro na Europa. Em Barcelona, na Espanha, em outubro de 1861, o bispo da cidade, Antonio Palau Termes, valendo-se de prerrogativas jurídico-administrativas, ordenou que a alfândega apreendesse trezentos livros espíritas importados pelo editor Maurice Lachâtre. Para o bispo "A Igreja católica é universal, e os livros, sendo contrários à fé católica, o governo não pode consentir que eles vão perverter a moral e a religião de outros países."[174] Posteriormente à apreensão, os livros foram queimados na esplanada de Barcelona, onde, segundo a Revista Espírita estavam:

> Um sacerdote com os hábitos sacerdotais, empunhando a cruz numa mão e uma tocha na outra;Um escrivão encarregado de redigir a ata do auto-de-fé;Um ajudante do escrivão;Um empregado superior da administração das alfândegas;Três serventes da alfândega, encarregados de alimentar o fogo;Um agente da alfândega representando o proprietário das obras condenadas pelo bispo.
> Uma multidão incalculável enchia as calçadas e cobria a imensa esplanada onde se erguia a fogueira.Quando o fogo consumiu os trezentos volumes ou brochuras espíritas, o sacerdote e seus ajudantes se retiraram,cobertos pelas vaias e maldições de numerosos assistentes, que gritavam: Abaixo a Inquisição!Em seguida, várias pessoas se aproximaram da fogueira e recolheram as suas cinzas.[175]

Ainda na Europa, em 20 de abril de 1864, as obras da codificação espírita foram lançadas no Index LibrorumProhibitorum[176], a relação de livros proibidos pela Igreja Católica, relação essa que, naquela altura, continha obras e autores dos mais diversos, como Galileu Galilei, Francis Bacon, Erasmus Darwin, Giordano Bruno.

No Brasil, a empreitada católica contra o espiritismo, impossibilitada de levar seu codificador ou seus multiplicadores a um processo de remissão, como realizou com Galileu Galilei, ou queimá-los, como fez com Giordano Bruno, foi desenvolvida em "doses homeopáticas", vinculando nos órgãos de imprensa, nos púlpitos, nos palanques, em muitas academias, fosse por membros do clero ou por seguidores do catolicismo nas mais variadas posições, um discurso de refutação, condenação, apresentando o espiritismo como ameaça à

[173]RODRIGUES, Cláudia. Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 205.
[174] SAUSSE, Henri. Biografia de Allan Kardec. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2015, p. 71.
[175] REVISTA ESPÍRITA. Nov-1861. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 467-468.
[176] BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Apóstolo, ed. 20, de 21/02/1883, p. 2.

salvação. Foi o que fez, por exemplo, em 1864, o médico Nicolau Joaquim Moreira na sessão solene da Academia Imperial de Medicina, ao proferir o discurso "sobre o maravilhoso, o charlatanismo e o exercício ilegal da medicina", ocasião em que, referindo-se ao espiritismo, não o fez criticando seus argumentos de cura, ou científicos, mas pelo seu lado religioso, de refutação aos dogmas católicos.

> Não admitindo o pecado original, negando o princípio da espécie humana em Adão, sustentando que o inferno e o paraíso são apenas figuras, que esses lugares de penas e recompensas só existem na imaginação das criaturas, professando a reencarnação e a purificação contínua, roubando-nos a perspectiva de uma vida futura que o catolicismo nos abre nas bordas do tumulo, a doutrina do espiritismo, senhores, aniquilando-nos completamente além de irracional, é altamente irreligiosa.[177]

Nos anos seguintes, a Igreja se utilizou dos mesmos argumentos para proferir violenta campanha em seus púlpitos, pastorais, templos e jornais contra a doutrina espírita. Na década de 1860, quando a Igreja acreditava que o espiritismo seria vencido pelo ridículo, os ataques foram mais esparsos. Tomando como base *O Apóstolo*, nesta década o espiritismo é citado em apenas quatro edições do ano de 1868.

Na década seguinte intensificaram-se os ataques[178] realizados através de múltiplas estratégias, mas, deixando claro que a percepção de que o espiritismo desapareceria "naturalmente" já não existia. Em algumas edições foram apresentadas séries de artigos estrangeiros, como foi o caso da "Instrução Quadragesimal do Monsenhor Desprez", Arcebispo de Toulousse. Numa sequência de quatro edições, o bispo, tratando o espiritismo como uma "monomania", uma "enfermidade", procurava demonstrar à sua comunidade de leitores, que "o espiritismo é digno de nossa execração, porque acha-se em antagonismo: 1º, com as prescrições divinas; 2º, com a fé e a moral evangélicas divinas; 3º, com a autoridade da experiência; 4º, com a saúde dos espíritos."[179]

Em outros momentos foram reproduzidos artigos sem título, onde o periodista defendia que "o espiritismo é atualmente o principal meio de destruição de que se está servindo Satanás para arredar da doutrina da Igreja os seus filhos."[180] Em outros tantos, o periódico reproduzia elegias proferidas nos púlpitos católicos instruindo os fiéis a rejeitarem a terrível doutrina, uma heresia moderna.

---

[177] BN – Hemeroteca Digital. Annaes Brasilienses de Medicina, ed. B00014, de 14/08/1862, p. 28.
[178] O número de vezes em que o espiritismo foi destaque no periódico católico na década de 1870 são, respectivamente: 1870-1; 1874-1; 1875-7; 1876-9; 1877-10; 1879-3.
[179] BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Apóstolo, ed. 71, de 24/06/1877, pgs. 2,3.
[180] BN – Hemeroteca Digital. O Apóstolo, ed. nº 55, de 19/05/1880, p. 1

A partir da década de 1880, além de aumentar o número de edições onde se destacavam os ataques à doutrina espírita[181], a Igreja procurou aproximar o espiritismo da loucura e do suicídio. Em 1881, por exemplo, o jornal católico destacou a correspondência do Dr. JovesVinslow, "célebre médico", declarando que "estão atualmente reclusas mais de mil pessoas nos hospícios de alienados dos Estados Unidos, em consequência de sua crença no espiritismo."[182] Esta tendência foi robustecida com a reprodução de notícias envolvendo loucura e espiritismo aqui no Brasil, principalmente na Corte Imperial. Foi o caso da manchete de *O Cruzeiro*, na qual noticiou-se que uma moça acometida de ataques teve seu diagnóstico relacionado com a sua proximidade ao
espiritismo:

> **Uma vítima do espiritismo**
> Ontem, a 1 hora da tarde, as pessoas que se achavam na repartição da polícia, assistiram involuntariamente a um espetáculo contristador.
> Uma pobre moça, de 16 anos presumíveis, e de físico agradável, soltava gritos atroadores, presa de alucinações, que denunciam poder ela de um momento para o outro cair em estado de loucura furiosa.
> Autoridade que a remeteu para ali, para ser examinada pelos médicos, diz ter esta infeliz moça, que se chama Maria Felicidade de Jesus, perdido a razão, impressionada com o que vira em uma sessão de espiritismo.
> Não é essa a primeira vítima, nem de certo será a última, dos que especulam com a propaganda das teorias de Allan Kardec, tendo por objetivo interesses muitas vezes inconfessável.
> Não será tempo de tomarem as autoridades ao sério o que se está passando com o espiritismo?[183]

Além disso, sempre que possível a Igreja procurava relacionar espiritismo com positivismo, clara alusão contra o pensamento cientificista bastante difundido na Europa no século XIX e que, por aqui, se fez presente em importantes movimentos político-intelectuais que bradaram contra o atraso institucional promovido pelas elites monarquistas e escravagistas que se sustentavam com o apoio da Igreja.

> À medida que se entibia ou desaparece a religião entre nós, vão se alargando as ideias adiantadas, e eis porque o homem sentindo a carência de um alimento são, procura o venenoso.
> O suicídio não é mania.
> É sim a falta de religião, é o positivismo e o espiritismo que nos vão dominando.[184]

[181]O número de vezes em que o espiritismo é destaque no periódico católico na década de 1880 são, respectivamente: 1880-5; 1881-11; 1882-24; 1883-20; 1884-41; 1885-24; 1886-08; 1887-14; 1888-25; 1889-08.
[182]BN – Hemeroteca Digital. O Apóstolo, ed. nº 76, de 10/07/1881, p. 2.
[183]BN – Hemeroteca Digital. O Apóstolo, ed. nº 94, de 25/08/1882.
[184] BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Apóstolo, ed. 123, de 01/11/1882, p. 1.

Não há como não relacionar o aumento dos ataques da Igreja ao espiritismo à sua maior relevância no cenário religioso do Rio de Janeiro ao longo da década de 1880. A partir de então, organizada em torno de uma Federação, a Federação Espírita Brasileira, que se pretendia representante de todo o movimento espírita no Brasil, devendo realizar "a propaganda ativa do Espiritismo pela imprensa e por conferências públicas"[185], amparada por um periódico capaz de produzir debates e refutar ataques, o Reformador, tendo suas discordâncias internas, relacionadas à perspectiva de um espiritismo científico ou religioso, relativamente estabilizadas, os seguidores da doutrina espírita cada vez mais de faziam visíveis no cenário da Corte, o que ameaçava diretamente a supremacia do catolicismo.

1.5 Medicina e Espiritismo: de loucura vesânica à obsessão dos espíritos.

O longo processo iniciado no século XIX que procurou levar a Medicina à condição de único conjunto de práticas e saberes capazes de curar passou por diversos momentos, envolvendo o desenvolvimento de técnicas, a construção de conhecimentos, a configuração de protocolos, a aproximação com as esferas políticas e econômicas, mas, também, estruturando um conjunto de estratégias que objetivaram desqualificar e proibir outros saberes e práticas. Ainda assim:

> No final da década de 1880, os médicos científicos ainda estavam muito longe de atingir o respeito e a legitimidade com que sonhavam. [...] Eram ironizados e combatidos abertamente pela imprensa, sentiam-se desrespeitados, chegavam a ser objeto de crítica pública nos dias de carnaval. [...] Mas, ainda que de diferentes maneiras, havia uma descrença bastante generalizada, em diferentes setores da sociedade, nas prescrições dos médicos científicos.[186]

No Brasil, essas estratégias, ao longo do século XIX, encontraram pouco sucesso, uma vez que "apesar das diversas tentativas de destruir as práticas de cura não oficiais, elas continuavam bem fortes, contando sempre com muitos pacientes, provenientes de diferentes grupos sociais."[187] Além disso, a própria medicina não se entendia quanto aos paradigmas que utilizava, sendo que, no final do século, mesmo com o rápido desenvolvimento da medicina bacteriológica, ainda se encontrava entre os médicos mais conceituados o apego ao paradigma miasmático quanto ao surgimento e propagação das doenças, o que nos atesta as recomendações

[185] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 27, de 15/01/1884, p. 1.
[186] SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura. Campinas/SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001, p. 144 e 145.
[187] Ibidem, p. 145.

do Dr. Azevedo Pimentel[188], feitas em 1890[189], como forma de sanear o Rio de Janeiro, insistindo que houvesse: a dessecação do solo urbano por meio de drenagem; diminuição da extensão de diversos córregos da cidade, aterramento com terra virgem de todos os pontos onde houvesse o menor vestígio de água empoçada, proibir do corte do mangue; mudar o "terrível e fétido" Canal do Mangue, uma vez que seria um grande foco de "impurificação atmosférica"; alargar as ruas que forem suscetíveis desse melhoramento; calçamento regular das ruas novas e boa conservação das antigas e asseio irrepreensível das ruas, que deveriam ser irrigadas com água doce.

Com o Espiritismo, assim como a Homeopatia, esse processo de desqualificação e condenação por parte da Medicina foi muito mais difícil e complexo, e isso por diversos fatores. Um deles foi a forte argumentação espírita de contestação dos princípios católicos, sustentada em torno de argumentos positivos como ciência e filosofia e amparada por uma sociedade que, em diversas esferas, procurava se libertar da presença católica. Outro fator importante foi a grande quantidade de médicos espíritas, alguns com ampla penetração em ambientes políticos, intelectuais e jornalísticos. Além disso, a aproximação entre espiritismo e homeopatia, a aceitação das práticas de cura desenvolvidas pelos espíritas junto à população, a ligação espírita entre cura e religiosidade, a existência de redes de comunicações capazes de rebater ataques e exibir explicações a respeito dos ataques sofridos, tanto para a população mais esclarecida, quanto aos mais simples, foram características que tornaram os ataques aos seguidores da doutrina, menos danosos.

Por outro lado, se coube a médicos e suas entidades a desqualificação do Espiritismo pelo seu lado científico e através da crítica as suas atividades de cura, foram também médicos espíritas que reagiram aos ataques, formulando explicações frequentemente endossadas por argumentos da própria medicina, pressupostos estes que se encontravam, na segunda metade do século XIX, em franco processo de modificação.

---

[188] Antônio Martins de Azevedo Pimentel, Nasceu em Valença, RJ em 17 de abril de 1844, e faleceu em Ribeirão Preto, SP, em 24 de dezembro de 1928. Filho de Jacinto Martins Pimentel e Justina de Azevedo Pimentel, fazendeiros naquela importante região fluminense. Formou-se em Medicina pela Faculdade do RJ e por muitos anos dedicou-se à clínica e a pesquisas de laboratórios, que lhe deram renome. Foi preparador da cadeira de Higiene, médico higienista da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil, quando do início dos trabalhos da futura capital do país, secretário da Comissão de Saneamento do RJ, diretor do Laboratório Bacteriológico Federal. Livre-docente da Fac. de Medicina do RJ e professor da Fac. de Farmácia e Odontologia de Ribeirão Preto. Em 6 de abril de 1884 foi eleito sócio efetivo do IHGB. Autor de vários trabalhos publicados na R. IHGB, tais como: "Vias de Comunicação" (vol. 63, parte II), "Mudança da Capital Federal" (vol. 63, parte II), "O Brasil Central" (seu trabalho mais importante, no vol. 68, parte II, no qual foi publicado também "parecer acerca dos trabalhos do dr. Carlos de Laet"). Ver https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/amdapimentel.html. Consultado em 27/11/2017.

[189] BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Medico. Ed. 16, 01/05/1890, p. 126.

No tocante à aproximação entre espiritismo e medicina, talvez a área em que a estas disciplinas mais tenham tentado interferir uma sobre a outra, foi o uso que fizeram da questão da loucura ou alienação mental. Fosse porque a medicina a utilizou para classificar os seguidores do espiritismo, fosse porque o próprio espiritismo estivesse num processo de construção de explicações para o fenômeno da loucura, os termos relacionados aos distúrbios mentais foram frequentemente utilizados por ambas as ciências[190] para atacarem-se e constituírem-se.

Desta forma, enquanto o catolicismo difundiu a ideia de que o espiritismo enlouquecia por conta do afastamento da Igreja, a medicina, utilizando-se de argumentos interiores à sua ciência, procurou situar o espiritismo como uma prática capaz de desenvolver nos mais sensíveis e impressionáveis delírios fantasiosos, típicos do louco vesânico.

Os médicos da Corte que se ligavam à questão da loucura entendiam o problema através de duas óticas principais: a organicista (escola anatômica) e a vitalista (escola espiritualista). No primeiro grupo, encontramos aqueles que acreditavam ser a loucura o resultado de uma lesão no cérebro, e procuravam, portanto, aprofundar estudos voltados para o conhecimento do órgão, sobretudo através de autópsias. No segundo grupo, encontramos aqueles que procuraram construir uma "nosografia moral e social dos sintomas da desordem remetendo a uma psicopatologia das paixões e a um terreno social patogênico."[191] Para os organicistas, por exemplo, evidencias como a descoberta da Paralisia Geral do Insano (PGI), "a partir das pesquisas desenvolvidas por Bayle, em 1822, demonstraria a possibilidade de um emprego eficaz do referido método no âmbito dos distúrbios mentais, abrindo algumas brechas para a conciliação entre a medicina mental e a medicina geral."[192] Já para a maioria dos alienistas da Corte, entre eles, o Dr. Silva Peixoto[193], a doença mental seria, essencialmente, uma doença moral e social, resultado de uma "perversão e aniquilamento da ação fisiológica da inteligência, cuja sede estaria localizada no cérebro, ou seja, na matéria e não na alma humana."[194]

---

[190] Uso aqui o termo Ciência para explicar os posicionamentos do espiritismo quanto ao tema da loucura, uma vez que foi através da aproximação com temas frequentemente utilizados pela medicina, como as discussões sobre o lugar de produção dos pensamentos, o papel do cérebro, as técnicas de tratamento, o aspecto moral, vícios e fatores emocionais, que os espíritas procuraram demonstrar a existência das obsessões. Ver MENEZES, Adolfo Bezerra de. A loucura sob novo prisma. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1989.

[191] CASTEL, R. A ordem psiquiátrica. A idade de ouro do alienismo. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978, p. 108.

[192] ENGEL, Magali. Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios (Rio de Janeiro, 1830-1930). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001, p. 127.

[193] Antonio Luiz da Silva Peixoto apresentou a primeira tese (Considerações gerais sobre a Alienação Mental) defendida no Brasil junto à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1837, cujo tema estava voltado para a questão da loucura.

[194] ENGEL, op. cit., p. 127.

Apesar dessa divisão, havia algumas oscilações, marcando campos onde essas concepções afastavam-se ou aproximavam-se. A questão do lugar e da origem dos pensamentos era uma delas. Afinal, seria o cérebro o lugar originário e produtor dos pensamentos? Considerando-se que sim, então seria possível encontrar a região, caso contrário, de onde viriam? Para o Dr. José Luiz da Costa, "as faculdades intelectuais e morais – especificamente humanas – não poderiam ser vistas como produto exclusivo da alma, uma vez que, "numerosos e concludentes" fatos já teriam demonstrado "que o encéfalo [era] a condição física indispensável para a sua manifestação."[195] Já para o Dr. Affonso Pereira Pinheiro:

> (...) a alma tem o cérebro por órgão de suas manifestações [fato que] ninguém, nem mesmo os ultras espiritualistas, poderá pôr hoje em dúvida, [afinal] o espírito necessita de um complexo orgânico, de um grupo de tecidos especiais que lhe sirvam de instrumento e de médio indispensável para as suas operações.[196]

O Dr. Nuno Ferreira de Andrade[197], um dos poucos alienistas com uma visão vitalista da loucura, ao apresentar à Academia Imperial de Medicina, em 1876, sua memória para ingresso na instituição, intitulada *Da Natureza e do Diagnóstico da Alienação Mental*, argumentava que:

> Somos vitalista convicto, não só porque a lógica no-lo ordena, como também porque os organicistas, com sua argumentação contraproducente, nos ensinaram a robustecer a crença na vida-princípio.
> Além da vida possuímos uma alma; - alma, quer dizer- inteligência, sentimento, vontade.
> É ela independente do corpo, isto é, da inércia, da elasticidade, da porosidade, da impenetrabilidade, da extensão, da forma, da côr. Portanto:
> A assimilação das lesões somáticas às perturbações da inteligência é ilógica e perigosa.[198]

Quanto à questão de o cérebro ser o produtor do pensamento, Nuno de Andrade argumentava que "absolutamente não. Significa apenas que [...] o pensamento precisa do

---

[195]Ibidem, p. 128.
[196] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Annaes Brasilienses de Medicina. Ed. 3, 1880, p. 415.
[197] Nuno Ferreira de Andrade formou-se em medicina, em 1875, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro apresentando a tese intitulada "Do diagnóstico e tratamento das nevroses em geral; Chloral; Polyposnaso-pharingeanos; Ataxia muscular progressiva". Nesta instituição foi substituto de ciências médicas (1877), lente de higiene (1884-1888), e lente da 1ª cadeira de clínica médica (1888), jubilando-se em 1908. Oi diretor do Hospício Pedo II entre 1882 e 1883. No concurso para a cátedra de clínica médica, em 1877, no qual obteve o primeiro lugar com a tese "Physiologia dos epithelios", concorreu com Júlio Rodrigues de Moura, Candido Barata Ribeiro,José Banício de Abreu e João Baptista de Lacerda, expressões da medicina no Brasil. Em 1876, para tornar-se membro da Academia Imperial de Medicina, apresentou a memória *Da natureza e do diagnóstico da Alienação Mental*. Ver http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/andnunfer.htm, acesso em 14/10/2017.
[198] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Annaes Brasilienses de Medicina. Ed. 00001, 1879, p. 11.

cérebro, e que tanto mais perfeita será a manifestação do pensamento, quanto mais subida for a perfeição do cérebro."[199]

Para explicar as possíveis alterações das faculdades anímicas, Nuno de Andrade partia de duas classes capitais: a das faculdades intelectuais e das faculdades afetivas. Na primeira classe, estaria o exercício das forças anímicas na esfera da verdade, na segunda, a inclinação sentimental ou voluntária, manifestada em relação ao bem em sua tríplice modalidade individual, social e metafísica, sendo esta última, personalizada em Deus.

Em sua análise das possíveis causas da alienação mental, celebrava o desequilíbrio dos pensamentos, que regulariam todos os atos da alma, ou os problemas advindos de uma educação física e moral negligente, o que levaria o alienista a esmerilhar todas as particularidades da vida do louco, reconhecendo, frequentemente, os vícios da educação como a causa principal da insânia. Para tanto, o médico precisaria examinar no alienado seus desvios de atenção, a sua faculdade de estabelecer relações entre dois objetos, a faculdade de afirmar a realidade e as relações das coisas, a faculdade de tirar um juízo de outro, a memória, a associação de ideias. Quanto às faculdades afetivas:

> As alterações da sensibilidade e da vontade revestem em algumas formas de alienação tão bem acentuadas feições que seu estudo se torna interessantíssimo. Os sentimentos do bom, do justo e do belo, se corrompem em uns e conservam-se intactos em outros. Em certos estados, como na mania crônica e nas monomanias de fundo panofóbico, a perversão moral se pode efetuar, sem que, todavia, sirva tal fato de regra geral. Na demência e nos estados de estupidez, o sentimento moral se reveste de uma certa indiferença que impressiona e entristece. O estudo dos defeitos eventuais do caráter, também nos mostra alienados mantendo até o fim de seus dias o respeito a todos os princípios da probidade e da fidelidade, de obediência às ordens superiores e de cortesia, ao lado de outros para os quais os preceitos sociais não tem valor nem autoridade.[200]

Mas, é no campo do delírio que realmente se manifestava a loucura. Para Nuno de Andrade, assim como para um grande número de médicos, o delírio constituía o fundo essencial sem o qual não haveria loucura. Tido como um desvio do raciocínio, ao alienista interessava unicamente o delírio vesânico, embora com a observação clínica, também pudesse ser encontrado o delírio febril e o delírio tóxico. O delírio vesânico, por sua vez, embora possuísse modalidades variadíssimas, podia ser reduzido a três classes: ideias fixas, incoerência e furor. E era justamente na primeira classe que Nuno de Andrade enquadrava o espiritismo.

---

[199] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Annaes Brasilienses de Medicina. Ed. 00002, 1879, p. 166.
[200] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Annaes Brasilienses de Medicina. Ed. 00001, 1880, p. 30.

Para tanto, ele explicava o processo que levava o indivíduo à loucura pelo espiritismo através de ideias que se fixavam no pensamento do doente e que se tornavam de difícil retirada pelo alienista. Para ele, haveria certa facilidade com que essas ideias poderiam se implantar nos espíritos impressionáveis e apreensivos, de modo que, a tenacidade com que elas se conservavam e a interferência dessas ideias em todos os atos do pensamento, acabavam por influenciar em todas as operações do seu espírito, levando-o a constantes preocupações, "quer no complexo das funções orgânicas, ora imprimindo-lhes um selo de intensa adynamia[201], ora promovendo uma superatividade mórbida: fazem-nas representar um importantíssimo papel na história do alienado."[202]

Para ele, seria extremamente trabalhoso o processo pelo qual o alienista lutaria contra a ideia fixa do louco. Para tanto, citava o caso de um rapaz influenciado pelo espiritismo:

> Um moço, formado em direito, é vítima da ignóbil propaganda em prol do espiritismo. A essas causas reúnem-se outras muitas e o desditoso enlouquece. Persuade-se cercado de ocultos inimigos e interpreta todos os fatos por meio do magnetismo. Foram infrutíferos todos os argumentos, e, por fim, apelei para a liberdade humana; respondeu-me: é uma força magnética, como qualquer outra.[203]

A questão da loucura atravessou a codificação kardequiana em vários momentos. Já em *O Livro dos Espíritos*, Allan Kardec defendeu que a loucura teria como causa primária uma predisposição orgânica do cérebro e, dada a essa predisposição para a loucura, esta tomaria o caráter de preocupação principal, que então se mudaria em ideia fixa, "podendo tanto ser a dos Espíritos, em quem com eles se ocupou, como a de Deus, dos anjos, do diabo, da fortuna, do poder, de uma arte, de uma ciência, da maternidade, de um sistema político ou social."[204]

Mas, foi no caso da idiotia que Kardec mais se deteve nesta obra. No centro da sua argumentação estava a ideia de que a alma dos idiotas não seria melhor e nem pior que as de quaisquer outros encarnados e que a deformação cerebral que resultaria no estado em que o encarnado se encontraria seria o artifício utilizado pela espiritualidade para confinar em um corpo mal formado um espírito com sérios débitos passados. Desta forma, ao mesmo tempo que mantinha a questão da loucura ligada à predisposição corporal, eximia a divindade de uma escolha que lhe tiraria o caráter de justiça. São onze questões[205] , incluindo o problema da influência dos órgãos na loucura. No caso do cérebro, este desempenharia função decisiva no grau de "normalidade" que o encarnado apresentaria, mas, não seria este órgão a origem da

---

[201]Adynamia: redução da força muscular, debilitação muscular e fraqueza.
[202] BN – HEMEROTECA DIGITAL. Annaes Brasiliensis de Medicina. Ed. 0001, 1880, p. 35.
[203]Ibidem, p. 36.
[204]KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Edição Especial. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007, p. 60.
[205]Ibidem, p.

anormalidade, mas sim uma ação da espiritualidade visando uma ação educativa. Nestes casos, a existência se daria por resgate de dívidas, expiações, um estacionamento temporário, um castigo visando "educar" o espírito a não voltar a cometer os mesmos erros.

Mais tarde, em *O Livro dos Médiuns,* Kardec dedicou um capítulo inteiro à questão da loucura, mas, desta vez, tratando-a como obsessão e direcionada especificamente aos médiuns. Segundo ele, haveria três tipos de obsessão: a obsessão simples, a fascinação e a subjugação.

A obsessão simples seria caracterizada pela "tenacidade de um espírito, do qual não consegue desembaraçar-se a pessoa sobre quem ele atua."[206] Neste caso, o médium teria consciência da influência e, segundo ele, o espírito não produziria disfarces, evidenciando que mantinha a ligação visando atrapalhar as comunicações. Também segundo Kardec, este gênero de obsessão era apenas desagradável, sendo facilmente dirimida pelo médium experiente.

A fascinação, por sua vez, teria consequências muito mais graves, uma vez que "é uma ilusão produzida pela ação direta do espírito sobre o pensamento do médium e que, de certa maneira, lhe paralisa o raciocínio, relativamente às comunicações."[207] Neste caso, o médium não teria consciência que estava sendo enganado, uma vez que o espírito lhe inspiraria confiança, impedindo-o de ver e compreender os "absurdos" que estava produzindo. Além disso, este tipo de obsessão não atingia somente as pessoas mais simples e ignorantes, utilizando-se de artifícios o espírito poderia manipular indivíduos instruídos e inteligentes.

Já a "subjugação é uma constrição que paralisa a vontade daquele que a sofre e o faz agir a seu mal grado. Numa palavra: o "**paciente**" [ficava] sob um verdadeiro jugo."[208] Kardec apresenta a subjugação sob dois aspectos: a subjugação moral, quando o indivíduo é constrangido a tomar atitudes e resoluções absurdas, contraditórias com o seu estado natural, achando-as, no entanto, sensatas, ou a subjugação corporal, quando o espírito atua nos órgãos materiais provocando movimentos involuntários.

> Vai, às vezes, mais longe a subjugação corporal; pode levar aos mais ridículos atos. Conhecemos um homem, que não era jovem, nem belo e que, sob o império de uma obsessão dessa natureza, se via constrangido, por uma força irresistível, a pôr-se de joelhos diante de uma moça a cujo respeito nenhuma pretensão nutria e pedi-la em casamento. Outras vezes, sentia nas costas e nos jarretes uma pressão enérgica, que o forçava, não obstante a resistência que lhe opunha, a se ajoelhar e beijar o chão nos lugares públicos e em presença da multidão. Esse homem passava por louco entre as pessoas de suas relações; estamos, porém, convencidos de que absolutamente não o

[206]KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns. 80 ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011, p. 318.
[207]Ibidem.
[208]Ibidem, p. 320, grifo nosso.

> era, porquanto tinha consciência plena do ridículo do que fazia contra a sua vontade e com isso sofria horrivelmente.[209]

Em O Livro dos Médiuns, Kardec advertiu que a denominação que assumia, obsessões, fora outrora nomeada pela Igreja como "possessões" e que não mantinha essa nomenclatura por duas razões: primeiro, porque "implica a crença de seres criados para o mal e perpetuamente voltados ao mal."[210] Em segundo lugar, porque sugeria a "ideia de apoderamento de um corpo por um espírito estranho, de uma espécie de coabitação, ao passo que o que há é apenas constrangimento."[211] Curiosamente, mais tarde, em *A Gênese*, ele se utiliza diversas vezes do termo "possessões" definindo-a da forma como antes dissera ser impossível:

> Na possessão, em vez de agir exteriormente, o Espírito atuante se substitui, por assim dizer, ao Espírito encarnado; toma-lhe o corpo para domicílio, sem que este, no entanto, seja abandonado pelo seu dono, pois que isso só se pode dar pela morte. A possessão, conseguintemente, é sempre temporária e intermitente, porque um Espírito desencarnado não pode tomar definitivamente o lugar de um encarnado, pela razão de que a união molecular do perispírito e do corpo só se pode operar no momento da concepção.[212]

No Brasil, em diversos momentos, seguidores da doutrina procuraram estudar a questão da loucura segundo os ditames presentes na codificação kardequiana, muitas vezes aproximando este estudo de princípios e hipóteses levantadas pela medicina. Seja como for, embora para os espíritas os males do corpo tivessem profunda ligação com os males do espírito, ao longo do período imperial e mesmo nos primeiros anos da República, houve diversas tentativas de aproximar o conjunto explicativo sobre a loucura produzido pelo espiritismo daqueles que advinham da medicina, sobretudo a medicina alopática.

Já no segundo exemplar da Revista Espírita[213], em 1875, o tema de capa, que se arrastou ao longo de mais três edições, foi a loucura. Nesse material, a revista fez um apanhado das teses médicas sobre a loucura, os tratamentos empregados, a prevalência das causas físicas sobre as causas morais, o reduzido número de curas produzidas pela medicina nos diversos casos de loucura, assim como as possibilidades de tratamento produzidos pelo espiritismo. Além disso, valendo-se de estatísticas divulgadas pelo Ministério das Obras Públicas da França

---

[209]Ibidem.
[210]Ibidem.
[211]Ibidem, p. 321.
[212]KARDEC, Allan. A Gênese. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992, p. 306.
[213]A Revista Espírita foi produzida pela Sociedade de Estudos Espíritas – Grupo Confúcius, e teve a publicação de apenas seis exemplares, entre fevereiro e julho de 1875.

a cerca da alienação mental nesse país, os articulistas do jornal tentaram mostrar que o espiritismo não produzia loucos, como vinha sendo divulgado pela Igreja e a Medicina na Europa.

É difícil não crer que um tema como esse, que esteve presente em praticamente todos os exemplares da revista, não tivesse relevância junto aos médiuns e médicos da agremiação, sendo provavelmente um dos focos de atendimento médico que se fazia na instituição. Além disso, foi do Grupo Confucius que saíram grandes médiuns que trabalhariam longos anos em várias casas espíritas da Corte em serviços de cura física e de alienados, entre eles João Gonçalves do Nascimento, Frederico Pereira da Silva Junior e Charles Lehar.

Nos anos seguintes os atendimentos de cura desenvolvidos ganharam uma especialização: as desobsessões. Em diversas casas da Corte o trabalho de tratamento aos alienados mentais foi realizado segundo os preceitos ditados por Kardec, sobretudo, em *O Livro dos Médiuns*. No levantamento efetuado em 1889 por Dias da Cruz, Maia Lacerda, João Kahl e Lima e Cirne a pedido do Centro Espírita do Brasil, as casas espíritas no Rio de Janeiro estariam divididas em cinco grupos: O primeiro grupo seria formado pelas casas dedicadas ao "'estudo e propaganda teórica', o segundo, ao 'estudo e propaganda experimental', o terceiro, às 'curas de obsessões', o quarto, 'ao estudo e aplicações de leis morais', e o último, 'ao estudo e cultivo das mediunidades'."[214] Isso demonstra que o tratamento das obsessões, ou da loucura, parece ter provocado certa relevância no conjunto de atendimentos. Além disso, com certeza por conta das diversas acusações que frequentemente eram creditadas aos espíritas com relação aos casos de suicídio e loucura, no mesmo relatório, os autores chamam atenção para que em nenhuma casa deveria "ocorrer atendimento a quem possuísse "enfermidade orgânica deprimente ou tendência para loucura", ou ainda, que se permitisse a participação de crianças ou menores nas experiências realizadas nos grupos."[215]

[214]MARQUES, Marcos Moreira. A cura do corpo, da cidade e da alma. Medicina, política e espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador: Sagga, 2019, p. 221.
[215]Ibidem, p. 222.

Capítulo II: Caridade, Assistência e Espiritismo no início da República.

2.1 O Rio de Janeiro, suas doenças e sua pobreza no alvorecer da República.

Uma das primeiras providências tomadas pelo governo provisório após a proclamação da República foi a realização do recenseamento geral da população, levantamento que foi iniciado em 31 de dezembro de 1890. O processo foi realizado utilizando-se boletins, ou listas de famílias, nos quais se pretendia levantar as condições da população[216]. Quanto às características individuais dos indivíduos, pesquisou-se, nome, sexo, idade, estado civil, cor, filiação, naturalidade, nacionalidade dos pais, defeitos físicos e residência. Em relação às famílias, nome de cada um dos cônjuges, ano de casamento, número de matrimônios, grau de parentesco do casal, número de filhos vivos e já falecidos, segundo o sexo e também relativamente aos defeitos físicos. Quanto à sociedade, nome, nacionalidade, relação com o chefe da casa, instrução, culto professado, profissão, título científico, literário ou artístico e

216O elemento principal na coleta de dados, o recenseador, foi escolhido entre elementos que sabiam ler e escrever corretamente e a quem cabia preencher os boletins. Para um detalhamento sobre a metodologia e logística do Censo de 1890, ver: Decreto nº 112d, de 02/01/1890, que restaurou a extinta Diretoria Geral de Estatística, e Decreto nº 659, de 12/08/1890.

renda.[217] Os trabalhos de apuração dos resultados ocorreram com grande lentidão, de modo que a totalidade dos dados em todos os estados só foi conhecida às vésperas do Censo de 1900.

O Distrito Federal, ou cidade do Rio de Janeiro, apresentou uma população de 522.651 habitantes, sendo 293.657 homens e 228.994 mulheres. Em 1872 a população era de 274.972 habitantes, o que representa um aumento de 90% em 18 anos. Quanto à naturalidade, havia 367.449 brasileiros e 155.212 estrangeiros. Quanto ao estado civil, foram encontrados 375.991 solteiros, 116.087 casados e 30.573 viúvos, distribuídos em 71.807 famílias, enquanto que na cidade foram encontrados 48.576 prédios.[218] Quanto ao perfil racial, o censo encontrou os seguintes percentuais: brancos 62,7%; negros 12,3%; caboclos 3,4%; mestiços 21,6%, que, se comparados com o censo de 1872 (brancos 55,2%; negros 14,4%; caboclos 0,3% e mestiços~~,~~ 30,1)[219], revelam significativa alteração no quadro da população, sobretudo, pela diminuição na quantidade de negros e mestiços e o aumento no número de brancos e caboclos. Dos estrangeiros residentes, havia 106.461 portugueses, 17.789 italianos, 10.760 espanhóis, 3.962 franceses e 16.240 originários de outras nações.[220] Quanto aos defeitos físicos, o censo encontrou 777 cegos, 148 surdos-mudos, 813 surdos, 427 idiotas e 2.733 aleijados.[221] Dos brasileiros, 250.624 eram analfabetos, e dos estrangeiros, 78.280[222], o que revela que cerca de 68,2 % dos brasileiros e 50,48 % dos estrangeiros, não sabiam ler e escrever.[223] Os diplomados eram 5.619, sendo 594 engenheiros, 1.628 médicos, 1.799 advogados, 223 teólogos, 971 professores, 197 com graus de bacharelado e universitários em letras e ciências e 207 enquadrados como tendo graus de profissões artísticas.[224] Quanto aos cultos, foram obtidas as seguintes informações: 518.320 habitantes, 99,17 % da população, se declararam católicos romanos, enquanto 46 eram católicos ortodoxos. Entre os protestantes existiam 602 evangélicos, 250 presbiterianos e 5.972 classificados como de "outras seitas". Fora esses, havia

217Recenseamentos gerais e estatísticas populacionais no Brasil. Disponível em https://memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/historicos-dos-censos/censos-demograficos.html. Consultado em 14/10/2017.

218 Recenseamento da República dos Estados Unidos do Brazil em 31 de dezembro de 1890. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1895, p. XIV.Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or6397/or6397.pdf. Consultado em 15/10/2017.

219 Ibidem, p. XVI.

220 Ibidem.

221 Ibidem, p. XXVIII.

222 Ibidem, p. XXXVII.

223 Ibidem, p XXXVII.

224 Ibidem.

ainda 202 israelitas, 171 islamitas, 377 positivistas, 1.306 que seguiam outros cultos e 405 que declararam não seguir culto algum.[225]

No censo de 1900 as informações obtidas quanto à cidade do Rio de Janeiro foram descartadas devido a diversos protestos levantados por elementos conhecedores do processo de contagem populacional que apontaram erros graves no levantamento. Desta forma, o que se fez para determinar um número aproximado da população foi uma comparação entre a quantidade de habitantes em 1872 e em 1890, a fim de se obter uma taxa de crescimento, que foi de 0,0363 de crescimento geométrico médio anual. Sendo assim, ao aplicar essa taxa ao levantamento de 1890, ficou estabelecido que a população da cidade, em 1900, seria de 746.749 habitantes, sendo 419.569 homens (56,18%) e 327.180 mulheres (43,82%). Obviamente a mesma iniciativa não pode ser utilizada para os demais dados.[226]

De qualquer forma, os dados levantados revelam que, de uma população de 522.651 habitantes em 1890, 230.738 (44,14%) declararam ter profissão, enquanto 48.100 indivíduos informaram não possuir qualificação profissional, o que não necessariamente signifique que não tivessem alguma ocupação. Se olharmos para esse total e levarmos em consideração que o trabalho era essencialmente uma atividade masculina, veremos que 278.838 pessoas estavam ligadas diretamente a alguma atividade produtiva, o que representa um percentual de 53,35% da população. Além disso, pela distribuição da mão de obra observa-se que os setores que mais concentravam empregados eram, respectivamente, o serviço doméstico com 74.785 indivíduos, o setor manufatureiro com 48.661, o setor comercial com 48.048, o setor agrícola com 12.485, e o setor de transporte com 10.733 empregados. A grande concentração de empregados no serviço doméstico talvez encontre explicação no perfil político administrativo que a cidade continuou a manter mesmo após a proclamação da República, uma vez que o Rio de Janeiro continuou sendo o centro do poder político da nação, o que demandava grande quantidade de trabalhadores no serviço doméstico para servirem políticos, autoridades, militares, capitalistas, enfim, elementos e famílias ligadas às atividades políticas e econômicas da capital. Acrescente-se a isso, o grande fluxo de imigrantes e viajantes entrando e saindo da cidade todos os dias, o que exigia uma relativa rede de hotéis, pensões e estalagens para receber esse contingente. Ainda assim, o número de empregados no serviço doméstico é quase tão grande quanto a soma de empregados no comércio e na atividade manufatureira, o que, de certa forma, configura o

225 Ibidem, p. 396 e 397.

226Synopse do Recenseamento de 31 de dezembro de 1900. Ministério da Industria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Typografia da Estatística, 1905, p. XII. Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222260. Consultado em 18/10/2017.

perfil socioeconômico da cidade. Por fim, o grande número de empregados no setor de transporte encontra explicação no porto do Rio de Janeiro, que recebia e enviava grande quantidade de carga diariamente pelos seus estaleiros.

Além disso, dois fatores contribuíram para o salto da população entre os anos de 1872 e 1890, e que antecederam à República: "a abolição lançou o restante de mão de obra escrava no mercado de trabalho livre (...) provocou um êxodo para a cidade proveniente da região cafeeira do estado do Rio, e um aumento da imigração estrangeira, especialmente de portugueses."[227] Com o advento da República e das ações econômicas deflagradas por Rui Barbosa, o encilhamento, a partir de 1891, "grande número de especuladores estrangeiros, e não menor número de habitantes do interior do país, iludidos pela possibilidade de adquirir fortuna rápida, emigrou para o Rio de Janeiro."[228] Como empregaram seus capitais na especulação da Bolsa, acabaram fixando residência.

Este aumento populacional veio acompanhado de diversos desequilíbrios peculiares aos movimentos populacionais não planejados ou com pouco controle institucional, entre eles, o desequilíbrio entre os sexos, uma vez que havia mais homens que mulheres, o que levava a baixos índices de nupcialidade, assim como ao acúmulo de pessoas em ocupações mal remuneradas ou sem ocupação fixa. "Domésticos, jornaleiros, trabalhadores em ocupações mal definidas chegavam a mais de 100 mil pessoas em 1890 (...) e viviam nas tênues fronteiras entre a legalidade e a ilegalidade, às vezes participando simultaneamente das duas."[229]

Ao longo da década, as paróquias mais populosas eram a do Engenho Velho, de Santana, Glória e Santa Rita. "Com efeito, o aumento da população tendeu, de princípio à concentração na "Cidade Velha", na paróquia de São José, e, menos intensamente, nas demais paróquias urbanas, antes de aventurar-se em direção aos subúrbios."[230] Este quadro só veria a sofrer alterações significativas após a reforma Pereira Passos e o incremento na ocupação dos subúrbios, levando a formação das freguesias do Méier, Santa Teresa e Tijuca, em 1903.

A elevação da população e a predominância do elemento masculino foram altamente positivas para o desenvolvimento industrial, mas não para os trabalhadores que, em função da mão-de-obra abundante, viam o achatamento de seus salários. Quanto às mulheres, ausentes nos registros do censo de 1890, e envolvidas essencialmente com o trabalho

227CARVALHO, José Murilo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.16.

[228] BRASIL. Instituto Sanitário Federal. Anuário de Estatística Demografo-Sanitária, ano I, 1895. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1897, p.14, apud DAMAZIO, Sylvia F. Retrato Social do Rio de Janeiro na virada do século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996, p.33.

229DAMAZIO, 1996, op. cit., p. 12.

[230] Ibidem, p.19.

doméstico, viram a regulamentação de seus serviços efetivada ainda em 1890. Mesmo não aparecendo neste levantamento, o censo de 1870 considerava "63% das mulheres livres engajadas em algum tipo de ocupação remunerada, e o de 1906, 49% como empregadas"[231], o que sugere participação importante de mulheres no contingente de trabalhadores da cidade.

Baseado nas condições de moradia e alimentação, o médico Azevedo Pimentel dividiu a população carioca em três grupos: "classes abastadas", "simuladamente abastadas" e "deserdadas da fortuna", que, em 1890, representavam 72% da população do Distrito Federal, e, em 1906, saltou para 78%.

> As "classes deserdadas da fortuna" moravam mal e se alimentavam pior, tornando-se presas fáceis de todas as doenças. As classes deserdadas da fortuna de Pimentel equivalem as classes populares (...) formada pelos setores sociais assalariados, semi-assalariados ou não assalariados, cujos níveis de consumo estão próximos dos mínimos socialmente necessários para a subsistência. Nas primeiras décadas republicanas, essa gente alternava situações de pobreza – compreendidas como aquelas em que, dada a falta de reservas econômicas, se coloca a necessidade premente de trabalhar para fazer frente às despesas essenciais -, com situações de miséria – entendidas como as de impossibilidade de satisfazer às necessidades vitais, a ponto de serem atingidas a saúde e a força física -, em virtude do rodízio de mão-de-obra nas unidades de produção e serviços.[232]

Outro dado importante nesse quadro foi o papel a que estava submetido os negros recém-libertos, vivendo suas primeiras experiências como trabalhadores livres e disputando ocupações com um contingente numeroso de imigrantes. "Mais da metade dos 89 mil estrangeiros economicamente ativos trabalhava no comércio, indústria manufatureira e atividades artísticas, ou seja, os imigrantes ocupavam os setores de empregos mais dinâmicos."[233] Por outro lado, quase metade dos não brancos empregavam-se em serviços domésticos, com um percentual próximo de 15% na indústria e outros 16%, que não tinham profissão declarada, em atividades extrativas e agrícolas.

O crescimento estimado da cidade para o período 1890-1900, cerca de 224.000 habitantes, não foi acompanhado de melhorias nas condições de salubridade, habitabilidade ou assistência médica para população. As famílias mais pobres procuravam moradia a preços módicos vizinhas ao local do trabalho, o que frequentemente ocorria próximo ao Centro da cidade. "Em 1888, 46.680 pessoas habitavam os 18.688 quartos dos 1.331 cortiços distribuídos pelas freguesias de Santana, Santo Antônio, Glória e outras."[234] Em janeiro de 1893, na

---

[231] Ibidem, p. 37.
[232] Ibidem, p.12.
[233] CHALHOUB, Sidney. Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 3ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 81.
[234] DAMAZIO, 1996, op. cit., p.56.

demolição do cortiço Cabeça de Porco, "a *Gazeta de Notícias* calculava em quatrocentos o número de moradores. Outros jornais da época, porém, afirmavam que mais de 2 mil pessoas habitavam o local."[235]

A falta de planejamento do espaço urbano era um dos fatores da condição sanitária em que se encontrava a cidade. Abertura desordenada de ruas, vias estreitas e que não facilitavam a passagem do sol e do ar, edificações com pouca altura e ventilação, rede de esgotos deficiente, que frequentemente provocava inundações nas ruas. Além dos bosques "que adornavam os morros e planícies, as matas marinhas – estas, principalmente – foram destruídas. Para servir de combustível às fábricas, padarias e mesmo residências, os manguezais foram sendo devastados com graves consequências."[236]

Todos esses fatores levavam a um panorama de salubridade deficiente na cidade, fator a que se agregava as epidemias e as diversas doenças, cujo quadro era potencializado pelas péssimas condições de nutrição, habitabilidade e trabalho a que era submetida a população mais pobre.

Um quadro comparativo entre as mortes causadas por doenças epidêmicas e aquelas não decorrentes de epidemias, nos revela que boa parte da população morria de males já considerados endêmicos, com um quantitativo relativamente estável de óbitos, como era o caso da malária e da tuberculose, o que só servia para confirmar o péssimo estado sanitário em que se encontrou a cidade ao longo de toda a década.

Tabela 1: Comparativo entre mortes não epidêmicas e total de óbitos no Rio de Janeiro entre os anos de 1890 e 1903.

Ano	Mortes não Epidêmicas	Total de Óbitos	Diferença	% Número de mortes epidêmicas em relação ao total de mortos
1890	11724	12804	1080	8,43
1891	14376	22776	8400	36,89
1892	13241	17933	4692	26,16
1893	11521	12398	877	7,07
1894	13368	18386	5018	27,29
1895	13923	17079	3156	18,48
1896	15074	18445	3371	18,28
1897	12984	13181	197	1,49
1898	13604	14747	1143	7,75
1899	13474	15600	2126	13,63

[235] CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.15.
[236] DAMAZIO, 1996, op. cit., p. 73.

1900	12746	13971	1225	8,79
1901	13497	15409	1912	12,41
1902	14723	16505	1782	10,80
1903	14449	16198	1749	10,80

Fonte: O Brazil-Medico. O Estado Sanitário do Rio de Janeiro em 1903. Ano XVIII, nº 23, p. 221. As colunas intituladas "diferença" e "% número de mortes epidêmicas em relação ao número de mortos" foram por mim inseridas. Disponível em BN – HEMEROTECA DIGITAL.

O quadro acima, quando comparado a outro levantamento feito pelo Dr. Teófilo Torres, em 1913, demonstra como a classificação das doenças segundo o seu caráter epidêmico, ou não, ensejou diferentes preocupações e percepções por parte das autoridades, uma vez que, enquanto a febre amarela e a varíola mataram juntas, no período entre 1890 e 1900, 29.486 pessoas, o paludismo (malária) e a tuberculose levaram a óbito 40.543 indivíduos. Se aliarmos a esses dados o enorme quantitativo de mortes causadas por doenças gástricas, do aparelho respiratório, ou pela desnutrição, veremos que o grande problema de saúde pública, que afetava, sobretudo, aos mais pobres, não era somente as epidemias, mas um conjunto de males que tinham como fonte comum a pobreza e a falta de assistência.

Tabela 2: Óbitos no Rio de Janeiro - Zona Urbana - 1890-1900.

Ano	Febre Amarela	Varíola	Paludismo (Malária)	Tuberculose
1890	719	361	1237	2202
1891	4456	3944	2235	2378
1892	4312	369	2070	2188
1893	825	54	1175	2121
1894	4852	86	1889	2127
1895	818	1865	1749	2441
1896	2929	422	2294	2661
1897	159	36	1151	2448
1898	1078	65	1607	2593
1899	731	1395	1336	2645
1900	344	590	1019	2726
TOTAL	20.879	8.607	16.739	23.804

Fonte: Torres, Teófilo. La CampagneSanitaireauBrésil. Documents par le Dr. Theófilo T. DéleguéSanitaire. Paris: SocietéGenerale d'Impression, 1913, p. 25, In BENCHIMOL, Jaime Larry. Dos micróbios aos mosquitos: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora UFRRJ, 1999, p. 431.

A febre amarela provocou epidemias na cidade nos anos de 1889, 1891, 1892, 1894 e 1896. A peste bubônica, que apareceu no Brasil pela primeira vez em 1899, em Santos, em janeiro do ano seguinte provocava o primeiro caso no Rio de Janeiro. A varíola provocou surtos em 1891, 1895, 1899 e 1901. A malária, uma das doenças mais letais do período, teve surtos em 1889, 1891 e 1896. A tuberculose matava regularmente em torno de 3.000 pessoas por ano. Aliada a todos esses males, estavam as doenças venéreas, que agia de forma intensa e constante sobre a população, principalmente as camadas populares. Embora o cancro mole não aparecesse como causa mortis e a sífilis provocasse poucos óbitos, debilitava a população e deixava resíduos nas futuras gerações. Resta ainda a mortalidade infantil, que apontava índices altíssimos. As crianças morriam de diarreia, gripe, broncopneumonia, varíola, malária, sarampo, e um conjunto de outros males potencializados pela desnutrição ou condições sanitárias e de habitabilidade insuficientes. "Em 1895, de um total de 11.547 nascimentos, 10.622 nasceram com vida. Destes, 788 faleceram no decorrer do primeiro mês, de fraqueza congênita, tétano de recém-nascido, diarreia, pneumonia, e outras afecções."[237]

Nesse contexto, a forma como as doenças eram vistas pelas autoridades médicas e sanitárias encontrava abordagens diversas. Em 1890, por exemplo, escrevendo para o jornal *O Brazil-Medico*, o Dr. Azevedo Pimentel reclamava das péssimas condições sanitárias da cidade e apontava algumas ações que deveriam ser tomadas pelo poder público a fim de diminuir o elevado número de mortes provocadas por doenças decorrentes dessas condições.

Para ele, reclamando que não deveria haver separação entre higiene física e higiene moral, a cidade precisava promover a "separação absoluta da Câmara Municipal, de tudo o que diz respeito à higiene pública; e fiscalização imediata por parte da Inspetoria Geral de Higiene de qualquer serviço municipal que de algum modo interessasse à salubridade pública."[238]

No item XI das suas recomendações, ele recuperou, de forma mais radical, um projeto apresentado em fevereiro de 1866 pelo Barão de Lavradio, Dr. Pereira Rego[239], quando

---

[237] Ibidem, p.85.

238 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Medico. Ed. 16, 01/05/1890, p. 126.

239No projeto de Pereira Rego, composto de 29 artigos, estabelecia as regiões onde estaria proibida a construção de casas térreas ou assobradadas, compreendendo uma linha que, partindo do Museu Nacional do Campo da Aclamação, se dirigisse por um lado pelas ruas de São Lourenço e Princesa, Imperatriz e Saúde até a Rua da Prainha, descendo pelas de São Bento e Bragança iria ganhar a Rua Direita: e de outro lado caminhando pela Rua dos Inválidos, Matacavalos, Mangueiras, Largo da Lapa, Ruas do Passeio, Boqueirão, de Santa Luzia e Largo de Moura, iria encontrar-se com a outra no ponto terminal passando pela Rua do Mercado. Ficava também vedada a construção dessas edificações nas Praças Onze de Junho e Largo do Machado. Ver MARQUES, Marcos Moreira. Cura do Corpo, da Cidade e da Alma. Medicina, Política e Espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador/BA: Sagga Editora, 2018, p. 131, 132.

fora vereador na Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Na recomendação de Azevedo Pimentel, deveria haver:

> A extinção de todos os cortiços ou estalagens no Centro populoso, e construção de casas reunidas em número diminuto, quando não possam ser isoladas, fora da cidade, com limitado número de moradores; remoção de todos os estabelecimentos industriais nocivos à saúde ou incômodos pelo mau cheiro, poeira, barulho noturno, etc, para além dos limites de uma linha que partindo do Morro da Glória, passe pelos da Nova Cintra, Santos Rodrigues, Baronesa de Lajes e termine no do Barro Vermelho, em São Cristóvão.[240]

Além de vários outros itens englobando a extinção de práticas comerciais produtoras de "cheiros" nocivos, canalização de esgotos, remoção de matérias fecais, remoção do lixo, vulgarização dos conhecimentos higiênicos acessíveis à compreensão do povo, obrigatoriedade do ensino de noções de higiene nas escolas e combate à sífilis, Azevedo Pimentel considerava fundamental "exterminar a grande e perigosa seita de charlatães que sob nomes diversos infestam a cidade, à luz do dia afrontam a ciência e a moral social e acometem a bolsa e a vida dos crentes ou ignorantes com mistificações estúpidas, espíritos videntes, adivinhações, etc..."[241]

Enquanto isso, no mesmo ano de 1890, na sessão da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, travou-se vigorosa discussão entre o Dr. Rocha Faria[242] e o Dr. Martins Costa[243], debate este que nos ajuda a compreender a percepção que esses médicos

240BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Medico. Ed. 16, 01/05/1890, p. 127.

241Ibidem.

242Benjamin Antônio da Rocha Faria Júnior, nasceu em 09 de abril de 1853, natural do estado do Rio Grande do Sul. Graduou-se em Medicina em 1875 e defendeu tese de doutoramento intitulada "Lesões Traumáticas do Encéfalo". Começou clinicando nos subúrbios, depois abriu a Clínica Urbana na Rua Direita. Em 1885, obteve por concurso o cargo de Professor Adjunto de Higiene e História da Medicina, tornando-se Catedrático em 1888, após a transferência do titular, Nuno de Andrade, para a primeira cadeira de Clínica Médica. Em dezembro, foi nomeado inspetor-geral de Higiene Pública, onde permaneceu até 1890. Enquanto erguia o Hospital São Sebastião, iniciava a construção de desinfetórios periféricos. Em abril de 1889, reorganizou o laboratório de higiene da Faculdade de Medicina, destacando dele o serviço de análise de bebidas e alimentos que, na República, tornou-se o Laboratório Nacional de Análises. Em 1896 foi presidente do Conselho Municipal de Higiene e Assistência Pública. Em 1916, passou a cátedra de higiene a Afrânio Peixoto, mas chefiou a enfermaria da Santa Casa de Misericórdia até 1932, quando completou 33 anos de serviço. Trabalhou, ainda, no Hospital da Beneficência Portuguesa. É, ainda, o Patrono da cadeira 9 da Academia Brasileira de Medicina Militar. Faleceu a 26 de janeiro de 1936, na cidade do Rio de Janeiro. O nome do Hospital Estadual Rocha Faria, localizado na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, foi escolhido em sua homenagem, em 1940. Ver http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=232. Consultado em 14/11/2017.

243Domingos de Almeida Martins Costa, nasceu em 15 de julho de 1851, em Vila do Brejo dos Anapurus, no Estado do Maranhão. Doutorou-se em Medicina pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1875, defendendo a tese "O Valor dos Investimentos Termonéticos no Diagnóstico, Prognóstico e Tratamento das Pirexias que reinam no Rio de Janeiro". Ainda estudante de medicina, escreveu o trabalho "Piogenia" no qual foi apresentado à Academia Imperial de Medicina e com essa memória foi eleito Membro Titular em 1876. Durante o período em que esteve na instituição exerceu os cargos de Bibliotecário (1885-1886), Vice-Presidente (1889-1890) e Presidente da Secção de Medicina (1890-1891). Fundou junto com os demais colegas, a Policlínica Geral do Rio de Janeiro em 1881 e no ano seguinte passou a chefiar o Serviço de Moléstias do Sistema

tinham sobre a questão do contágio. Para o primeiro, a influenza não seria uma moléstia contagiosa, uma vez que "no mesmo dia ataca pontos diversos e distantes, acometendo indivíduos entre os quais não houve comunicação alguma, quer direta, quer indireta."[244] Já para o Dr. Martins Costa, inúmeros fatos "de observação" confirmariam a contagiosidade da influenza, embora admita que a mesma não tenha sido devidamente estudada sob o ponto de vista bacteriológico. Mesmo assim, seguindo a trilha de Cantani, lembrava que as moléstias poderiam ser divididas em três grupos: as moléstias infectuosas, ou seja, aquelas que "oriundas de um foco qualquer, atacam o indivíduo e nele terminam, isto é, não se transmite de indivíduo a indivíduo"[245], grupo em que faria parte a malária; as moléstias infectocontagiosas, ou seja, "aquelas cujos germens não se transmite diretamente de indivíduo a indivíduo sem um preparo prévio, isto é, sem que os germens procedentes de um enfermo evolucionem em um meio exterior diferente do organismo doente"[246], como acontecia com a febre amarela e o cólera, ou ainda, as moléstias contagiosas, ou seja, aquelas cujos germens passam diretamente de uns para outros indivíduos"[247], como acontecia com a varíola e a escarlatina; e diversos "fatos de observação" comprovariam o caráter infecto contagioso da influenza.

Já em 1º de agosto de 1892, convocados pelo Ministro do Interior, reuniu-se o Conselho Superior de Saúde Pública, a fim de emitir opinião sobre o "deplorável estado sanitário" da cidade do Rio de Janeiro. Grande parte das recomendações seguiam aquelas indicadas por Azevedo Pimentel, incluindo o fim dos cortiços, mas, acrescentava, "aumento conveniente do número de hospitais (...) [e a] proibição da imigração por 4 anos pelos portos do Rio de Janeiro e Santos."[248]

Esta diversidade de percepções sobre as doenças, multiplicidade que incluía na última década do século XIX o paradigma miasmático e higienista, embora alguns médicos já trabalhassem com o paradigma microbiano, aliado a dificuldade de implantação de ações de salubridade, assim como a insuficiência de hospitais e locais de tratamento, foram, também, fatores determinantes no enorme grau de morbidade que se abatia sobre a cidade e da enorme quantidade de doenças que afetavam a população.

Nervoso. Através de concurso, conquistou em 1882 a 2ª Cadeira de Clínica Médica, da Faculdade Nacional de Medicina. Foi um dos fundadores da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro. Faleceu em 2 de abril de 1891, em Petrópolis, no Rio de Janeiro. Ver http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=278. Consultado em 14/11/2017.

244 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Medico. Ed. 11, de 22/03/1890, p. 87.

245 Ibidem.

246 Ibidem

247 Ibidem

248BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Medico. Ed. 29, de 08/08/1892, p. 231.

A tuberculose, por exemplo, foi a maior causadora de mortes ao longo de todo o período imperial e sua taxa de mortalidade continuou estável no alvorecer da República. Doença já associada no século XIX à má nutrição e às péssimas condições de trabalho e de vida em geral, incluindo moradia, sua incidência, ao contrário daquelas que colhiam seus mortos em surtos epidêmicos, se dava de forma constante, não diferenciando ricos e pobres, brancos ou negros. No entanto, graças às condições segundo a qual se propagava, era entre os menos favorecidos, moradores de cortiços e casebres, onde vários indivíduos dividiam espaços ínfimos de moradia, com pouca ventilação e sem soluções adequadas de água potável e esgotos, que ela mais causava danos.

Desde 1882, graças às pesquisas de Robert Koch, já se conhecia o agente causador da tuberculose, o bacilo de Koch. Além disso, no desenvolvimento de suas pesquisas "a comprovação experimental do caráter infectocontagioso do bacilo permitiu que [se] atestasse a unicidade das patologias que até aquele instante a medicina havia teimado em apresentar como moléstias diferenciadas."[249] Por fim, ficava comprovado que o contágio se dava por conta da eliminação do micróbio por meio do espirro e do catarro, sendo que "a permanência da substância em gotículas que flutuam no ar ou o seu depósito em objetos e na poeira consistiam em perigo iminente."[250] No entanto, todo o protagonismo de Koch foi obscurecido quando, após 1890, ano em que anunciou a descoberta de uma droga que curaria todos os fimatosos, a tuberculina, foi retumbante o fracasso terapêutico da droga. O insucesso se repetiu em sucessivas tentativas de médicos europeus na busca por uma droga capaz de conter o mau, o que se ocorreria a partir de 1922, com a vacinação via BCG.

No Brasil, a notícia da tuberculina levou Domingos Freire e uma comissão à Europa, a mando do Ministro de Instrução Pública, culminando com a conclusão dessa comissão pela ineficácia do método terapêutico. Mais tarde, em 1895, a Academia Nacional de Medicina elaborou "um detalhado relatório das medidas de profilaxia indispensáveis para poupar o povo de tão pesado e funesto tributo pago à tuberculose."[251] Estas medidas foram novamente discutidas em 1898, sem que nem uma nem outra iniciativa provocasse a menor ação efetiva no combate à doença.

A varíola, por duas razões, foi um quadro à parte no elenco de doenças que matavam a população do Rio de Janeiro. Isto porque, de um lado, contava com um tratamento terapêutico

249BERTOLLI FILHO, Claudio. História social da tuberculose e do tuberculoso: 1900-1950. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001, p. 39.
250Ibidem.
251NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. Liga Brasileira contra a Tuberculose: um século de luta. Rio de Janeiro: Quadratim, 2002, p.25.

relativamente eficaz, a vacina, enquanto que por outro esbarrava na resistência popular em aceitá-la. Esta resistência causava surtos cíclicos que atingiam essencialmente os não vacinados, o que podemos ver pelo quadro abaixo, no qual se percebe que a cada período de quatro ou cinco anos, havia um salto na mortalidade da população acometida do mal. Se levarmos em consideração o alto grau de contágio dessa doença, que ocorre por gotículas respiratórias no ar (tosse ou espirro), por contato com a pele (apertos de mão ou abraço), por saliva (beijos ou bebidas compartilhadas) e até por toque de uma superfície contaminada (cobertor ou maçaneta), não fica difícil compreender como, no contexto da cidade do Rio de Janeiro, ao final do século XIX, era uma doença com alto índice de mortalidade.

Tabela 3: Mortos por varíola (zona urbana) 1870-1884.

Ano	Nº de Mortes	Ano	Nº de Mortes	Ano	Nº de Mortes
1870	338	1885	4	1900	590
1871	120	1886	164	**1901**	**1414**
1872	921	**1887**	**3357**	1902	580
1873	**1629**	1888	171	1903	805
1874	576	1889	609	**1904**	**3566**
1875	363	1890	361	1905	256
1876	169	**1891**	**3944**	1906	9
1877	103	1892	369	1907	125
1878	**2175**	1893	54	**1908**	**6545**
1879	197	1894	86	1909	274
1880	27	**1895**	**1865**	1910	1
1881	127	1896	422	1911	6
1882	**937**	1897	36	1912	1
1883	**1366**	1898	65		
1884	90	**1899**	**1395**		

Fonte: Torres, Teófilo. La CampagneSanitaireauBrésil. Documents par le Dr. Theófilo T. DéleguéSanitaire. Paris: SocietéGenerale d'Impression, 1913, p. 25, In BENCHIMOL, Jaime Larry. Dos micróbios aos mosquitos: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora UFRRJ, 1999, p. 430 e 431.

A mortalidade provocada pelas doenças epidêmicas, entre elas, a febre amarela, em particular nas cidades que acolheram imigrantes, não representava os piores problemas de saúde pública. Se comparadas à regularidade com que a tuberculose, a gastroenterite, a febre tifoide ou a difteria ceifavam vidas, a mortalidade provocada pelas epidemias era muito menor. Seu impacto estava na rapidez e na surpresa com que apareciam e provocavam um grande número de mortes. Além disso, a febre amarela possuía certo caráter seletivo, atingindo em grande quantidade os imigrantes europeus.

Ao considerar que o surgimento das doenças estivesse relacionado à produção de miasmas deletérios, jogava-se na vala comum a origem de todos os males, sem que houvesse o reconhecimento de entidades nosológicas distintas para cada uma das doenças. Ao aceitar que a febre amarela fosse originária da África, posicionamento que alguns médicos e pesquisadores admitiam ainda na década de 1890 e que era levantada desde a década de 1850[252], e verificar a maior resistência dos negros quando acometidos desse mal, ao contrário dos imigrantes, a corporação médica reafirmava a condição de produtores de males dos africanos, ao mesmo tempo que os responsabilizava pela dificuldade de adaptação daqueles que vinham da Europa, processo que se intensificava naquele período.

Por outro lado, desde a década de 1870, com a teoria microbiana das doenças, os pesquisadores que a ela aderiram procuravam a "bactéria específica" causadora da febre amarela, de modo que "o interesse demonstrado, até então, pelas características clínicas e epidemiológicas de uma patologia transmissível foi substituída pelo interesse exclusivo por seu agente."[253] Com isso, a partir do isolamento do germe causador, seria possível desenvolver ações preventivas (vacinação) e a produção de um tratamento eficaz (soro). Nesse grupo incluiu-se vários pesquisadores brasileiros, entre eles, João Batista Lacerda, antropólogo, fisiologista e fundador de um laboratório de fisiologia no Museu Nacional, que afirmava, em 1883, a descoberta da "causa do "veneno amarelo", ou seja, um "fungo polimorfo" que se encontra nos intestinos e nas secreções dos doentes e secreta uma "toxina zimótica""[254], toxina esta que se acumularia no fígado e induziria uma severa icterícia. Já Domingos Freire, anunciou em 1885 a descoberta do bacilo da febre amarela, o qual denominava Cryptococcus xenogenicus, descoberta esta que teria sido obtida seguindo os critérios propostos pelo "bacteriologista alemão Robert Koch, que em 1884 postulara que um organismo pode ser

252CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 75.

253LÖWY, Ilana. Vírus, Mosquitos e Modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006, p. 52.

254Ibidem, p.53.

reconhecido como agente infecioso de uma doença se ele puder, uma vez isolado, induzir uma patologia semelhante numa cobaia."[255] A iniciativa contou com o apoio do Ministério do Império, para, entre 1884 e 1885, produzir uma vacina e aplicá-la em cerca de 3.000 pessoas na Corte Imperial. Wolf Havelburg, por sua vez, em 1897, "supõe que o micróbio da febre amarela seja uma bactéria que vive no tubo digestivo"[256], explicando que isolara essa bactéria do conteúdo do estômago dos doentes de febre amarela falecidos e do vômito negro de tais doentes. Por fim, Giuseppe Sanarelli, médico que trabalhou com Carlos Seidl no Hospital São Sebastião, e que era reconhecido pela comunidade médica nacional e estrangeira como um experimentador confiável, tendo publicado, também em 1897, artigos onde anunciava a descoberta do agente causador da febre amarela, que denominava Bacilus icteroides, pesquisa esta que contou com o apoio de Adolpho Lutz, em São Paulo, e Azevedo Sodré, no Rio de Janeiro.

Tudo isso sugere que na última década do século XIX a medicina e as ciências ainda estavam à procura do agente causador da febre amarela, além de conviverem no mesmo ambiente acadêmico diversas posições sobre a origem das doenças, sua propagação e profilaxia. Além disso, e também por conta dessa multiplicidade de posições, quem servia como campo de experimentação era a população, sobretudo a mais pobre, emprestando seus corpos vivos para campanhas de vacinação e experimentos com soros e substâncias, ou mortos, para a realização de autópsias.

A lepra, por sua vez, fez parte do cotidiano das doenças que grassavam no Brasil desde o período colonial. Considerada "a mais antiga das doenças", ganhou a preocupação do Bispo do Rio de Janeiro, Frei Antônio Desterro, que, em 1763, estimulou a construção de um hospital totalmente voltado para o tratamento da doença, o Hospital dos Lázaros, instalado em São Cristóvão, construído e administrado pela Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária. Porém, se havia um local único para o seu tratamento, não eram únicas as visões etiológicas do mal.

De fato, a proliferação da doença em áreas coloniais, como a América, África e Ásia, divulgado pela imprensa europeia, encontrou eco no Brasil, de modo que alguns especialistas "apontavam o aumento do número de casos e a inexistência de uma ação eficaz para conter seu avanço [embora] a pesquisa sobre a doença se consolidava na comunidade médica brasileira, tornando-se objeto de disputas teóricas."[257]

255Ibidem, p.54.
256Ibidem, p.57.
257CABRAL, Dilma. Lepra, medicina e políticas de saúde no Brasil (1894-1934). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013, p.76.

Sendo assim, enquanto médicos como Luiz Vicente de Simoni[258] inclinava-se "para a patologia humoral, e avaliava a morfeia como uma "moléstia geral da economia" do que como uma afecção local da pele, a qual só deveria ser considerada campo especial de manifestação da doença"[259], rejeitando a percepção de que se tratava de uma afecção das capilares do sistema vascular sanguíneo da pele, ou mesmo, das capilaridades linfáticas; João Pereira Lopes, médico do Hospital dos Lázaros, no relatório de 1869, apresentado ao provedor da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária, explicava "o acometimento da doença pelo abuso das bebidas alcoólicas, pelas afecções morais ou grandes fadigas"[260], enquanto Francisco de Paula Cândido[261], em seu trabalho *Reflexões sobre a Morfeia*, "estabelecia como fatores predisponentes à doença, além dos alimentos, do clima e da transmissão hereditária, a idade e

258 Luiz Vicente De Simoni foi médico e professor. Formou-se em medicina na Università di Genova, e aperfeiçoou seus estudos na Università de Pavia, em 1817. Veio para o Brasil neste mesmo ano, desembarcando no Rio de Janeiro em 14 de julho de 1817. Em 18 de janeiro de 1818 foi nomeado ajudante médico do hospital da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, função esta mantida até 1819, quando foi enviado como físico-mór para Moçambique. Em 27 de março de 1826, reassumiu suas funções neste hospital. Foi nomeado médico efetivo em 14 de fevereiro de 1827, assumiu a direção de uma das enfermarias de clínica médica, e tornou-se médico facultativo em 1849. Atuou como médico facultativo nesta instituição até 1852, quando passou a assumir, juntamente com José Theodoro da Silva Azambuja, a direção do serviço sanitário da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, encerrou suas atividades no hospital da Santa Casa da Misericórdia em 1860. Foi um dos fundadores, juntamente com José Francisco Xavier Sigaud, José Martins da Cruz Jobim, João Maurício Faivre e Joaquim Candido Soares de Meirelles, da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, criada em 30 de junho de 1829, com o objetivo de viabilizar o crescimento das diversas áreas da medicina e ampliar a participação desses profissionais junto ao Governo Imperial em questões referentes à higiene e políticas de saúde pública. Em 1839 publicou na Revista Médica Fluminense o artigo intitulado "Importância e necessidade da criação de um manicômio ou estabelecimento especial para o tratamento dos alienados", no qual defendia a necessidade de construção de um hospital destinado especialmente para os alienados, os quais até então se encontravam recolhidos em condições inadequadas no hospital da Santa Casa da Misericórdia. Ver http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=553. Consultado em 19/01/2018.

259CABRAL, op. cit., p.79.

260Ibidem, p. 80.

261Francisco de Paula Cândido,entre os anos de 1825 e 1832 frequentou os institutos e cursos superiores em Paris, tendo obtido em 1829 o grau de bacharel em Letras, e pouco tempo depois o de bacharel em ciências médicas. Em 31 de agosto de 1832 doutorou-se, pela Faculté de Médicine de Paris. Ao regressar a seu país, no ano de 1833, inscreveu-se nos concursos para as cadeiras de física médica, de química e de terapêutica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro , tendo sido aprovado no primeiro, com a tese intitulada "Algumas considerações sobre a atmosphera", uma das primeiras teses defendidas nesta instituição. Tomou posse em 6 de março de 1833, e ocupou este cargo por 30 anos, lecionando também esta matéria para estudantes de farmácia. Seu nome ficaria ainda mais ligado à farmácia brasileira por sua aproximação com Ezequiel Corrêa dos Santos, considerado o "Pai da Farmácia" no Brasil. Em 1854 presidiu a comissão organizada por José Bento da Rosa, diretor em exercício da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, para definição das bases da planta de um edifício para aquela instituição. Ocupou de maio a julho de 1859 a vice direção da mesma Faculdade, e jubilou-se em 27 de maio de 1863. Foi o primeiro médico brasileiro que estudou cientificamente a sintomatologia, os detalhes e a forma curativa do beribéri. Desenvolveu estudos também sobre a morféia, o cólera-morbus e a etiologia da febre amarela. Foi o primeiro presidente da Junta de Higiene Pública, criada pelo decreto nº 598, de 14 de setembro de 1850. Exerceu a presidência da Junta até o ano de 1864, sendo sucedido por José Pereira Rego (Barão do Lavradio). Ver http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/canfranpa.htm. Consultado em 19/01/2018.

o temperamento, (...) elementos [que] tornariam a adolescência e a passagem para a fase adulta "a época mais comum da invasão da morfeia"."[262]

Desta forma, ao longo de todo o século XIX, atendendo a diferentes percepções, os doentes de lepra foram submetidos a banhos, que, segundo Paula Cândido, deveriam ser "ligeiramente alcalinos pela adição de sabão", a ações que pudessem depurar o sangue, como as sangrias, ou ainda, os vomitórios, passando pela aplicação de "sudoríferos, como fumaria, bardana e labaça; uso interno e externo das preparações de iodureto de potássio; mercuriais de toda a natureza, e vegetais antissifilíticos, como salsaparrilha, raiz de cheria, sassafrás"[263], o que não tinha grande significado, pois, no relatório de 1868, produzido por Pereira Lopes, "todos os meios terapêuticos recomendados pela ciência para combater a lepra se mostraram inúteis."[264]

Com a descoberta do bacilo causador da doença por Gehard Amauer Hansen e o sucesso nas medidas adotadas na Noruega para controle da doença, na década de 1870, novas perspectivas de entendimento, profilaxia e tratamento da doença foram esperadas, o que só viria a ocorrer nas primeiras décadas do século XX. No Brasil, mesmo com a construção de um laboratório bacteriológico no Hospital dos Lázaros em 1894, os doentes de lepra continuaram sendo submetidos a processos de isolamento, separação de parentes, impedimento de atos sexuais, além da carga social que a doença trazia.

Com essa perspectiva, como sede de um novo modelo político de governo, que não abandonou a perspectiva liberal de não interferência em questões de saúde pública, a não ser nos casos epidêmicos, o Rio de Janeiro atravessou a primeira década de República produzindo doentes, convivendo com a pobreza e o desemprego e tentando cada vez mais expulsar os pobres da cidade. No tocante ao atendimento médico, a maioria da população só tinha como recurso a rede da Santa Casa da Misericórdia, que fornecia atendimento gratuito. Nos últimos anos da década, porém, algumas iniciativas de caráter filantrópico dirigidas por médicos foram implantadas na cidade, como o IPAI (Instituto de Proteção e Assistência à Infância), dirigido pelo dr. Moncorvo Filho, e a Policlínica de Botafogo, inaugurada em 1900, que foram somadas à Policlínica Geral do Rio de Janeiro, também criada e dirigida por médicos, fundada em 1881.

2.2 O código penal de 1890 e a criminalização do espiritismo.

262CABRAL, op. cit., p.80.
263Ibidem, p.99.
264Ibidem.

Logo após a proclamação da República, dois instrumentos legais normatizariam as ações individuais e coletivas da população em todo o Brasil: o Código Penal da República, outorgado em outubro de 1890, e a Constituição Republicana dos Estados Unidos do Brasil, promulgada em 1891. Estes instrumentos, mais que um conjunto de normas, expunham os interesses e intenções, assim como a visão de sociedade, que os novos mandatários e a elite política a eles ligados desejavam impor ao conjunto da população. Desta forma, se no âmbito nacional, a primeira República sustentou-se no coronelismo, com os governos federais e estaduais sendo eleitos com os votos de cabresto, o insucesso na:

> criação e fortalecimento do imaginário republicano no seio da sociedade leva a Primeira República a se manter por meio da repressão direta e do controle social, impostos contra os inimigos da ordem política vigente. Daí, a importância do Código Penal Republicano dentro do contexto político da época, pois a lei penal foi usada como instrumento de imposição desse ideal republicano.[265]

Mas, não só da ordem política, também da ordem social. O disciplinamento da população e dos grupos por ela formados que não se adequavam à ordem burguesa pretendida, ensejava que estes deveriam ser domados e direcionados no caminho de uma nova sociedade que atendesse aos anseios de progresso e civilização. Nesse sentido, o Código Penal foi pensado para ser um dos instrumentos dessa construção, sendo utilizado frequentemente como processo de controle social seletivo, onde "a busca pelos criminosos acabava por tomar os sinais aparentes de pobreza como indícios de propensão à criminalidade"[266], e as práticas populares que estivessem em desacordo com o projeto civilizatório burguês, entre eles, as ações de cura não realizadas pela corporação médica, deveriam encontrar no diploma jurídico seus meios de repressão.

Apesar desse conjunto de intenções, o Código Penal nasceu criticado pelas mesmas elites que pretendia atender. Fruto de uma confusa mistura entre Escola Clássica do Direito, representada essencialmente pelo princípio do livre-arbítrio, onde "o crime era um ente jurídico e a pena era utilizada apenas com efeito retributivo, no sentido de castigar o sujeito pela prática do crime"[267], e a Escola Positiva do Direito, que negava o princípio do livre-arbítrio, fundamentando a pena na defesa social e preconizando que a finalidade desta era a prevenção de novos crimes, "acabou se transformando em um documento tão cheio de imperfeições

265DONADELI, Paulo Henrique Miotto. Cultura política republicana e o código penal de 1890. História e Cultura. Franca/SP, v.3, n.3 (Especial), p. 360-375, dez. 2014, p.366.

266LOPES, José Reinaldo de Lima; QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo; ACCA, Thiago dos Santos. Curso de História do Direito. 2ª ed. São Paulo: Método, 2009, p. 427.

267MIRABETE, Julio Cesar. Manual de Direito Penal: parte geral. 27ª Ed. São Paulo: Atlas, 2011, p.19.

jurídicas, falhas técnicas e omissões"[268], que rapidamente após a sua publicação foi considerado ineficaz por médicos, bacharéis, juristas e elementos ligados à segurança pública.

Em 1893, três anos após a publicação do novo código, o senador Paulo Egídio começou uma cruzada pela sua reforma criticando com ênfase a manutenção das penas de pequena duração e classificando-o como "empecilho invencível para uma reforma penal ampla."[269] Em 1896 foi a vez do jurista Aurelino Leal, que seria posteriormente chefe de polícia na Capital Federal, alegando que:

> "A legislação penal republicana havia adotado dispositivos jurídicos que eram verdadeiros "germens do crime", pois estimulavam a criminalidade ao invés de combatê-la. Baseado nas teorias da escola positiva, aponta uma extensa lista destes "germens", presentes na legislação penal recém-promulgada: a manutenção do júri, a prescrição dos crimes, a fiança, a divisão da ação penal em pública e privada, a anistia, a graça, o perdão do ofendido, o livramento condicional, a impunidade do mandante, a reincidência e as nulidades processuais."[270]

Além disso, a interpretação dos dispositivos constitucionais elencados na Constituição de 1891 passavam pelo crivo da autoridade pública, sobretudo a força policial, em consonância com o Código Penal. Desta forma, enquanto a Constituição Federal enfatizava que "a casa é o asilo inviolável do indivíduo; ninguém pode[ndo] aí penetrar, de noite, sem consentimento do morador, senão para acudir às vítimas de crimes, ou desastres, nem de dia, senão nos casos e pela forma prescritos na lei" (Art. 72, § 11º), os órgãos do poder executivo, "sobretudo a polícia, invadiam casas alegando razões de ordem pública e mesmo os juristas defendiam que o princípio constitucional não deveria ser aplicado às habitações coletivas, hotéis, casas de tolerância, e muito menos às casas de ladrões ou de anarquistas."[271] As mesmas contradições estavam presentes em relação à liberdade de imprensa (Art. 72, § 12º), uma vez que sofria censura administrativa e os jornais, particularmente os anarquistas, eram empastelados e os jornalistas presos ou deportados, ou, ao exercício da religiosidade, uma vez que, enquanto o dispositivo constitucional previa que "todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto" (Art. 72, § 3º), o Código Penal, em seus artigos 156, 157 e 158, descritos abaixo, criminalizavam o espiritismo em suas práticas de cura, assim como a homeopatia, e qualquer ato de cura não exercido por profissional da medicina.

268CANCELLI, Elizabeth. A cultura do crime e da lei: 1889-1930. Brasília: UNB, 2001, p.32.

269SOUZA, Luiz Antonio F. de; SALLA, Fernando Afonso; ALVAREZ, Marcos César. A sociedade e a lei: o Código penal de 1890 e as novas tendências na primeira República. Justiça e História, Porto Alegre, v. 3, n.6, 2003, p.6.

270Ibidem.

271Ibidem, p.10.

DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

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

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

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

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

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

§ 1º Se por influencia, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

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

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o medico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o oficio do denominado curandeiro:

Pena de prisão celular por um a seis meses e multa de 100$ a 500$000.

> Parágrafo único. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:
> Pena de prisão celular por um a seis anos e multa de 200$ a 500$000.
> Si resultar a morte:
> Pena de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

No artigo 156 tem-se a consagração jurídica do projeto médico de firmar-se como um saber e prática, que está acima dos demais, devendo dirigi-los. O artigo é específico ao discriminá-los: a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo, o magnetismo animal. Além destes, especifica aqueles que mesmo estando em relação direta com a medicina, a arte dentária, ou a farmácia, só poderiam ser exercidos por indivíduos habilitados "segundo as leis e regulamentos."

O artigo não criminaliza esses saberes, pelo contrário, os entende como legítimos, no entanto, subordina seu exercício apenas àqueles que tenham passado pelos bancos universitários e estão habilitados como médico. Além disso, a enumeração dos saberes a serem subordinados, indica que Baptista Pereira os conhecia. A dosimetria[272], por exemplo, fora proposta em dezembro de 1880 pelos doutores Marques de Faria, médico homeopata, e Paula Barreto, químico e farmacêutico, angariando tanto de homeopatas, como o Dr. Joaquim Murtinho, quanto de alopatas, reiteradas condenações. Já a hipnose, tantas vezes chamada de sonambulismo, e o magnetismo animal infestaram as páginas de diversos jornais da Corte ao longo da segunda metade do século XIX[273]. Além disso, neste período, as universidades médicas brasileiras foram pródigas em produzirem documentos e avaliações que desqualificavam, na esfera científica, os saberes não médicos. A homeopatia, em particular, recebeu diversas avaliações proferidas por médicos e professores de Medicina ligados às universidades ou às associações profissionais, desqualificando-a como prática científica. Isso nos leva a pensar que, embora do ponto de vista legal, a homeopatia, ou a hipnose, não fossem

[272] LUZ, op. cit., p.139.

273 Os anúncios referentes a tratamentos com o uso do magnetismo animal eram frequentes nos jornais da Corte e prosperaram durante avançado período.

proibidas, ficavam de alguma forma interditadas pela pouca, ou nenhuma relevância, que lhes eram atribuídas no âmbito da formação médica.

Além disso, é preciso considerar que a época da publicação do Código Penal coincide com um período de franca decadência da homeopatia, provocado, em grande parte, pelo parecer negativo dado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1882. Segundo Gallardo: "o parecer da Congregação, embora refutado com inteligência e clareza, não deixou de influir na opinião pública, cuja maioria passou a desdenhar da homeopatia e de seus adeptos, principalmente sabendo que S.M. Imperial dela era inimigo."[274]

O artigo 157, ao contrário do anterior, discriminava aquelas praticas que estariam literalmente proibidas, uma vez que seriam saberes ilegítimos: o espiritismo, a magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e da cartomancia, inclusive por aqueles que possuíssem um diploma de médico. Ao fazer essa distinção, Baptista Pereira e o Código Penal inscreveram o espiritismo não só "como um saber ilegítimo do ponto de vista terapêutico, condenável não pelos prejuízos detectados neste ou naquele indivíduo, mas por um poder de ilusão cuja ação se dá a um nível, por assim dizer, supra-individual."[275]

Sob esse aspecto, o espiritismo não deveria ser interditado somente devido a ineficácia de sua terapêutica, mas, assim como a cartomancia, a magia e seus sortilégios, porque seriam práticas capazes de iludir, de dar a entender ao indivíduo que a cura física ou mental poderia ser alcançada com o uso de sua terapêutica. Mas, não somente isso, a ilusão, o engodo, não seria o resultado de uma ação individual, do charlatão, caso em que se configuraria em estelionato, mas, uma ação coletiva, acima da ação individual, ação essa capaz de iludir até o médium, o curador, o receitista, eles mesmos convencidos de uma ilusão. Não se tratava, enfim, de condenar um criminoso, descrevendo suas ações e crimes, a condenação deveria ser estendida a toda uma categoria de ideias, pensamentos e ações. Dever-se-ia condenar a Doutrina.

Por fim, o artigo 158 interditava a produção, comercialização, administração ou indicação de qualquer substância, "interna ou externa", para fins curativos por aqueles que não fossem, conforme já instituíra o artigo 156, habilitados segundo as "leis e regulamentos". Escrito com o intuito de criminalizar a ação dos "curandeiros", criminalizaria a ação de um grande número de práticas curativas espalhadas pela cidade que impediria que indivíduos não habilitados pelas academias, mas detentores de saberes ancestrais, exercessem suas atividades.

274LUZ, op. cit., p.174.

275GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história de condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p.82.

É preciso considerar ainda esses artigos na esteira de diversas manifestações levantadas nos meios médicos, jurídicos e jornalísticos, sem contar a Igreja Católica, que insistiam na condenação de práticas de cura não realizadas por médicos. Do ponto de vista da medicina, mais que considerarem o saber médico superior aos demais, essas ações os colocavam na categoria da ineficiência científica, portanto, uma questão que ia de encontro ao saber médico. No âmbito legal, equivaliam a prática de ilusão coletiva, logo, uma infração jurídica. No aspecto religioso, ligava-se a convicções religiosas primitivas ou contrárias a uma concepção universal de divindade, uma heresia, portanto, uma infração religiosa. Ou ainda, herança e representatividade de ações eivadas de barbarismo, que caberia ao meio jornalístico denunciar, e que se opunha ao projeto burguês que se pretendia implantar na sociedade brasileira. Desta forma, Baptista Pereira, mais que uma voz isolada, responsável, sozinho pela elaboração do Código Penal, foi o representante de todo um conjunto de vozes que viam nos antagonistas do projeto de sociedade burguês que se instalava, essencialmente pobres e, cada vez mais a partir da Proclamação da República, a classe trabalhadora e sua incipiente organização, os representantes da criminalidade, do atraso e da barbárie, além de incapazes de produzir saberes.[276]

Curiosamente, a nata do movimento espírita no Rio de Janeiro vinha abraçando a proclamação da República e parabenizando as diversas iniciativas deflagradas pelo novo governo. Considerada pelos redatores do *Reformador* como uma ação com influência divina, declarava o periódico espírita: "nosso dever é este, uma vez que não é duvidoso para nós ter sido providencial e não casual, decreto de Deus e não obra dos homens, simples instrumentos da suprema vontade, tudo o que veio no dia 15 de novembro mudar a face do nosso país."[277] Ao mesmo tempo, reverberava nas páginas do periódico as declarações de outros jornais espíritas. De *O Ribeirão Preto*, transcrevia a constatação de que "graças a evolução rápida porque acaba de passar essa parte do planeta, já se lobriga evidente um governo que não é partilha de privilégios, mas tão só da vontade dos que se agremiaram em sociedade política."[278]

A nova administração republicana foi pródiga em publicar decretos nos primeiros meses do governo, uma vez que não havia ainda uma Constituição e códigos legais que

[276] Uma discussão mais aprofundada dos vários aspectos que circundavam a condenação tanto das práticas de cura espíritas, quanto das demais, praticadas por aqueles que não possuíam diplomação médica, ou a possuindo, exerciam a cura por procedimentos não aceitos pela medicina, como os homeopatas, pode ser encontrada em: GIUMBELLI, 1997, op. cit.; GOMES, Adriana. Entre a fé e a polícia: o Espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909). Dissertação de Mestrado. PPGH- UERJ, 1559., 2013.

277 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 169, 01/12/1889.

278 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 170, 15/12/1889.

regessem a ordem pública em suas diversas esferas. Em 07 de janeiro de 1890, através do Decreto 119-A, foi estabelecida a liberdade religiosa, proibindo a autoridade federal, assim como os estados federados, de "expedir leis, regulamentos ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou os serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças ou opiniões filosóficas ou religiosas."[279] O mesmo decreto também extinguia o padroado, embora mantivesse a sustentação dos serventuários do culto católico, subvencionando por um ano seus proventos, assim como as cadeiras dos seminários. Em 24 de janeiro, com o decreto 181, de autoria de Ruy Barbosa, ficava instituído no Brasil o casamento civil como único ato válido para celebrar casamentos, celebrando também impedimentos, formalidades e a regulamentação do divórcio. Além disso, o "decreto foi acolhido e reforçado pela proibição do casamento religioso antes de celebrado o civil, com o decreto n. 521, e com a criação de juízes privativos de casamento, pelo decreto n. 320, ambos promulgados em 1890."[280]

No entanto, todo o apoio que os espíritas vinham dando à República ruiu em outubro de 1890 com a publicação do Código Penal. A surpresa com que foram pegos os seguidores da Doutrina Espírita transpareceu nos editais de seus jornais, sobretudo em *O Reformador*, o que sugere o cuidado mantido por Baptista Pereira e os demais dirigentes do novo governo contra vazamentos do dispositivo legal antes de sua publicação.

Curiosamente, a nova regulamentação conseguiu unir religiosos e científicos em torno de protestos e tentativas institucionais para reverter a criminalização a que estariam submetidos os praticantes da doutrina, caso as utilizassem em práticas de cura. Em 26 de outubro, após reunião realizada no Centro Espírita do Brasil, decidiram os dirigentes agirem em duas frentes:

> A primeira seria a formação de uma comissão para a redação de uma representação ao governo contra os artigos do código penal ofensivos ao espiritismo, acompanhado de assinaturas colhidas em listas a serem distribuídas, juntamente com a arrecadação de "meios pecuniários para sustentar-se a grande luta".[281] A comissão foi composta por Oliva Maia, Antonio Luiz Sayão e Ernesto Silva. A segunda ação dar-se-ia pela imprensa, para o qual foi sugerido o nome de Dias da Cruz, que recomendava, com aceitação, a formação de uma única comissão incumbida de todo o trabalho, dando ainda ao presidente, Adolfo Bezerra de Menezes, o poder para fazer o que melhor lhe parecesse visando rebater a agressão sofrida pelos espíritas.[282]

279 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 172, 15/01/1890.

280SANTOS, Ana Gabriela da Silva. O casamento na implantação do registro civil no Brasil (1874-1916). I Encontro de Pós-graduandos da Sociedade Brasileira de Estudos do Oitocentos, 2016. Anais do Encontro de Pós-graduandos da Sociedade Brasileira de Estudos do Oitocentos, 2016. v. 01. p. 01-23.

281BN – Hemeroteca Digital. Reformador, ed.191, de 01/11/1890.

282MARQUES, op.cit., p.212.

Do ponto de vista prático nenhuma dessas ações produziram os efeitos esperados, embora os artigos publicados por Bezerra de Menezes em *O Paiz* tenham conseguido a manifestação de Baptista Pereira, via *Jornal do Comércio,* sobre as razões para a criminalização do Espiritismo. Para o jurista, as pesquisas desenvolvidas por notáveis homens de ciência já teriam comprovado que o Espiritismo não passava de superstição, além disso, processos judiciais no Brasil e em vários países teriam demonstrado que "os fervorosos crentes do espiritismo são vítimas infelizes às quais se expolia o dinheiro e o juízo"[283], como poderia então a "seita" falar em nome da moral da ciência e da religião? Sendo assim, concluía Baptista, era "dessa forma que o espiritismo entrava no código penal, como indústria que atacava a bolsa e comprometia a saúde"[284], embora declarasse também que não se pretendia criminalizar a religião, mas apenas as práticas de cura realizadas por aquilo que denominou "baixo espiritismo."[285]

Mesmo assim, com um Código Penal que criminalizava as práticas espíritas, e uma polícia que, robustecida por um aparato de vigilância e controle sanitário, não via diferença entre alto, médio ou baixio espiritismo, o exercício da doutrina no Rio de Janeiro ficou comprometido após a edição do dispositivo legal.

> (...) A arbitrariedade policial sob um regime de sítio, sob um silêncio impressionante, sob um pavor geral corria os morros, invadia as reuniões, penetrava casas de família, a buscar conspiradores. O pânico estabeleceu-se nas hostes espiríticas. Os "científicos", que se reuniam mais pelo espetáculo, fecharam as tendas. Os místicos continuaram a trabalhar, mas escondidos como os primeiros cristãos. O Reformador aparecia com atraso, sem ousar ataques e teve que interromper, pela primeira vez, a publicação, em fins de 1891.
> (...) O ano de 1892 entrou assim. A própria **Federação**, que ora pendia para o kardecismo, ora paro Espiritismo Científico, resolveu definir-se por esse último. A **Fraternidade** não se reuniu mais por falta de número. A **Acadêmica** se resumia em alguns caixões guardados num armazém. Não se falava mais do Centro. A **União** era apenas um título.[286]

Comprometido, mas não destruído. Com as novas configurações legais que os seguidores da doutrina tiveram que lidar, além de todo o conjunto de circunstâncias políticas e sociais que imperaram logo após a proclamação da República, o espiritismo contava com um grande número de seguidores não declarados, presentes em todos os cantos da cidade, em todas as classes sociais e em todos os grupos. Mas, em especial, os pobres sem assistência, sem

283 BN – Hemeroteca Digital. Reformador, ed. 195, de 1/1/1891.
284 BN – Hemeroteca Digital. Reformador, ed. 195, de 1/1/1891.
285GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. Horizonte Antropológico, v.9. n.19, Porto Alegre, 274-281, jul. 2003, p.274.
286ABREU, op. cit., p. 52 e 53.

emprego, sem renda, os doentes, os loucos e suas famílias, os desenganados pela medicina, quando a ela tinham acesso, os que necessitavam de palavras de conforto e amparo, e que muitas vezes não entendiam o discurso médico, a condenação aos infernos ou a criminalização da pobreza que traziam consigo, estampada nos rostos e nas mãos estendidas.

Nesse sentido, as ações jurídicas, policiais e religiosas deflagradas contra a doutrina espírita não foram suficientes para que a mesma fosse extinta, pelo contrário, ao longo da década de 1890, as casas espíritas foram capazes de se reformularem e de resistirem contra a criminalização de suas práticas, inclusive aquelas voltadas para cura.

Essa perspectiva fica clara, sobretudo, devido a dois aspectos. Em primeiro lugar, devido ao aumento e ampliação no número de casas espíritas existentes no Rio de Janeiro. O Entre o início da década de 1890 e o ano de 1900, havia cerca de 70 casas, entidades e organizações representativas espalhadas pela cidade do Rio de Janeiro e cidades vizinhas, algumas em locais bastante afastados do centro político e comercial do estado, como Campos dos Goytacazes, Barra do Piraí, Amparo, Magé, Bom Jardim, Niterói, Porto das Caixas e Rio Bonito. Outro dado importante em relação a esse quantitativo é perceptível pelo aumento do número de casas com a proximidade do final do século. Isso talvez indique que os dispositivos do código penal tenham afetado o espiritismo nos primeiros anos de sua edição, mas que esse efeito foi se desvanecendo com o tempo, aliás, um curto espaço de tempo, pois, enquanto em 1890 há menção nas páginas do *Reformador* a apenas uma casa, o Grupo Spírita São José e São Manuel, em 1895, esse número sobe para dez, e em 1900, atinge a significativa quantidade de 28 casas e organizações.

O segundo aspecto é um certo direcionamento dado aos casos de intervenções policiais ligados às práticas de cura em entidades espíritas, a maioria deflagrados após algum tipo de denúncia ou circunstância que o destacasse. Ainda assim, no levantamento de Giumbelli[287], por exemplo, foram instalados apenas dezessete processos judiciais entre os anos de 1891 e 1900. Nestes processos, apesar da grande maioria terem sido enquadrados no artigo 157 do Código Penal, há entre eles fatores comuns que os aproximam. Apenas dois detidos estavam relacionados diretamente com o movimento espírita no Rio de Janeiro: Manuel de Souza Abalo, um português que já lidava com espiritismo desde a década de 1860, processado em 1894, e que era apontado como presidente da *Associação Cristã Deus, Fé e Caridade*. Abalo voltou a ser processado no ano seguinte, desta vez pela morte de Anna Rosa de Jesus, após a mesma ser consultada na casa espírita. E Angeli Torterolli, um dos mais atuantes "científicos"

287GIUMBELLI, 1997, op. cit., p. 290 a 294.

do movimento espírita, processado em 1899. Além disso, há frequentemente a denúncia contra "portugueses", o que pode, de alguma forma, estar relacionado à aversão que estes "patrícios" gozavam junto à população.[288]

Com tudo isso é preciso considerar que foram postas em prática atuações e estratégias que, unida às circunstâncias favoráveis a um movimento religioso que atuava no atendimento a moléstias numa cidade doente, contribuíram decisivamente para sua sobrevivência e expansão. Nesse contexto, a Assistência aos Necessitados, como embrião de um modelo de atendimento médico homeopático e assistência aos pobres, merece destaque.

2.3 O serviço de Assistência aos Necessitados: caridade espírita na Primeira República.

No mundo cristão, essencialmente nos continentes europeu e americano, a percepção do que era o pobre e a pobreza passaram por diversos momentos, afetados pelas condições históricas, que "variam no tempo e no espaço, como variam as interpretações feitas pelos contemporâneos acerca das razões de sua origem e das diversas alternativas de sua redução."[289]

Essas percepções engendraram diversas formas de intervenções públicas e privadas a fim de amenizar o sofrimento dos mais desvalidos. Assim, durante a Idade Média, apenas a pobreza por opção era valorizada, "as demais formas, tinham alguma utilidade, pois o cristianismo católico, ao condenar o lucro e o comércio, propiciava ao pecador meios de aliviar sua culpa através da ajuda caridosa aos pobres."[290] Por outro lado, ainda na Idade Média, predominaram duas formas de entender os deveres dos fieis em relação à pobreza. A primeira considerava a riqueza empecilho à salvação, levando seus adeptos a praticar a caridade para aliviar as dificuldades dos pobres, indiscriminadamente, enquanto que a segunda, condicionava a ajuda aos pobres ao seu real merecimento.

Na Europa, a partir do século XVIII, com as profundas alterações das relações de trabalho no campo e a grande migração de pessoas para as cidades e outros continentes, o trabalhador, longe da proteção do Senhor e desamparado das importantes redes de proteção

288RIBEIRO, Gladys Sabina. Mata Galegos: Os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

289VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Pobreza e Assistência no Rio de Janeiro na primeira República. História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de janeiro, vol. 18, supl. 1, dez 2011, p. 180.

290CASTEL, Robert. As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 63.

solidárias que possuía no campo, passou a enfrentar a "condição de indigente válido, ou seja, aquele que é capaz de trabalhar, mas empobrece por não conseguir fazê-lo."[291]

É nesse quadro, impulsionado pelas doutrinas liberais ou por setores do cristianismo, sobretudo o protestantismo, que a pobreza passa a ser vista como fruto da irresponsabilidade moral dos indivíduos, tendo em seu combate, o esforço individual do pobre como um dos principais fatores, ou seja, excetuando doentes, idosos ou crianças, os pobres não conseguiriam trabalho e permaneciam em péssimas condições de sustentabilidade devido à sua aversão ao trabalho.

> [...] por não saber poupar, por não ter sido educados para administrar seus bens com competência, por não conseguir estabelecer vínculos familiares de proteção mútua ou por viver sem temperança, ou seja, toda a responsabilidade pela situação em que se encontravam era a eles atribuída e podia ser explicada em termos individuais.[292]

Já no século XIX, significativas alterações foram adotadas com relação à percepção da pobreza na Europa. As teorias organicistas e evolucionistas passaram a encarar a pobreza sob novas condicionantes ambientais, genéticas ou até mesmo sociais. Por outro lado, com o desenvolvimento europeu e dentro do processo de urbanização e industrialização pelo qual passava a porção ocidental do continente, o pobre passou a ser definido como "classe trabalhadora", sendo seu maior problema não a ausência de trabalho, mas os baixos níveis salariais. Além disso, as soluções individuais, essencialmente caritativas e filantrópicas privadas, sofreram progressivo abandono, ampliando a participação do Estado.

> "Antes, as ações de ajuda aos pobres eram divididas entre o setor privado e o público, com predomínio do primeiro sobre o segundo. A partir do final do século XIX, essa equação se inverteu, cabendo ao Estado maior participação. Longe de estar permanentemente fadado ao insucesso, o pobre passou a ser entendido como alguém que vivia uma dificuldade conjuntural e, por isso, provisória."[293]

No Brasil, ao longo de todo o século XIX, não faltaram iniciativas de assistência aos mais pobres, trabalhadores ou não. "Casas de beneficência, asilos, orfanatos, estabelecimentos hospitalares, dispensários, casas pias, associações religiosas, socorros mútuos, devoções, ordens e irmandades"[294], se espalhavam por diversas partes socorrendo famintos, atendendo doentes, idosos, crianças, trabalhadores e suas famílias.

291VISCARDI, op. cit., p.181.
292Ibidem.
293Ibidem, p.182.
294PAIVA, Ataulpho Nápole de. Assistência pública e privada no Rio de Janeiro: história e estatística. Rio de Janeiro: Typografia do Annuario do Brasil. 1922, p.1.

As irmandades das Santas Casas de Misericórdia tiveram um papel privilegiado nessa "rede" de assistência, permitindo que na comunidade cristã a atenção aos pobres cumprisse triplo papel: os "homens bons", aqueles com melhor poder aquisitivo ou ricos, contribuíam para amenizar a situação dos pobres, conquistando seu lugar no céu e adquirindo prestígio na sociedade. Os pobres eram socorridos em suas necessidades e a Igreja mediava a assistência, através das Santas Casas. "No entanto, nem todos os indivíduos em situação de pobreza eram dignos de receber a compaixão dispensada pelos "homens bons". Era preciso merecer a ajuda."[295]

De fato, enquanto o doente, o deficiente físico, o idoso, a criança órfã e as viúvas gozavam de certo reconhecimento junto às obras de caridade, a prática da mendicância era interditada àqueles que pudessem trabalhar, impedindo a proliferação dos falsos mendigos, símbolo da preguiça e da vadiagem. Além disso, os "Asilos da Mendicidade cumpriam o papel de recolher os andarilhos que perambulavam pelas ruas, como meio de manter o controle sobre a pobreza existente."[296] As esmolas, por sua vez, eram direcionadas aos livres (homens ou mulheres), sendo os escravos, considerados responsabilidade de seus donos. Os enterros, uma das obras corporais das Misericórdias, era negada aos suicidas e aos não católicos.

As sociedades de socorro mútuo, iniciadas a partir de meados do século XIX, "buscavam garantir algum tipo de proteção perante a ausência do Estado e dada as condições precárias vividas pelos trabalhadores em razão da exploração do sistema capitalista."[297] Assim, entre 1860 e 1887, foram registradas no Rio de Janeiro cerca de 310 sociedades, sendo que, destas, 75 eram associações mútuas, 67 eram sociedades beneficentes de ofícios, 10 eram sociedades de libertos (ex-escravos), 20 eram sociedades beneficentes de comerciantes e empresários, 81 eram sociedades beneficentes de imigrantes, 12 eram sociedades beneficentes regionais, 14 eram sociedades filantrópicas, 11 eram sociedades religiosas, inclusive uma espírita, o Grupo Espírita Caridade, registrada em 1878, e uma evangélica, a Comunidade Evangélica Alemã, registrada em 1862, 38 eram Irmandades, além de outras de caráter dramático, recreativo, desportivo, literário, científico e as seguradoras e cooperativas.[298]

295BOVOLENTA, Gisele Aparecida. Atenção aos pobres: apontamentos históricos sobre assistência e proteção social no Brasil. História e Cultura, Franca, v.6, n.2, ago-nov. 2017, p.12.

296Ibidem, p.13.

297Ibidem, p.16.

298JESUS, Ronaldo Pereira de. Mutualismo e Desenvolvimento Econômico no Brasil do Século XIX. Revista OIDLES - Vol 1, Nº 1, set. 2007.

Nesse conjunto estavam as Sociedades de São Vicente de Paulo, que, surgidas na França no início do século XIX, espalharam-se pelo mundo, chegando ao Brasil em 1872. Composta por jovens cristãos, tinham como principal objetivo a visita aos pobres:

> "Ella se compone de jóvenes cristianos, que querendo consagrar algunas horas por semana a haver el bien, se distribuyen entre si lãsfamílias más desgraciadas, lês llevan socorro de pan, carne, leña; protegen y vigilan a los ninos, colocan los aprendizes, procuran empleo y trabajo a los adultos, y se hacen agentes intermediarios entre las familias que visitan y todos los médios que la caridad prepara para los pobres."[299]

Pois foi nessa sociedade católica que alguns membros da FEB buscaram inspiração para criar o Serviço de Assistência aos Necessitados. De acordo com o *Reformador*[300], o surgimento do serviço, em janeiro de 1890, ocorreu a partir da iniciativa do Dr. Polydoro Olavo de S. Thiago, membro da Federação Espírita Brasileira, e foi nos seus salões que passaram a ocorrer as reuniões de distribuição de ajuda aos necessitados, sempre aos domingos a partir das quatorze horas. Em sua constituição ficou clara a celebração dos objetivos e limites do trabalho, evidenciando-se o desejo de ajudar aos pobres em suas necessidades de alimentação, vestimenta e mantimentos, mas, esclarecendo que:

> A Assistência não se propõe a suprir completamente uma necessidade, mas a auxiliar apenas a sua satisfação: ela deseja que cada qual não se exima do esforço e do trabalho para suprir as próprias urgências, porque a nobre lei do trabalho não deve ser contrariada: eis porque os seus auxílios são periódicos, temporários e insignificantes.[301]

A estrutura e atuação da Assistência seguiu, pelo menos no início, os mesmos moldes das Conferências Vicentinas, formadas em 1833 em Paris e que mais tarde espalharam-se pelo mundo católico, com reuniões semanais, visitas domiciliares, sessões abertas e encerradas por preces e sob a proteção de um mentor, no caso católico, um santo da Igreja, no caso da doutrina, um espírito protetor.

O trabalho parecia prosperar, pois em 1891 o serviço já atendia cerca de 180 famílias[302] que recebiam semanalmente cartões que podiam ser trocados por mantimentos em armazéns previamente designados. Não há informações sobre o processo de triagem ou seleção pelo qual passavam essas famílias, mas a busca pela Federação não se resumia ao recebimento

---

299CARRO, Silvina Maria. Sociedades de socorros mútuosem el universo de La protección social em la Ciudad de Buenos Aires de fines del siglo XIX. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2003, p.76.

300BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 180, de 15/05/1890, p.2.

301BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 180, de 15/05/1890, p.2.

302 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 198, de 15/02/1891, p.2.

de ajuda material, havia também, e esse atendimento foi ficando cada vez mais importante, a procura pelas ações de cura e assistência promovidas por médiuns receitistas. Além disso, outras situações indicam também o sucesso alcançado pelo trabalho. Uma delas foi o ódio despertado por vigários da Igreja Católica que conclamavam seus fiéis a não cooperarem com a Assistência, segundo um deles, "pois não era uma instituição de Caridade, porém a emissária de uma seita que pretendia derrubar a sagrada religião dos brasileiros."[303] De qualquer forma, dentro de um período onde o espiritismo via-se criminalizado em suas atividades de cura e a sociedade passava por severas mudanças políticas que levavam a ações policiais e perseguições jurídicas, a Assistência aos Necessitados alcançou, dentro da Federação Espírita Brasileira, um tão alto grau de protagonismo que superou, em muito, o que era obtido, em termos de adeptos e seguidores, com a propaganda da FEB ou a literatura do Reformador. Segundo Canuto Abreu:

> Nos dias de gala e de conferência anunciada, a Federação reunia um máximo de trinta ouvintes. Nas edições magnas, como a de 3 de outubro, o Reformador tirava dobrado duzentos exemplares para distribuição gratuita. Mas, todos os dias úteis, fizesse sol ou chovesse, um cem número de pessoas não vai e vem contínuo dava à Assistência o testemunho de sua utilidade."[304]

O protagonismo do serviço de Assistência aos Necessitados conseguiu, assim, realizar aquilo que nem o estudo doutrinário, nem as conferências, nem a propaganda da FEB, fosse patrocinada por científicos ou religiosos, havia conseguido: atrair interessados, o que não significava que se tornariam fiéis. Estes, historicamente, as religiões colheram aos montes entre os necessitados, os famintos, os desvalidos e injustiçados, e continuavam colhendo, mas, no caso do Espiritismo, duas atividades, naquele momento, os atraia de forma intensa: os trabalhos de cura e o serviço de assistência.

Mesmo admitindo que o serviço de Assistência não estava institucionalmente ligado à FEB, embora fosse dirigido por membros desta e utilizasse os salões da entidade para as suas atividades, e levando ainda em consideração que as atividades de assistência não poderiam ser criminalizadas, ao contrário das ações de cura, e, observando a relevância do trabalho para a atração de membros e propaganda do movimento, cabe questionar: por que este trabalho durou tão pouco tempo, uma vez que seu funcionamento se estendeu entre 1890 e

303 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Reformador, ed. 198, de 15/02/1891, p.2.
304ABREU, op. cit., p.56.

1897?[305] Que razões teriam levado ao desaparecimento da atividade, em meio a um momento histórico de franca oposição às práticas espíritas?

Um primeiro fator que pode ter contribuído para o desaparecimento do serviço de Assistência foi a questão financeira. O trabalho chegou a ter 300 famílias cadastradas[306] que recebiam ajuda regular, o que trazia a necessidade de algum fundo ou fonte de rendimentos, além das doações esporádicas, que pudessem manter o atendimento necessário. Este fator contribuiu para que membros da Federação Espírita Brasileira discutissem com a diretoria e alguns até a deixassem por divergências com relação ao desvio de fundos da FEB para a Assistência. Foi o caso de João Lourenço de Souza, que ingressou na FEB em 1894 e "organizou-lhe o comércio, estabeleceu-lhe a livraria, editou-lhe obras basilares, fez-lhe traduções, obteve-lhe direitos autorias"[307], mas, que se mostrava descontente com a destinação que era dada aos recursos.

De fato. Ao longo da década de 1890 a Federação passou por sérios problemas financeiros. Sua sede foi transferida em diversas ocasiões, passando por vários endereços no Rio de Janeiro[308], o que talvez seja um indicativo dessas dificuldades. Além disso, o *Reformador* deixou várias vezes de circular, sendo o pior ano o de 1892, quando foram produzidas apenas oito edições das vinte e quatro que deveriam ter sido publicadas. Com isso, um setor que não captava recursos, mas, frequentemente, além das doações utilizava-se de recursos da entidade, acabava se tornando em fator para diminuição dos recursos já escassos.

Por outro lado, 'dificuldade financeira' foi fator intrínseco ao movimento desde o seu surgimento, de modo que, talvez, esse não tenha sido o principal motivo da suspensão do trabalho. Sendo assim, nos parece que as discussões acirradas envolvendo concepções de caridade, trabalho e assistência, discussões essas que expunham a visão que cada grupo assumia a respeito dessas ações, deva ter tido um peso maior na suspensão da Assistência aos Necessitados. E isso porque, de um lado, encontrávamos um espiritismo religioso, muito próximo em termos de assistência das noções de caridade presentes no catolicismo medieval,

305GIUMBELLI, 1997, op. cit., p.299. Embora Emerson Giumbelli afirme que o serviço de Assistência aos Necessitados tenha existido até 1895, encontrei referências ao seu funcionamento até 1897 (BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador. Ed. 336, de 01/03/1897, p. 4).

306BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 226, de 15/04/1896.

307 ABREU, op. cit., p.60. O autor afirma que as divergências de Lourenço com a destinação que era dada aos recursos por ele conseguido o teria levado a abandonar a Federação. No entanto, encontrei referências ao seu nome no Reformador até 1902, o que não impede que seu descontentamento tenha contribuído com o fim do serviço de Assistência.

308 Em 1890, a sede da Federação ficava à Rua do Regente, nº 19, em 1891, localizou-se na Rua da Imperatriz, nº 83, e na Rua da Alfandega, nº 342, endereço que permaneceu por mais tempo, sendo transferida em 1897 para a Rua do Rosario, nº 68, e posteriormente, em 1899, para o número 141-sobrado, da mesma rua.

na qual o pobre deveria receber dos mais abastados ações para amenizar suas dores, enquanto aos ricos caberia prestar essa assistência visando a melhora de sua condição espiritual. De outro, um espiritismo que enxergava no encarnado a necessidade de reforma e elege o trabalho como forma de elevação material e espiritual, concepção esta presente de forma exacerbada entre os científicos, que dirigiram a entidade até agosto de 1895. Essa dualidade de posições pulula na obra kardequiana em diversos momentos. Sobre o pauperismo, por exemplo, ele escreve:

> **O PAUPERISMO**
> **(Enviada pelo Sr. Sabò, de Bordeaux)**
>
> Em vão os filantropos da Terra sonham com coisas que jamais verão realizar-se. Lembrai-vos destas palavras do Cristo:"Sempre tereis pobres entre vós", pois sabeis que estas são palavrasde verdade. Meu amigo, agora que conheceis o Espiritismo, não achais justa e eqüitativa, essa desigualdade das condições, que fazia levantar vossos corações, cheios de murmúrio contra esse Deus que não havia feito todos os homens igualmente ricos e ditosos? Pois bem! Agora que sabeis que Deus agiu com sabedoria em tudo quanto fez e que a pobreza é um castigo ou uma prova, buscai amenizá-la, mas não lanceis mão de utopias para fazer os infelizes sonharem com uma igualdade impossível. Certamente, por uma sábia organização social, é possível aliviar muitos sofrimentos; é isto que se deve visar. Mas pretender que todos venham a desaparecer da face da Terra é uma idéia quimérica. Sendo a Terra um lugar de expiação, sempre haverá pobres que expiam nessa prova o abuso dos bens de que Deus os fizera dispensadores, e que jamais experimentaram a satisfação de fazer o bem aos seus irmãos; que entesouraram moeda por moeda para acumular riquezas inúteis a si mesmos e aos outros; que espoliaram as viúvas e os órfãos para enriquecer. Oh! esses são muito culpados e seu egoísmo se voltará contra eles!
>
> Guardai-vos, entretanto, de ver em todos os pobres culpados em punição. Se, para alguns, a pobreza é uma expiação severa, para outros é uma provação que lhes deve abrir maisrapidamente o santuário dos eleitos. Sim, sempre haverá pobres e ricos, a fim de que uns tenham o mérito da resignação, e outros o da caridade e do devotamento. Quer sejais ricos ou pobres, transitais sobre um terreno escorregadio, que vos pode precipitar no abismo, na descida do qual só as vossas virtudes vos podem reter.
>
> Quando digo que haverá sempre pobres na Terra, quero dizer que enquanto houver vícios, que dela façam um lugar de expiação para os Espíritos perversos, Deus os enviará para nela se encarnarem, para seu próprio castigo e dos vivos. Merecei, por vossas virtudes, que a vós Deus não envie senão Espíritos bons, e de um inferno fareis um paraíso terrestre. (**Adolfo**, bispo de Argel)[309]

Em *O Livro dos Espíritos*, no livro III, dedicado às Leis Morais, Kardec pergunta aos espíritos "A desigualdade das condições sociais é uma lei da Natureza?" Ao que os espíritos respondem: "Não; é obra dos homens e não de Deus."[310] E mais:

> Questão 806-a. Essa desigualdade desaparecerá algum dia?
> Só as leis de Deus são eternas. Não vês a desigualdade diminuir pouco a pouco a cada dia? Desaparecerá quando o egoísmo e o orgulho deixarem de predominar, restando apenas a desigualdade do merecimento. Dia virá em que os membros da grande família dos filhos de Deus não mais se considerarão como de sangue mais ou menos

309REVISTA ESPÍRITA. Agosto de 1861. p. 374, 375.
310KARDEC, 2007, op. cit., p.491.

> puro. Só o Espírito é mais ou menos puro e isso não depende da posição social.[311]

Quando perguntados sobre a desigualdade das riquezas, questão que Kardec questiona se não poderiam ser devido a desigualdade das faculdades, isto é, a um determinado numero de aptidões que possibilitassem a uns mais meios de adquirir bens do que outros, estes respondem que não. No entanto, mais adiante, na questão 811, ao perguntar se seria possível a igualdade absoluta das riquezas, estes respondem: "Não, não é possível. A diversidade das faculdades e dos caracteres a isso se opõe."[312]

A mensagem de Adolfo é enfática ao declarar que 'sempre haverá pobres na Terra', que a divindade se aproveita dessa condição para aqui enviar espíritos que precisem passar pela pobreza, tanto por expiação, isto é, resgate de débitos, quanto por provas. Além disso, qualquer sonho de sociedade igualitária fica prejudicado, uma vez que, segundo o ex-bispo de Argel, sonhar com uma sociedade sem pobres é uma quimera. Teria sido Adolfo, quando encarnado, um bispo católico, um liberal, ou Kardec, que nunca se pronunciou claramente a respeito de suas concepções políticas, achava impossível esse tipo de sociedade? Lembremos que foi ele o codificador, ou seja, partiu dele a "seleção" das mensagens que fariam parte do seu pentateuco. Será que nesse conjunto nunca houve um espírito que adotasse uma postura mais utópica, ou socialista, a respeito das sociedades, ou existiu, mas foram descartadas pelo codificador?

Essa visão da pobreza e da riqueza, que coloca no centro de sua fundamentação o individualismo pessoal, as aptidões, assim como a concepção "natural" de ricos e pobres, posições peculiares ao pensamento liberal, mantém-se em sintonia com outros posicionamentos do codificador sobre temas adjuntos. Na questão da mendicância e da esmola, por exemplo, ele pergunta aos espíritos que se deve pensar da esmola?

> O homem reduzido a pedir esmola se degrada moral e fisicamente: embrutece-se. Uma sociedade que se baseia na lei de Deus e na justiça deve prover à vida do fraco, sem que ele seja humilhado. Deve assegurar a existência dos que não podem trabalhar, sem lhes deixar a vida à mercê do acaso e da boa vontade de alguns.[313]

Neste quesito, Kardec sustenta a necessidade de a sociedade cuidar daqueles que são "fracos" (doentes? Idosos? Crianças?), além daqueles que não podem trabalhar, sem que fiquem 'sujeitos a boa vontade de alguns'. Não há, no entanto, nenhuma referência ao Estado como patrocinador ou responsável por esse amparo. Propagador de um projeto de mudança que

311Ibidem.
312Ibidem, p. 493.
313Ibidem, p. 532.

se concentra "no indivíduo", na reforma íntima, amparado pelos ensinos que, segundo ele, viriam dos espíritos, Kardec propõe que a mudança individual levaria à mudança coletiva, proposta de cunho profundamente liberal. Este individualismo fica ainda mais flagrante quando questiona os espíritos sobre as razões que levariam o pobre ao seu estado de necessidade. Pergunta ele: É comum faltarem a certos indivíduos os meios de subsistência, mesmo quando cercados pela abundância. A que se deve atribuir esse fato?

> Ao egoísmo dos homens. Na maioria das vezes, porém, deve-se atribuir esse fato a eles mesmos. Buscai e achareis. Estas palavras não querem dizer que basta olhar a terra para encontrar o que deseja, mas que é preciso procurar com ardor e perseverança, e não com indolência, sem se deixar desanimar pelos obstáculos, que muitas vezes são simples meios de experimentar a vossa constância, a vossa paciência e a vossa firmeza.[314]

Nesse ponto Kardec deixa evidente a necessidade do trabalho, da busca e da vontade de sair de um estado de subserviência e dependência, como fatores essenciais para superação das dificuldades. Além disso, quando questiona os espíritos sobre se é lícito o desejo de possuir, eles respondem: "Sim, mas quando o homem só deseja para si e para sua satisfação pessoal, é puro egoísmo."[315] E nessa linha, após receber dos espíritos a indicação de que é lícito "defender os bens que acumulou pelo seu trabalho", complementa. "Aquilo que o homem acumula por meio do trabalho honesto constitui legítima propriedade sua, que ele tem o direito de defender, porque a propriedade que é fruto do trabalho é um direito natural, tão sagrado quanto o de trabalhar e de viver."[316]

É importante considerar que a codificação Kardequiana "não concorda com um sistema imposto pelo processo político"[317], muito menos com o uso da violência a fim de se produzir revoluções, pensamento em sintonia com Pestalozzi e Rousseau, que reconheciam o movimento das massas para se rebelarem contra a fome e a miséria, "mas, não indicavam a revolução armada como método de luta política, como teoria de transformação social."[318] Da mesma forma Kardec, ao compor a doutrina espírita concluía que os problemas sociais, na essência, seriam problemas morais, e que "acima de qualquer combate a classes sociais e estruturas econômicas, o Espiritismo quer mudar o homem por dentro, tornando-o capaz moralmente de realizar uma sociedade mais justa."[319]

314Ibidem, p.441.
315Ibidem, p. 529.
316Ibidem.
317COLOMBO, Cleusa Beraldi. Ideias Sociais Espíritas. São Paulo/Salvador: Editora Comenius e IDEBA, 1998, p.80.
318Ibidem, p. 81.
319Ibidem, p. 83.

Por fim, é necessário considerar que ocorreram de formas diferentes a absorção desses posicionamentos por parte dos diversos grupos que conduziram os rumos da doutrina no final do século XIX no Rio de Janeiro. Assim, temos de um lado os grupos com fundamentação mais religiosa, nos quais a caridade e a assistência foi realizada sem grandes questionamentos sobre o merecimento, ou não, do assistido, ações que, inclusive, obedeceriam, como veremos adiante, às determinações espirituais. Em outro, embora a prática da caridade fosse também uma ação necessária e característica da práxis espírita, a sua realização passava por alguns filtros, selecionamento este que estava em sintonia com o pensamento liberal que se fortificava no final do século, o que pode ter contribuído para o fim do serviço de Assistência aos Necessitados na FEB. De qualquer forma, tornou-se impossível investigar com maior clareza o perfil daqueles que recorriam à FEB em busca de socorro, seja por conta das doenças, seja pela necessidade material. As poucas fontes que encontrei, sobretudo, o Reformador, expõe apenas, e de forma geral, o quantitativo dos assistidos, sem nenhum detalhe sobre a sua composição.

2.4 Novas estratégias de cura e assistência no final do século XIX.

Os últimos cinco anos do século XIX foram marcantes na trajetória do Espiritismo que ainda se organizava no Rio de Janeiro. Efetivamente atingido por diversos fatores, o fato é que a forma com que as práticas de cura e assistência se estruturaram foi significativamente alterada em relação aos primeiros grupos formados na capital federal. Em que se pese os efeitos do Código Penal ou as ações de condenação por parte da Igreja e das corporações médicas, ou as divergências dentro da vanguarda do movimento, ou ainda, os desastrosos episódios de morte e loucura ocorridos nas casas espíritas, há, a partir de 1895, um elemento fundamental nesse processo de transformação: a hegemonia de discursos e práticas espíritas de cunho religioso em detrimento do cunho científico. Esse processo foi provocado tanto por ações desencadeadas pelos defensores do espiritismo religioso que assumiram a direção da FEB, como também pela forma como ocorreu a absorção desses discursos e dessas práticas pelos diversos grupos no Rio de Janeiro.

Antes de mais nada é necessário compreender que, embora se possa pensar que a proeminência do grupo religioso mais ortodoxo, cujos seguidores eram chamados de místicos e encabeçado por Adolfo Bezerra de Menezes, tenha ocorrido por um grande conjunto de circunstâncias que levaram ao esvaziamento da FEB no primeiro semestre de 1895, as ações desencadeadas a partir de então seguiram um roteiro planejado, meio que continuação do que

já havia sido tentado em 1889, na primeira presidência de Bezerra na entidade, e que pode ser encontrado no editorial de 1º de agosto de 1895 do *Reformador*, *O Spiritismo no Brazil*, escrito por Augusto Elias da Silva.

É neste documento que encontramos a primeira dessas ações: a necessidade de uniformização dos trabalhos. A partir daí, o conjunto de orientações emanadas da FEB, e publicizadas através do *Reformador*, refletiram a disposição de normatizar, a partir de uma visão religiosa, os trabalhos doutrinários, de assistência e de cura realizados pelas casas espíritas no Brasil, e mais particularmente, no Rio de Janeiro. Elias da Silva reclama veementemente da pouca atenção dada pelos grupos à divulgação do que acontecia em suas respectivas casas religiosas. Segundo ele, haveria nos estados "grupos dispersos", que guardavam para si o melhor das observações que faziam, prejudicando a propaganda da doutrina e a troca de experiências entre as casas. Além disso, inclusive na Capital, onde já se contavam dezenas de associações espíritas, cada uma agia de acordo com a forma como interpretava a doutrina, "empregando mesmo algumas, como também acontece nos Estados, métodos inconvenientes, à falta de unidade de vistas e de orientação acomodada aos princípios da verdadeira doutrina."[320] Sendo assim, continuava, seria necessário trabalhar para que a doutrina passasse de uma fase sincrética, de acomodação de ideias e particularismos de interpretações, para uma fase analítica, na qual as casas e trabalhadores estivessem unidos e os trabalhos estivessem metodicamente uniformizados. Ao insistir nesses aspectos, a FEB poderia atuar em duas frentes: em primeiro lugar, ao pregar que as casas divulgassem a forma como trabalhavam, conheceria, em detalhes, a atuação dos grupos. Em seguida, ao propor a uniformização das atividades, ações que seriam elaboradas através das leituras e instruções feitas a partir da FEB, assumiria a posição de órgão emanador das regras e condutas que os grupos deveriam seguir. "O modelo a seguir era constituído pelo Grupo Ismael [e] girava em torno do estudo aprofundado dos textos de Kardec e Roustaing nas sessões semanais."[321] Além disso, essa orientação estaria acima da vontade humana, o que só reforçaria a legitimidade das determinações que viriam da FEB, pois:

> [...] o que se concluía no Grupo Ismael, **à revelia de seus humildes operários, cegos e coxos instrumentos do invisível**, era um tratado espiritual de aliança entre as três mais fortes correntes espirituais que atuavam em nossa terra e cujos polos eram a Federação, o Grupo Ismael e a Assistência."[322]

320BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, Ed. 299, de 01/08/1895.

321MARION, 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, p.155.

322ABREU, op. cit., p. 71, grifo nosso.

Para combater essa deficiência, Elias argumentou na edição seguinte que a entidade fadada ao papel de centralizar as ações e diretrizes espíritas seria a Federação Espírita Brasileira, e isto pelas seguintes razões. Em primeiro lugar, devido ao amplo diálogo que efetuava com diversas entidades espíritas espalhadas pelo mundo, inclusive porque, "órgão do espiritismo brasileiro no estrangeiro já ela é, pois que ninguém, fora de nossa terra, conhece outro, e quase todo o mundo espírita o conhece."[323] Em segundo lugar, porque sustentava o jornal espírita de maior circulação no país, sendo, naturalmente, o maior órgão de divulgação da doutrina. Por fim, porque seus estatutos seriam capazes de abrigar todas as associações sedentas de liberdade para trabalhar, **orientando aquelas que se desviassem do verdadeiro ideário de Kardec.**

Com a modificação na composição da diretoria, em agosto de 1895, e a assunção de Adolfo Bezerra de Menezes à presidência da entidade, com poderes discricionários, exigência sua para assumir o posto, novas determinações e orientações foram empregadas tanto na estrutura e funcionamento da Federação, quanto no *Reformador*, cujo subtítulo foi modificado de "Órgão Evolucionista" para "Mensário Religioso do Espiritismo Cristão". Além disso, "a FEB, o Reformador e o Serviço de Assistência aos Necessitados entrosaram ainda mais os seus trabalhos."[324] Sendo assim, não se tratou apenas de uma substituição, Bezerra de Menezes, com toda a sua religiosidade e misticismo, procurou enfatizar no seio do movimento aquilo que, tantas vezes repetiu, tornava o Espiritismo uma prática superior: a sua religiosidade, posição que deixou bem clara nas páginas de *O Paiz*:

> Uns cuidam do Espiritismo sob seu caráter científico; outros, cuidam do Espiritismo em suas relações com a filosofia, e terceiros cuidam do espiritismo por sua face religiosa.
> Esses grupos, creia o amigo a quem nos temos referido, encontrar-se-ão, fatalmente, no mesmo ponto: o religioso, por mais distanciados que pareçam seus alvos; pois, diz com todo o peso da sua autoridade o sábio Valdegammas, não há questão, de qualquer ordem que seja, que não contenha, em seu fundo, uma questão de caráter religioso.[325]

Aliás, a orientação que empreendia na direção da entidade era parte determinante de sua vida. Em 1895, quando convidado a assumir a presidência, declarou que nada entendia de homeopatia, não confiava na medicina dos homens e utilizava a medicina dos espíritos. Mesmo no período entre dezembro de 1899 e abril de 1900, quando adoeceu gravemente,

323 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, Ed. 300, de 15/08/1895.
324DAMAZIO, Sylvia F. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 127.
325MENEZES, Adolfo Bezerra de. Espiritismo, estudos filosóficos, vol. 3. São Paulo: Edições FAE, 2001, p. 284.

recusou-se a receber qualquer tratamento que não fosse mediúnico, conclamando seu amigo e antecessor na presidência da FEB, Dias da Cruz, homeopata e espírita que via a doutrina exclusivamente pelo seu lado científico, a declarar que o havia visitado, mas que não lhe empregara qualquer tipo de atendimento médico.

> Spirita, de uma fé profunda e verdadeiramente edificante, o nosso querido presidente, desde o começo de sua enfermidade, não tem estado aos cuidados clínicos senão dos nossos amigos do espaço, por intermédio de médiuns receitistas de sua confiança. Além da medicação homeopathica, ministrada por esse meio, o nosso chefe apenas tem recebido passes de vários médiuns curadores.[326]

Com isso, a orientação evangélica, priorizando a caridade através do Serviço de Assistência aos Necessitados e o trabalho médico assistencial envolvendo diversos médiuns como Pedro Richard, Domingos Filgueiras, Frederico Junior, Maia de Lacerda, José Inácio Pimentel, Henrique Inácio Farias, e até mesmo, Julio Cesar Leal, um científico convicto, propiciaram a Bezerra de Menezes o aparato humano e organizacional para dar ao movimento, e não somente à Federação, a orientação que desejava. Além disso, é preciso considerar que a "semelhança entre o tratamento mediúnico e a tradicional arte brasileira de curar"[327], vindas das culturas negras e índias, possibilitaram a afirmação do espiritismo cristão em sua forma mais popular, de atendimento à saúde física e espiritual.

Nas páginas do *Reformador*, Bezerra de Menezes divulgava seu romance, *Lázaro, o leproso*, publicado continuamente desde 1892 e que se estenderia até 1896[328], já demonstrava claramente que concepções de doença e que perspectiva de cura deveria ser empregadas pela doutrina. O personagem central da obra, necessitado de espiar débitos passados adquiridos em face das mortes e vingança que teria disseminado, contrai lepra, doença que deforma o corpo, provoca muitas dores e evolui lentamente. Ao longo da obra, a profilaxia do mal se dá, essencialmente, pela aceitação da dor, pela reforma íntima, a terapia do perdão e elementos que escapam a um tratamento médico específico.

Em 1897 foi a vez de *História de um Sonho.* Valendo-se de um princípio pouco utilizado na pregação da doutrina, a pluralidade dos mundos, Adolfo construiu uma narrativa onde fica clara a relação entre dor, doença e elevação espiritual. Quanto aos sofrimentos, exclama: "(...) são sempre benditos, porque são o fruto amargo que cura os males do espírito.

326 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 406, de 01/02/1900.

327DAMAZIO, op. cit., p. 132.

328 A obra foi publicada nas páginas do Reformador entre as edições 221, de 01/02/1892 e 314, de 15/03/1896. Na última edição, no entanto, aparece referência a continuação, o que não encontramos nas edições seguintes, apesar que, as edições 317 à 320, não foram encontradas.

É pela dor que reconhecemos a nossa fraca condição e é por ela que resgatamos nossas faltas."[329] Esse tipo de percepção foi recorrentemente utilizada pela doutrina para explicar a condição física e de saúde em diversos indivíduos, defendendo que estas condições seriam meios de promover no encarnado o resgate de faltas, evitar a repetição de erros, o desenvolvimento da humildade e uma melhor apreciação dos sofrimentos alheios.

No seio da Federação e nas diversas casas e entidades onde se apresentou, Bezerra de Menezes insistia na necessidade de estudo da doutrina, uma vez que, segundo ele, diversos seguidores e entidades se diziam representantes do espiritismo, mas desconheciam suas obras, seus princípios e seus objetivos. Como escreveu, "cego é tudo o que, sem o precioso estudo da doutrina, se arrisca a fazer propaganda do que não conhece ou muito imperfeitamente conhece."[330] Na última edição do ano de 1895, ele enfatiza: "o médium pode ser equiparado ao sacerdote, a quem não é lícito considerar levianamente as coisas de seu ministério."[331] E no ano seguinte, no editorial *Os tempos são chegados,* que se estendeu por várias edições, declara: "Dois pontos se impõem a nossa atenção: o mau trabalho que fazem os grupos e a necessidade de uma nova orientação."[332] No entanto, o editorial onde deixa mais claro a sua posição religiosa quanto ao Espiritismo aparece cinco edições depois com o título *Falsos Profetas*:

> "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 duvidas 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."[333]

Somado aos grupos de estudo das obras básicas da codificação, Adolfo introduziu também na Federação o estudo de *Os Quatro Evangelhos – Espiritismo Cristão ou Revelação das Revelações*, de J. B. Roustaing[334]. Publicada inicialmente em Paris no ano de 1866, foi

329MENEZES, Adolfo Bezerra de. História de um sonho. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010, p.28.
330 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 306, de 15/11/1895.
331 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 308, de 15/12/1895.
332 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 309, de 01/01/1896.
333 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 314, de 15/03/1896. O grifo é do autor, Adolfo Bezerra de Menezes.
334Jean Baptiste Roustaing nasceu em Bègles, em 15 de outubro de 1805 e morreu em Bordeaux, em 2 de janeiro de 1879. Foi advogado, jurisconsulto, bastonário da Ordem do Advogados de Bordeaux e autor de diversos trabalhos jurídicos.

psicografada pela médium belga Émilie Collignon e coordenada por Roustaing. Além disso, segundo o autor, teria sido ditada pelos espíritos dos quatro evangelistas, Marcos, Mateus, Lucas e João, assistidos pelos apóstolos e por Moisés.

Os Quatro Evangelhos provocaram, e continuam provocando, grandes polêmicas no meio espírita, pois trazem em seu seio posicionamentos que, de certa forma, contrariam alguns dos princípios científicos apontados por Kardec, incluindo a tese de que Jesus não teria tido um corpo físico, biológico, como os demais humanos, mas, um corpo fluídico concretizado, chamado por Roustaing de agênere, assim como, "a virgindade de Maria, a concepção imaculada, a divindade do Cristo."[335] Com essa tese "seria explicado o mistério de seu nascimento: Maria teria tido apenas as aparências da gravidez. Posto como premissa e pedra angular, este ponto é a base em que se apoia para a explicação de todos os fatos extraordinários ou miraculosos da vida de Jesus."[336]

É também sobre essa posição que se dão as explicações sobre os milagres promovidos por Jesus, sobretudo àqueles relacionados às curas. Para Roustaing, o corpo perispiritual de Jesus seria constituído de material diferente daquele que constitui os seres humanos, o que ajudaria a explicar a prodigalidade de eventos milagrosos por ele realizado. Com isso, toda a base teórica constituída por Kardec para estudar e apontar as curas mediúnicas ficariam comprometidas, uma vez que seriam prerrogativas de um espírito superior, em moral e constituição material, e não um "fenômeno natural" como assinalou em toda a codificação.

Com isso, temos então três diretrizes que constituíram a atuação da Federação Espírita Brasileira entre os anos de 1895 e a morte de Adolfo Bezerra de Menezes, em 1900: a constituição de uma entidade que se fizesse representante de todo o movimento espírita no Brasil, a Federação Espírita Brasileira. Ações voltadas para convencer os grupos espíritas da necessidade de estudo das obras básicas da codificação Kardequiana e da uniformidade dos trabalhos. A implementação de orientações e ações que dessem ao movimento um caráter mais religioso, em detrimento de seu aspecto científico.

É difícil não crer que essas diretrizes possam ter influenciado significativamente a atuação das casas espíritas, sobretudo no Rio de Janeiro. Além disso, não podemos desconsiderar que, independentemente do grau de formação acadêmica, do estrato social ou da posição econômica, todos os seguidores da doutrina foram intensamente influenciados pela tradição católica no Brasil, uma religiosidade que tinha muito apreço pelos santos, pelo além,

335ABREU, op. cit., p. 66.
336REVISTA ESPÍRITA, 1866. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 259.

pelas relações de troca e recompensas entre encarnados e espíritos, o que nos auxilia a entender as razões que contribuíram para que a faceta religiosa que a Federação procurou impor às suas ações tenha sido melhor apreendida por esses seguidores.

Isso se apresenta, por exemplo, nas técnicas de cura empreendidas nessas casas, nas quais, no lugar de remédios homeopáticos, consulta promovida por médiuns e assistência de espíritos, se fazia uso do passe e da água magnetizada, além da relevância dada ao médium curador. Essa perspectiva é plausível quando observamos que, entre as sessenta e cinco casas levantadas no período entre 1895 e 1900, apenas uma, o Grupo Espírita Luiza Torterolli[337], mantinha uma botica homeopática em suas dependências. Acrescente-se a isso o fato de o *Reformador* frequentemente dispor em suas páginas artigos relacionando o passe magnético às ações de cura, o que se vê, por exemplo, na sequência de artigos publicados para acompanhar o inquérito promovido pela polícia e por diversos médicos da cidade do Rio de Janeiro em torno da figura do Dr. Eduardo da Silva, um engenheiro inglês radicado na cidade a partir de 1898 e que promovia dezenas de curas.

Suas ações levaram a 1ª Delegacia Auxiliar de Polícia a abrir inquérito a fim de determinar se havia, ou não, crime em sua conduta, nomeando os doutores Cunha Cruz, Márcio Nery e Henrique de Sá, médicos conceituados junto à corporação médica da capital, para examinarem seu método de tratamento e a efetividade das curas que dizia realizar. Desta forma, foram selecionados, de comum acordo com o Dr. Eduardo, cinquenta pacientes escolhidos pelos médicos que o inquiriam. Desse total, restaram 36 pacientes, dos quais:

> Apenas 12 relataram algum sinal de progresso terapêutico, na maioria apenas melhora parcial. Mesmo assim, o relatório elaborado pela comissão não foi desfavorável ao pregador. Os médicos não afirmaram que o tratamento aplicado por Eduardo Silva fosse inócuo ou prejudicial aos pacientes. Ao contrário, tendo reconhecido sua habilidade em predispor favoravelmente aos enfermos para sua auto-sugestão curativa, eles concluíram que suas práticas surtiam bons efeitos.[338]

Por outro lado, para os dirigentes da FEB e os redatores do *Reformador*, a explicação, que foi amplamente discutida em várias edições do jornal, era outra.

> O MEIO CURATIVO
>
> Como se sabe, as curas do Dr. Eduardo Silva são feitas por simples aposição das mãos; ele denomina o seu sistema – hypno-psychico. Diz o Dr. Almeida Nogueira que, quando algum doente procura alongar-se na descrição de seus padecimentos, o Dr. Eduardo Silva corta-lhe logo o discurso dizendo-lhe: "Não prossiga, porque está

337BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 268, de 15/04/1894, p.2.

338ANTUNES, José Leopoldo Ferreira. Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 59.

> perdendo o seu tempo; não sou médico e nada entendo de medicina; diga-me somente o que sofre, ou, se for possível, o que lhe dói, para que eu possa aliviá-lo, se for essa a vontade de Deus."O Dr. Almeida Nogueira tem para si que "alguns dos fatos produzidos são o resultado terapêutico dos próprios fluidos do Dr. Eduardo Silva; outros, porém, são consequentes da poderosa faculdade medianímica, de que é ele dotado.""[339]

O uso da água como elemento capaz de curar não era uma ação nova e nem uma novidade construída pelos seguidores da doutrina espírita. A Cura Termal, prática que consistia na "imersão e na ingestão de água termal com um objetivo terapêutico: curar ou tratar uma doença ou um problema"[340], estabeleceu-se no Brasil, Portugal e parte da Europa, entre o final do século XIX e início do século XX, como ação curativa que vagou entre a iniciativa popular e o procedimento científico.

Já em 1841 dois médicos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro[341] apresentaram teses defendendo o uso de águas minerais do Rio de Janeiro no tratamento de doenças. Antes disso, em 1839, teses da Academia Imperial discorriam sobre o uso das águas termais de Goiás no tratamento da morféia (lepra).

> Portanto, foi nesse momento, ou seja, a partir dos anos quarenta do século XIX, que médicos como Sigaud, Pedro Sanches de Lemos, Caminhoá, Pires de Almeida, H. Monat e Bernardo Saturnino da Veiga, deram início a uma literatura específica sobre o uso das águas e suas virtudes curativas para o corpo humano. Consequentemente ampliaram o discurso para as questões relacionadas ao desenvolvimento econômico e social das cidades, além de estabelecerem práticas e saberes eruditos sobre a organização de espaços que continham a água mineralizada. O próprio Caminhoá já elegia as bases para a compreensão das aplicações racionais terapêuticas de qualquer água mineral. (...) Era pelas ciências que a água termal ia tornando-se objeto de estudo de um novo ramo da medicina que dava os seus primeiros passos ao longo do século XIX no Brasil. Já a Academia Nacional de Medicina, local onde se reuniam os estudos dessa natureza, divulgava essas pesquisas e os casos clínicos na medida em que auxiliava na legitimação e no conhecimento do poder curativo das águas medicinais.[342]

É difícil dizer se esses estudos extrapolaram o meio acadêmico ou chegaram a ser incorporados na prática médica. No entanto, do ponto de vista mais popular, sobretudo em relação ao uso religioso da água como meio curativo e elemento ritualístico vemos seu uso

339 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 400, de 15/02/1898.

340QUINTELA, Maria Manuel. Cura termal: entre as práticas "populares" e os saberes "científicos". Anais VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra/Portugal, 2014., p. 3.

341CASTRO, Antonio Maria de Miranda. 1841, "As águas minerais brasileiras e em particular as do Rio de Janeiro", tese de medicina apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro; e BENTO, António Luiz Ferreira. 1841, "A água nos diferentes estados em que se acha na Natureza, e sobre as águas potáveis em tratamentos. Descrição e análise química das principais águas do Rio de Janeiro. Dissertação para obter o grau de Doutor em Medicina, Rio de Janeiro, Faculdade de Medicina. In, QUINTELA, Maria Manuel, op. Cit.

342MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. O termalismo no Brasil: ciência e memória entre 1839 e 1950. Cad. Naturol. Terap. Complem – Vol.3, nº 5, 2014, p. 45.

disseminado em diversas práticas. Do batismo católico ou evangélico, nos diversos rituais das religiões africanas, ou mesmo na homeopatia[343], a água encontra lugar privilegiado como elemento de cura.

Na ortodoxia espírita, o uso da água magnetizada está ausente em todas as obras da codificação Kardequiana, incluindo *Obras Póstumas*. Ela só é mencionada em duas ocasiões na Revista Espírita. A primeira, em julho de 1867, no artigo *A Lei e os Médiuns Curadores*. Neste, Allan Kardec, discutindo o caso do Sr. P., um médium curador dos arredores de Paris, processado por exercer o exercício ilegal da medicina, escreve:

> Até agora não se tinha pensado que uma cura pudesse ser operada sem o emprego de medicamentos; portanto, a lei não previu o caso dos tratamentos curativos sem remédios, e apenas por extensão é que seria aplicada aos magnetizadores e aos médiuns curadores. Não reconhecendo a Medicina oficial nenhuma eficácia no magnetismo e seus anexos, e ainda menos na intervenção dos Espíritos, não se poderia legalmente condenar por exercício ilegal da Medicina, os magnetizadores e os médiuns curadores, que nada prescrevem além da água magnetizada, porque, então, seria reconhecer oficialmente uma virtude no agente magnético e o colocar na classe dos meios curativos; seria incluir o magnetismo e a mediunidade curadora na arte de curar, e dar um desmentido à Faculdade.[344]

O segundo artigo é de junho de 1868, quando reproduz uma notícia de um correspondente de Genebra, acerca de diversos médiuns que teriam surgido na região e que seriam capazes de utilizar um copo com água como meio intermediário para o diagnóstico e o tratamento de doenças. Citando um desses médiuns, relata:

> Um dos melhores é uma jovem senhora, que não sabe ler nem escrever; é mais particularmente apta para as doenças, e eis como nossos Espíritos bons procedem, para nos mostrar o mal e o remédio. Tomo um exemplo ao acaso: Uma pobre mulher, que se achava na reunião, havia recebido um golpe certeiro no peito; apareceu no copo absolutamente como uma fotografia; levou a mão sobre a parte lesada. A Sra. V. (o médium) viu em seguida o peito se abrir e notou que havia sangue coagulado no lugar onde se dera o golpe; depois tudo desapareceu para dar lugar à imagem dos remédios, que consistiam num emplastro de resina branca e um copo contendo benjoim. Esta mulher ficou perfeitamente curada depois de ter seguido o tratamento.[345]

As diferenças entre os textos que tratam de doenças antes e durante a presidência de Adolfo Bezerra de Menezes são flagrantes. Enquanto nos primeiros cinco anos da última década há uma maior preocupação em relacionar as causas, o diagnóstico e o tratamento com

343 A água, na homeopatia, não é apenas um agente diluidor. Devido às suas propriedades físico-químicas, ela participa ativamente na constituição do composto medicamentoso. Ver NÓBREGA, Diogo Escarião da. A memória da água e outras hipóteses para compreensão do possível mecanismo de ação dos medicamentos homeopáticos: uma revisão. Monografia, 2015, 46 p. UFPB (Faculdade de Farmácia).

344REVISTA ESPÍRITA, 1867. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d, p. 280.

345REVISTA ESPÍRITA, 1868. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d., p. 232.

algum meio ou investigação material, postura que aproxima espiritismo e ciência, na segunda metade, o que se percebe é uma concepção mais metafísica, espiritual, desses itens.

É evidente que essas mudanças refletem as novas orientações implementadas por Bezerra de Menezes e o grupo que o acompanhou na liderança da Federação Espírita Brasileira. É possível, também, que no seio dessa nova orientação tenha se desenvolvido a prática de não propagandear as ações de cura desenvolvidas na Federação, prática que nunca deixou de existir. Essa postura explica o fato de nunca ter havido uma única intervenção policial ou sanitária na sede do órgão em toda a década, embora diversas casas espíritas utilizassem seus salões e, como já demonstramos[346], o trabalho de médiuns receitistas ocorresse frequentemente em suas instalações.

De qualquer forma, as ações desenfreadas no período 1895-1900 tentaram colocar a FEB, o Reformador, a orientação evangélica e o estudo sistematizado das obras kardequianas, além dos Quatro Evangelhos, de Roustaing, na centralidade do movimento espírita no Rio de Janeiro. Além disso, detentora de uma "sede" onde, além da própria instituição, outros grupos se reuniam, permitia que a FEB estivesse mais próxima dos grupos, provocando, ainda que de forma inicial, maior protagonismo de orientações em relação aos científicos, embargados de se manifestarem no Reformador desde 1896 e afastados de qualquer interferência nas decisões da instituição, o que começaria a provocar nesse período a diminuição de sua influência junto ao movimento espírita no Rio de Janeiro.

2.5 Um novo século e o ocaso do Espiritismo científico.

Diminuição, mas não desaparecimento. O processo que levou a predominância de um espiritismo de faceta mais religiosa no Rio de Janeiro, estabelecido ao final do século XIX, foi marcado por aproximações e afastamentos, assim como vários períodos de convivência e atuação conjunta entre aqueles que entendiam a doutrina espírita como ciência e aqueles que só a aceitavam como religião. Embora o uso e classificação de personagens e grupos em científicos ou religiosos tenha sido questionado por alguns pesquisadores, uma vez que "mesmo

346 A análise das ações de cura desenvolvidas na Federação Espírita Brasileira na primeira década do século XX nos levou a concluir e demonstrar, através de uma curva estatística, que seria impossível, pela quantidade e linearidade do crescimento, que essas ações tivessem "surgido" a partir de 1902, mas que, na verdade, seriam a continuação de ações já desenvolvidas na década anterior. Ver MARQUES, Marcos Moreira. Cura do Corpo, da Cidade e da Alma. Medicina, Política e Espiritismo na trajetória de Adolfo Bezerra de Menezes. UNIRIO. 241 p. (Mestrado - PPGH – História), principalmente as páginas 217 a 219.

entre os adeptos e os grupos brasileiros mais 'religiosos' não se deixou de falar em 'ciência'"[347], a distinção entre esses grupos e seguidores mostrou-se evidente em diversos momentos e, em alguns, em face das disputas que travaram pela direção do movimento espírita, distinguiu-se como um obstáculo para a organização da doutrina no Rio de Janeiro.

Esta separação fica exposta já com o surgimento da Sociedade de Estudos Espíritas – Grupo Confúcio, em 1873, a primeira instituição espírita organizada no Rio de Janeiro. Sua importância não ocorre apenas pelo pioneirismo de sua constituição, mas por ter sido deste grupo que se produziu o primeiro periódico espírita no Rio de Janeiro, a Revista Espírita, em 1875, e as primeiras traduções para o português de *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Céu e o Inferno* e O *Evangelho segundo o Espiritismo*, todos traduzidos pelo Dr. Joaquim Carlos Travassos, secretário-geral do grupo, e publicados por B. L. Garnier, entre 1875 e 1876. Além disso, foi no Grupo Confúcio que se iniciou o atendimento médico homeopático conduzido por médiuns receitistas que atendiam sob a inspiração de espíritos e exercitavam o lema "Fora da caridade não há salvação", curando com a homeopatia.

O Grupo era "espiritista puro. O Art. 28 dos estatutos adotava somente *O Livro dos Espíritos* e *O Livro dos Médiuns.*"[348] Esta configuração denunciava que a entidade não admitia uma visão religiosa, metafísica, da doutrina, aceitando apenas o seu caráter científico, baseado na experimentação, nas atividades mediúnicas e de pesquisa sobre a constituição dos espíritos e suas relações com o mundo dos vivos. Isso não impediu que elementos com posicionamentos diferenciados convivessem na instituição. Assim, de um lado encontravam-se, Casimir Lieutaud, Dr. Francisco de Sequeira Dias e Antonio da Silva Neto, redator da Revista Espírita, que "fora adepto da filosofia positiva de Comte [e] não aceitava qualquer crença que conflitasse com os postulados científicos correntes à sua época"[349], eram espiritistas puros. De outro, Joaquim Carlos Travassos, que, em função de suas traduções, deixava a mostra sua posição roustenista[350], religiosa e muito ligada a um catolicismo medieval. Além dele, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, advogado e republicano histórico, que mais tarde escreveria a *Divina Epopeia de João Evangelista*, obra que tratava do "Evangelho segundo São João, em versos,

347GIUMBELLI, 1997, op. cit., p.67.

348ABREU, op. cit., p. 31.

349DAMAZIO, op. cit., p. 143.

350Na tradução de Travassos da obra O Céu e o Inferno, após comentário de Kardec, no item 8 do capítulo III, apõe o seguinte comentário, reflexo da obra de Roustaing em seu pensamento: "Kardec trata da generalidade dos Espíritos, porquanto Espíritos puros há que, na sucessão dos séculos, fizeram sua marcha progressiva sem nunca se desviarem do caminho do bem, e chegaram imaculados à perfeição sideral: uma vez nela, então livres da contingência de pecar, e, portanto, da necessidade de reencarnação, pela qual nunca passaram, porque nunca faliram. Tal é o Cristo, Senhor Nosso, nosso Guia, nosso Salvador, nosso Mestre Divino." Ver WANTUIL, Zeus. Grandes Espíritas do Brasil.4ª ed. Rio de Janeiro: federação Espírita do Brasil, 2002, p. 411.

acompanhado de uma segunda parte, em prosa, que buscava explicar cada passagem à luz da revelação espírita roustaingniana."[351] Se a convivência foi possível, as visões diversas sobre os rumos que o Espiritismo deveria tomar no Brasil foram determinantes para que houvesse a formação de correntes dentro do movimento.

> A denominada científica privilegiava a parte experimental – a dos fenômenos físicos; o Espiritismo puro era uma corrente formada por aqueles que – como Silva Neto – só aceitavam a ciência e a doutrina filosófica reveladas, mas não seu desdobramento religioso, calcado nos evangelhos; uma terceira, a mística, de orientação evangélica, considerava toda a obra de Kardec. Para os espíritas místicos era fundamental a leitura de O Evangelho segundo o Espiritismo.[352]

Pois foram os místicos que, após abandonarem o Grupo Confúcio, formaram a primeira grande organização espírita de vulto no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, em 1876. É possível, e bastante provável, que esta separação tenha esvaziado o primeiro grupo, uma vez que a Sociedade chegou a "abrigar quase oitocentos associados"[353], número bastante significativo para a época. Além disso, não há como não por na conta do atendimento realizado por médiuns receitistas na instituição, Bittencourt Sampaio, Travassos, Antonio Luiz Sayão, Cândido de Mendonça, o sucesso com que se desenvolvia.

Desta forma, enquanto Silva Neto, alçado ao posto de presidente do Grupo Confúcio, redigia para a Revista Espírita[354] artigos que tratavam da loucura, da classificação e da escala dos espíritos, da teoria dos fluidos, mediunidade, teoria da presciência, pluralidade dos mundos, manifestações físicas e sua teoria, artigos que procuravam dar um tom de cientificidade aos temas tratados pela doutrina, ou escritos voltados para defender o movimento dos ataques advindos, principalmente da Igreja, os místicos, alçando a bandeira de Ismael[355], apostavam no atendimento médico-homeopático receitista e um espiritismo religioso e consolador.

Esse grupo sofreu também a infiltração de seguidores que consideravam a doutrina uma ciência e que, conseguindo a adesão de vários adeptos, elegeram, em 1879, uma nova diretoria que modificou seus estatutos e passou a se chamar Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Essa ação provocou uma debandada de religiosos, ou místicos, que fundaram em 2

351DAMAZIO, op. cit., p. 108.
352Ibidem, p. 105.
353Ibidem, p. 106.
354 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista Espírita, publicação mensal de estudos psicológicos. Edições 1 a 6, de jan. a jun. de 1875.
355 Segundo Canuto Abreu, médiuns do grupo Confúcio teriam recebido comunicações do espírito de Allan Kardec e de outro que se identificava como Ismael para quem "O Brasil tem a missão de cristianizar". Ver ABREU, Op. Cit., p.32.

de março de 1880, a Sociedade Espírita Fraternidade, juntando-se a dois outros grupos de mesma constituição e visão religiosa, a Congregação Espírita Anjo Ismael, fundado em 1877, e o Grupo Espírita Caridade, fundado em 1878.

Com a nova diretoria, encabeçada pelo professor Afonso Angeli Torterolli, os novos estatutos expunham claramente o objetivo da Sociedade Acadêmica: "Art. 2º - (...) 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."[356] Esse órgão tinha também como atribuição criar cursos que habilitassem seus membros a participarem dos exames das faculdades oficiais.

A partir de 1881, a entidade começou a publicar uma revista voltada para divulgar os resultados das investigações realizadas pelos membros da Academia Espírita de Ciências, assim como temas relacionados à Ciência Espírita e às Ciências em geral. Caberia, ainda, à Academia, conforme seus estatutos:

> [...] a tarefa de difundir gratuitamente a Ciência e avaliar o grau de conhecimentos filosóficos e científicos daqueles que aspiram serem membros da Sociedade, examinando-os nas matérias determinadas para os exames dos diferentes graus, e ouvindo-os em defesas de teses que deverão ser tanto mais desenvolvidas quanto mais elevado for o grau; sendo necessário, além de tudo, para obter o título de membro graduado da Sociedade, classe de que se compõe a Academia, ter-se distinguido no estudo e observação científica nos cursos, não sendo permitido à ninguém obter o último grau sem passar sucessivamente pelos dois primeiros.[357]

Para ingresso e permanência na Academia era necessário, além do pagamento de algumas contribuições monetárias, a submissão a exames que variavam de complexidade de acordo com o grau que o membro almejasse. Assim, existiam os membros efetivos, titulares e graduados. De acordo com o artigo 7º, "só poderão ser elevados a membros titulares aqueles membros efetivos que tiverem trabalhado com regularidade no gabinete designado, e sujeitarem-se aos exames de 2º grau."[358] Já os membros graduados só alçariam essa posição "aqueles membros titulares que distinguirem-se no estudo e observação científica, nos cursos, e sujeitarem-se aos exames de 3º grau."[359]

---

356 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 1, de janeiro de 1881, p. 16.

357 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 1, de janeiro de 1881, p. 3.

358 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 1, de janeiro de 1881, p. 16.

359 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 1, de janeiro de 1881, p. 16.

A Academia possuía cursos regulares e círculos de estudos que funcionavam durante toda a semana, e tanto os estatutos quanto as mensagens colhidas junto à revista, mostram que os dirigentes eram bastante rígidos com relação à necessidade de seus membros serem investigadores científicos, postura que comprovavam através da obrigatoriedade da apresentação de teses científicas. Essa obrigação parece ter sido responsável por um volume considerável de atividades dentro da organização, haja vista que, mais de uma vez, o exame para novos membros foi suspenso em função de haver membros mais antigos ainda não examinados.[360]

Além da obrigatoriedade de apresentação de teses pelos membros, a Academia divulgou em 1881 um concurso universal de provas científicas com o tema "Deus, a alma humana e sua imortalidade". Os trabalhos deveriam ser apresentados inicialmente até 31 de dezembro de 1882, mas, por conta do interesse de membros estrangeiros em participar do concurso, as inscrições foram prolongadas para 3 de dezembro de 1884[361]. O concurso oferecia a quantia de dois contos de réis ao autor da melhor tese apresentada.

Outra atividade relevante na entidade eram as Conferências, realizadas mensalmente na sede localizada na Rua da Alfândega, e que versavam sobre temas variados. Em fevereiro e março de 1881 os oradores procuraram refutar o Parecer do Conselho de Estado que negava autorização para o registro da entidade alegando que "tem-se observado por toda parte que a prática do espiritismo corresponde inexoravelmente a manifestação de graves males quais sejam os casos de suicídio, loucura, de morte proveniente do tratamento errado de doenças e outros."[362] Essa polêmica encheu as páginas da revista pelo menos até a edição de junho de 1881. Em abril foi a vez de Júlio Cesar Leal, paulista, que tratou do tema O Materialismo e o Espiritismo, ocasião em que aproveitou para promover a sua obra *O Evangelho dos Espíritos – Religião Universal fundada na verdadeira Interpretação das doutrinas de Jesus Cristo e seus apóstolos.* Em maio o orador discorreu sobre o tema *Os contraditores do espiritismo não tem por base o critério científico.* Em junho o orador identificado como Membro Graduado nº 1[363] tomou como tema *Comunhão de pensamento e sua transmissão*, onde:

360BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 5, de maio de 1881, p. 156.

361Em correspondência divulgada na Revista, o Sr. Faucheux, da França divulgou interesse em participar do concurso. Conforme BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 4, de abril de 1882, p. 107.

362BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 4, de abril de 1881, p. 124.

363 Os membros da Academia não eram identificados na revista por seus nomes, mas pelo número de registro e graduação na Academia.

> Socorrendo-se dos conhecimentos de mecânica que possui, S.S. demonstrou matematicamente, por meio do paralelogramo das forças, que em uma assembleia, em uma reunião qualquer, e por maioria de razão em uma associação, é necessário que as ideias sejam homogêneas, ou ao menos que os componentes tenham a mesma tendência, se prendam pela mesma lei, para que haja um efeito qualquer; mostrou que, assim como em mecânica nenhum efeito se obtém, quando se põe em atividade forças opostas ou mesmo apenas divergentes; assim também nenhuma sociedade pode progredir sem que os seus Membros tenham comunhão de ideias.[364]

Nas páginas da Revista alguns temas eram recorrentes, até pela linha de atuação que pregava: o espiritismo como ciência, o conceito de ciência e a relação da ciência espírita com as outras ciências. No primeiro caso, esse posicionamento aparece desde a primeira edição do periódico: "a Ciência Espírita consiste no conhecimento das leis imutáveis que regem os fatos sem os quais, sem ela, as outras emudeceriam. Ela demonstra a unidade da criação na verdade das manifestações da lei de continuidade."[365] Com isso, seus seguidores assumem um paradigma: há unidade de criação, Deus. Esta unidade, por sua vez, age no mundo, natural ou espiritual, através de leis, portanto, imutáveis. Caberia então, à Ciência Espírita, através de suas pesquisas, descobrir essas leis. Mais que isso, para os líderes da Academia, haveria uma relação vantajosa nesse estudo:

> Quem poderá, sensatamente, deixar de conhecer a vantagem que resulta para a humanidade, da criação de academias destinadas ao estudo de todas as ciências à luz do espiritismo, para os que estão convencidos da verdade da ciência espírita; ou do estudo do espiritismo à luz das outras ciências, para aqueles que ainda não estão convencidos da verdade desta ciência.[366]

Com relação à aproximação entre espiritismo e o tratamento de doenças, o periódico, replicando Kardec sobre uma epidemia ocorrida nas Ilhas Maurício em 1860, afirmava:

> O Espiritismo abre, à Ciência Médica, horizontes inteiramente novos, demonstrando o papel preponderante do elemento espiritual na economia, em grande número de afecções, nas quais a Medicina é falha, porque se obstina em buscar-lhes a causa na matéria tangível. O conhecimento da ação do perispírito – matéria imponderável – sobre o organismo, juntará um novo ramo à Patologia e modificará profundamente o modo de tratamento de certas moléstias, cuja verdadeira causa não será desconhecida já então, mas um problema resolvido.[367]

---

364 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 7, de julho de 1881, p. 223.

365 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 1, de janeiro de 1881, p. 1.

366Ibidem, p. 3 e 4.

367BN – HEMEROTECA DIGITAL. Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Ed. 3, de março de 1882, p. 65.

É também a Revista da Academia de Ciências quem inaugura a aproximação com diversas revistas e jornais espíritas no Brasil e no exterior, além de promover a tradução de obras como a *Gênese*, de Allan Kardec, ainda não vertida para o português. Como o periódico era distribuído gratuitamente aos sócios e enviados a diversas personalidades e autoridades do meio político e cultural da cidade, criava-se um campo de compartilhamento de ideias e divulgação que levavam o nome da entidade e de seus seguidores para fora das fronteiras do Brasil, sem contar que se fazia voz de defesa dos espíritas contra os ataques que sofriam. Além disso, com a revista, a associação se fez conhecida, angariando simpatizantes e antagonistas.

Encontrei edições da Revista até julho de 1882. No mês seguinte começou a circular a revista *O Renovador*[368], da qual encontrei apenas o primeiro exemplar, dirigida por Angeli Torterolli e Salustiano Monteiro de Barros. Não se sabe o motivo da substituição, nem tão pouco o tempo que circulou, mas, é provável que não tenha ido além do ano de 1882, uma vez que, no ano seguinte, Augusto Elias da Silva fundou o *Reformador*, alegando a necessidade de haver uma voz que pudesse fazer a propaganda da doutrina e refutar os constantes ataques vindos da Igreja e da imprensa. Alguns pesquisadores do espiritismo afirmam que *O Renovador* teria sido suspenso, a partir de fevereiro de 1883, para "evitar que o público se dividisse entre os dois jornais"[369].

Em 1884 foi a vez da Federação Espírita Brasileira. Tendo como sócios fundadores 40 membros[370], reuniu em seus quadros tanto seguidores que viam a doutrina como ciência quanto aqueles que a entendiam como religião. Essa divisão não parece ter sido empecilho à união, pelo contrário, entre 1884 e 1890, o convívio entre essas correntes na Federação foi profícuo e propiciou a realização de diversas ações envolvendo a propaganda da doutrina, a refutação dos ataques sofridos, a orientação doutrinária às diversas casas e entidades que se formavam, assim como, razoável intercâmbio com muitas entidades dentro e fora do Brasil.

Alguns autores apontam esse período como o de maior desenvolvimento no século XIX do "movimento" espírita no Rio de Janeiro, chegando a apontar a fraqueza no uso do binômio religiosos-científicos como chave de análise para a historicidade do espiritismo, uma vez que elementos de posicionamentos diferentes conviveram tranquilamente em torno da FEB. Sobre isso, não há que se negar a importância das Conferências Públicas produzidas na FEB na

368BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Renovador, ed. 1, de agosto de 1882.

369Essa afirmação é do pesquisador espírita Mauro Quintella e pode ser vista em https://espiritismocomoeuvejo.blog.br/2013/10/25/afonso-angeli-torteroli-parte-1-2/. Consultado em 16/08/2018.

370 Na relação dos sócios, encontramos: Afonso AngeliTorterolli, F. A. Xavier Pinheiro, Dr. Antonio Pinheiro Guedes, CasimirLieutaud, Dr. Sequeira Dias, Dr. Julio Cesar Leal, todos, científicos. Ver DAMAZIO, Op. Cit., p. 113, 114.

década de 1880, nas quais religiosos como Lima e Cirne, Ewerton Quadros e Bezerra de Menezes, ao lado de científicos como Angeli Torterolli, Júlio Cesar Leal, Dias da Cruz, Pinheiro Guedes e Castro Lopes, se revezaram durante vários meses na produção de palestras que conseguiram atrair grande quantidade de pessoas.

Outro ponto de discórdia sobre a fragmentação do movimento em torno de ciência ou religião está no fato de, nas Conferências, encontrarmos religiosos notáveis como Ewerton Quadros, tradutor de *Os Quatro Evangelhos*, discursando sobre "O espiritismo, seu lugar na classificação das ciências, sua importância como filosofia moral, suas relações com as outras ciências e sua poderosa influência no desenvolvimento destas"[371], ou Dias da Cruz, científico assumido, proferindo o estudo "Não há antagonismo entre ciência e fé: os sábios e os crentes devem se congraçar. O espiritismo é o traço de união entre uns e outros"[372], o que, segundo alguns pesquisadores, invalidaria a suposta divisão no movimento.

Além das conferências, a colaboração entre espíritas com visões diferentes a respeito da doutrina não impediu que houvesse franca cooperação em *O Reformador*, ou nos rumos da Federação Espírita Brasileira, pelo menos até a proclamação da República, quando, por uma série de fatores, os antagonismos ficaram mais evidentes, provocando, em dado momento, separações que foram decisivas para o rumo que a doutrina assumiria.

A partir de 1890, com a edição do Código Penal e a criminalização das práticas de cura realizadas nas casas espíritas, o quadro político resultante da proclamação da República e dos protestos levantados pelo incipiente movimento de trabalhadores na capital, assim como a repressão aos opositores do regime e as diversas proibições daí resultantes, promoveram nas entidades que capitaneavam o movimento espírita no Rio de Janeiro duas ações que acabaram por evidenciar o quanto acentuada tornou-se a cisão no movimento.

Já em 1889, a ascensão de Bezerra de Menezes à presidência da entidade foi acompanhada de diversas ações voltadas para a união do movimento. Inicialmente convocou todos os grupos para um Congresso, que aconteceu em 31 de março de 1889, em que compareceram 34 grupos[373] que aceitaram "sua sugestão de pôr-se de lado qualquer das

371MARQUES, op. cit., p. 177.

372 Ibidem, p. 178. A relação completa das palestras realizadas incluindo palestrante e tema pode ser vista em MARQUES, op. cit.

373Canuto Abreu aponta que aceitaram a convocação 24 grupos e mais dez que compareceram quando da realização do evento. Além disso, frisa que o quantitativo de 24 grupos representaria 2/3 dos que existiam na Corte, portanto, algo em torno de 40 grupos seria a quantidade de grupos espíritas existentes no Rio de Janeiro em 1889. Ver ABREU, Op. Cit., p.42 a 44.

entidades existentes[374], e formar-se um Centro, em que cada grupo tivesse um representante."[375] A proposta supostamente seguia orientação de mensagens recebidas no Grupo Fraternidade pelo médium Frederico Júnior advindas do espírito de Allan Kardec[376], e, em linhas gerais, apontava a separação como causa dos problemas que afetavam o movimento. Curiosamente, a mensagem não se refere a uma união qualquer, mas ao fato de os grupos não terem se unido em torno daquele que representaria a voz do espírito Ismael na liderança do movimento.

> Quando os inimigos da luz, quando o Espírito das trevas julgava esfacelada a bandeira de Ismael, símbolo da trindade divina, quando a voz iníqua já reboava no espaço glorificando o reino das trevas e amaldiçoando o nome do Mártir do calvário, ele recolheu o seu estandarte e fez que se levantasse uma pequena tenda de combate com o nome – FRATERNIDADE.[377]

A mensagem se refere a ascensão dos científicos na Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade (a trindade mencionada) e a posterior fundação do Grupo Espírita Fraternidade. Além disso, nomeia os científicos como "inimigos da luz", e, mais adiante, ao criticar o trabalho que vinha sendo feito pelos seguidores da doutrina, enfatiza: "Esse trabalho, sem método, sem regime, sem disciplina, só pode, de acordo com a doutrina que esposastes, trazer espinhos que dilaceram vossas almas."[378] Sendo assim, para 'salvar' o movimento dos desvios em que se atolara, o espírito de Kardec determina:

> Uni-vos, pois, pela fraternidade **debaixo das vistas do bom Ismael,** vosso guia e protetor. Salvai-vos pela caridade, distribuindo o bem por toda a parte, indistintamente, sem pensamento oculto. Aqueles que vos pedem lhes deis da vossa crença ao menos um testemunho moral, que os possa obrigar a respeitar em vós o indivíduo bem intencionado e verdadeiramente cristão.
> Sobre a propaganda que procurais fazer, exclusivamente para chamar ao vosso seio maior número de adeptos, direi: se os meios mais fáceis que tendes encontrado são a cura dos vossos irmãos obsessos, são as visitas domiciliares e a expansão dos fluidos, aí tendes um modesto trabalho para a vossa meditação e estudo.[379]

Os esforços de Bezerra de Menezes foram ineficazes no sentido de alcançar a união dos grupos. Ao final de 1889 entregou a direção da FEB à Dias da Cruz e no ano seguinte o Centro já não existia. Por outro lado, na Federação surgia o serviço de Atendimento aos Necessitados, enquanto que a UNIÃO formava novos grupos no Rio e no interior.

---

374 Em 1889, duas entidades se propunham a ser representantes do movimento espírita no Brasil: O Centro da União Espírita do Brasil, chamada frequentemente de UNIÂO, fundada em 1882 pelos científicos da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, e a Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884.
375ABREU, op. cit., p. 43.
376A mensagem completa pode ser lida em ABREU, Op. Cit., p.86 a 96.
377ABREU, op. cit., p. 89.
378Ibidem, p.90.
379Ibidem, p. 95.

Curiosamente, as ações de Bezerra de Menezes provocaram uma debandada nos místicos, receosos que os científicos adentrassem no Grupo Fraternidade, o que realmente aconteceu, levando Frederico Junior, Sayão, Bittencourt Sampaio, Pedro Richard, Zeferino Campos, Domingos Filgueira, Manoel Seve, José Ramos, Matos Cid, Tiago Bevilacqua, Albano do Couto, e, Bezerra de Menezes, a comporem o Grupo Ismael.

Mesmo após uma breve união dos grupos e entidades em torno de protestos e manifestações contra o Código Penal da República e sua criminalização das práticas de cura espíritas, a separação entre científicos e religiosos foi evidente. Sob a direção de Dias da Cruz, acompanhado de Julio Leal, a FEB passou a ter claramente orientação científica, reverberando diversos acontecimentos em torno dos experimentos de Cesar Lombroso e as experiências com a médium Eusápia Paladino, que culminaram com a proposição da metapsíquica[380] pelo médico francês Charles Robert Richet. Além disso, através do Reformador, as discussões de diversos congressos realizados na Europa e Estados Unidos em torno de questões que envolviam o espiritismo eram reproduzidas, comentadas e discutidas. Uma delas foi o Congresso Universal de Ciência Psíquica, realizado em Chicago, em 1893, com a participação, entre outros, de Lombroso, Richet, Aksakof, Camile Flamarion e o professor Antonio Alexander, do Colégio Pedro II.[381]

Valendo-se ainda do periódico, Julio Cesar Leal trazia para as páginas do Reformador artigos sobre a eletrohomeopatia[382] e suas vantagens sobre os demais sistemas de cura. Além disso, desde 1893 o antigo reduto dos religiosos transformara-se em Sociedade Psicológica Fraternidade, de orientação científica. Em 1895 a separação entre os grupos consolidou-se no interior da FEB. Enquanto Leal, alçado ao posto de presidente, auxiliado por Dias da Cruz, seu vice, dava "apoio aos científicos e afastando todos os místicos"[383], Leopoldo Lime e Cirne, acompanhado de Arnaldo Pereira, davam ao Reformador rumo oposto, representados pela série de artigos "Nossa Missão", de clara orientação mística.

No entanto, as discussões a respeito da ciência espírita, via Reformador, ou nas reuniões doutrinárias da entidade não foram suficientes para atrair fiéis ou seguidores, o que vinha levando a entidade a um estado de quase solvência. Esse processo culminou, como já

380Ciência que tem por objeto o estudo da produção de fenômenos, mecânicos ou psicológicos, devidos a forças que parece serem inteligentes ou a poderes desconhecidos, latentes na inteligência humana.
381BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 249, de 01/04/1893.
382 BN – Hemeroteca Digital. Os artigos com o tema da Electrohomeopatia estão nas edições 285 a 288, de 01/01/1895 a 15/02/1895, do Reformador.
383ABREU, op. cit., p. 62.

escrevemos, com a condução de Adolfo Bezerra de Menezes à presidência da entidade com poderes discricionários, exigência sua para assumir a função.

A partir daí, tendo tornado obrigatório o estudo de *Os Quatro Evangelhos*, de Roustaing, juntamente com *O Livro dos Espíritos*, iniciou uma 'guerra santa', através do *Reformador* contra os científicos e contra o Centro da União Espírita do Brasil, liderado por Torteroli. Através de vários artigos, entre eles, *Res non Verba*, *Os tempos são Chegados* e *Falsos Profetas, Pelo Fruto se Conhece a Árvore*, publicados entre novembro de 1895 e maio de 1896, Adolfo conclamava os espíritas do Brasil à construírem um espiritismo religioso na terra de Ismael.

Valendo-se das páginas do *Jornal do Brasil*, o que demonstra que as discussões extrapolaram o ambiente espírita, o científico Vítor Antônio Vieira, respondeu aos ataques de Bezerra, enfatizando a incompatibilidade entre ciência e religião espírita.

> Os argumentos produzidos pelo Dr. Bezerra de Menezes, em prol de sua orientação espírita, não passam de vistosas bolhas de sabão, sopradas pelo seu misticismo para deslumbrar a simplicidade ignorante dos que não sabem ou não querem se dar ao trabalho de raciocinar.
> Como pode a religião ser ciência, se uma é produto da presunção e a outra é resultado da evidência? Se a primeira é hipotética e a segunda é positiva? Se aquela é estacionária e está progressiva?
> Não! A religião não é ciência, porque a ciência sempre foi e há de ser sempre a formidável adversária da religião.[384]

Posteriormente essas discussões levaram à interdição do *Reformador* à qualquer manifestação dos científicos e, ainda em 1896, ao rompimento entre a Federação Espírita Brasileira e o Centro da União Espírita do Brasil, o que não significou o fim dos científicos.

Em agosto de 1897, Torterolli lançou a *Revista Espírita do Brasil*, como órgão oficial do Centro e convocou um Congresso entre os grupos filiados. No entanto, em novembro daquele ano, atingido por divergências internas e a forte oposição da FEB, o Centro da União Espírita do Brasil fechou suas portas, encerrando suas atividades.

Isso não quer dizer que os seguidores do espiritismo científico tenham se bandeado para a facção religiosa ou desaparecido. A partir daquele ano restaria ainda a Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, panteão original dos científicos, que, em 1898, na reunião de sua diretoria, liderada por Torterolli, informava que "foram visadas as atas das sessões nº 1547 a 1553, conferências nº 1496 a 1508 e sessão de experiências científicas nº 94".[385] Além disso, o artigo menciona a apreciação da sessão de estudos de 21 sociedades unidas, e a

384 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil. Ed.284, de 10/10/1896.
385BN – HEMEROTECA DIGITAL. Gazeta de Notícias, Ed. 141, de 21/05/1898, p. 2.

aprovação do registro de admissão dos sócios nº 2049 a 2062 filiados às sociedades unidas, o que confirma que, ao contrário de uma historiografia dominante, o espiritismo científico não desaparecera. De qualquer forma:

> Com o advento de um espiritismo polissêmico, o efeito ideológico da unificação das diferenças e da denegação das divisões deveu-se ao fato de que, à custa das reinterpretações de um grupo (o religioso) dotado de mais capital, o espiritismo da FEB conseguiria agora falar a todos os demais grupos, neutralizando-os e acolhendo-os para si e sob seu poder. É nesse sentido que os discursos da referida federação não eram apenas signos destinados a serem decifrados e compreendidos; eram também, e sobretudo, signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos.[386]

Além disso, é preciso considerar que o prevalecimento de um espiritismo religioso no Rio de Janeiro, ao final do século XIX, foi resultado, de um lado, de uma série de ações planejadas e desenvolvidas a partir da Federação Espírita Brasileira, que robusteceram a proeminência da entidade no conjunto religioso espírita então existente. Amparados por mensagens que teriam origem no mundo espiritual e produzidas por espíritos proeminentes, como Allan Kardec e Ismael, as supostas instruções deram aos líderes da FEB o status de trabalhadores "escolhidos", como seria mais tarde construída a imagem de Bezerra de Menezes. Além disso, os mesmos produtores dessa visão creditavam aos científicos a estampa de 'emissários do mal', 'produtores da separação', 'anjo vermelho', como se refere Canuto Abreu à Torterolli.

De outro, foi decorrente de algumas escolhas advindas dos científicos que acabaram se mostrando infelizes. Enquanto o atendimento receitista passaria a ser cada vez mais centralizado na FEB, A Sociedade Acadêmica e o Centro da União de Propaganda Espírita do Brasil continuaram restringindo as ações de assistência ao recolhimento de doações ao final das reuniões para entrega a uma entidade filiada. Além disso, os médiuns assumidamente científicos como Júlio Cesar Leal e Pinheiro Guedes atendiam na Federação e não nas entidades a que eram filiados. Por fim, cabe lembrar o peso do discurso religioso no cooptação de sofredores, sobretudo os mais humildes, necessitados de cura do corpo e alívio da alma, ações que a Federação Espírita Brasileira expandiria no novo século que se iniciava.

386ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, Espiritismo é Religião? São Paulo: Alameda, 2010, p. 192.

Capítulo III: O Espiritismo no Rio de Janeiro da primeira década do século XX.

3.1 Entre Oswaldos e Pereiras: O Rio de Janeiro na primeira década do século XX.

Nos primeiros anos do século XX, o Brasil respirava sobre as ações políticas, com reflexos econômicos, promovidas durante o governo Campos Sales (1898-1902), responsável por "recuperar o país do descalabro econômico em que as aventuras fiduciárias (Encilhamento)[387] e as agitações militares (Revolta da Armada, Revolução Federalista, Canudos) o haviam submergido".[388] Para isso, renegociou com agentes bancários ingleses e alemães uma dívida externa que aumentava de forma galopante, recebendo a quantia de 10 milhões de libras e oferecendo como penhor a renda das alfândegas nacionais, comprometendo-se num terrível processo de deflação e arrocho da economia.

Para tanto, Joaquim Duarte Murtinho, Ministro da Fazenda de Campos Sales, promoveu a retirada de grandes quantidades de papel-moeda em circulação. Além do que, determinou a "dispensa maciça de funcionários e operários, suspensão de serviços e

387Para uma apreciação do encilhamento nos quadros da economia mundial capitalista, ver FILOMENO, Felipe Amim. A crise Baring e a crise do Encilhamento nos quadros da economia-mundo capitalista. Economia e Sociedade, Campinas, v. 19, n. 1 (38), p. 135-171, abr. 2010.

388 SEVCENKO, Nicolau. A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.56.

pagamentos, criação de novos impostos e majoração dos existentes"[389], o que aumentou o custo de vida, sobretudo, para a população mais pobre.

No âmbito político, Campos Sales ajustou a política dos governadores[390], acordo firmado entre as elites locais, coronéis, e o poder central, o que diminuiria acentuadamente qualquer oposição nos estados e garantia ao presidente todo apoio que necessitava no Congresso Nacional. Seu sucessor, Rodrigues Alves, que governou entre 1902 e 1906, deu continuidade ao projeto de hegemonia paulista promovendo a alta artificial do câmbio e o financiamento da cafeicultura, o que beneficiou os fazendeiros paulistas, mas enfraqueceu o restante da economia.

Seguro de que as péssimas condições estruturais do Rio de Janeiro, tanto para recebimento quanto para despacho e embarque da produção, assim como as degradantes condições urbanas e sanitárias da capital eram fatores que dificultavam a afluência de capitais estrangeiros, elegeu como plataforma de governo o saneamento e reforma do ancoradouro, além do seu entorno. Tal tarefa começaria, evidentemente, pelo porto, pois, apesar de ser "o mais importante do país, e o terceiro em movimento de todo o continente americano, ele apresentava ainda uma estrutura antiquada e restrita, absolutamente incompatível com a sua condição de polo energético e catalisador de toda a atividade econômica nacional".[391] Em segundo lugar vinha a cidade, que, "com desenho e proporções coloniais, não era mais compatível com a função de grande metrópole que a atividade febril do porto lhe impingira".[392] Restava, por fim, a condição sanitária da cidade, recorrentemente atacada por toda sorte de moléstias: febre amarela, febre tifoide, impaludismo, varíola, peste bubônica, tuberculose, entre outras.

Desta forma, o projeto de remodelação do porto e da cidade, além das ações que viessem a promover a salubridade do Rio de Janeiro, conhecida no exterior como "túmulo dos estrangeiros", por conta das epidemias de febre amarela, foi entregue a elementos que,

---

389Ibidem, p.58.

390Com as mudanças realizadas na Comissão de Verificação de Poderes, o presidente eleito para a comissão era sempre o presidente ou vice-presidente da Câmara na legislação que se encerrava, sendo sempre um elemento da situação, ligado ao Presidente da República. Este, além de escolher os demais membros da comissão, excluía do processo elementos contrários ao governo, anulando seus diplomas por qualquer pretexto. Para uma discussão com enfoques diferentes sobre as ações políticas de Campos Sales, ver: RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline porto. A política dos governadores na contramão do regionalismo político: revisitando o pacto Campos Sales. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364407728_ARQUIVO_Ricci_Zulini_2013.pdf, consultado em 14/03/2019. VISCARDI, Claudia Maria R. O Federalismo como experiência: Campos Sales e as tentativas de estabilização da República. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 59, no 4, 2016, pp. 1169 a 1206.

391SEVCENKO, op. cit., p.62.

392Ibidem.

amparados por um governo que dispunha de recursos e era quase imune à oposição político-partidária, iniciaram a reforma da cidade. À "Lauro Müller, ministro da Indústria, Viação e Obras Públicas, é atribuído o encargo da reforma do porto, com poderes e recursos discricionários".[393] Para constituição da Avenida Central, alargamento, embelezamento e salubridade das ruas, foi escolhido para prefeito da cidade o engenheiro Francisco Pereira Passos, nomeado "diretamente pelo presidente da República, armado de poderes ditatoriais para atuar como o executor de uma política ditada pelo governo federal".[394] Por fim, para erradicação das endemias, profilaxia e desinfecção da capital, foi chamado o médico sanitarista Osvaldo Cruz, que, assim como o prefeito nomeado, declarara necessitar de "recursos e da mais completa independência de ação"[395], exigindo que o governo lhe desse tudo que necessitasse, deixando-o livre na escolha de seus auxiliares e sem nenhuma interferência política em seus projetos e ações, no que foi atendido.

Todo o planejamento, financiamento e execução das obras, englobando a derrubada de centenas de prédios e cortiços, além da proibição de diversas atividades comerciais responsáveis pelo sustento de grande quantidade de pessoas, como as barracas e o comércio de leite de vaca, foi executado com pouca ou nenhuma preocupação com os destinos de uma população que vivia e sobrevivia em torno do que foi destruído e remodelado.

Mesmo porque, antes do início das obras ou das campanhas de saúde pública a gigantesca maioria da população já havia sido alijada do processo político. "No Rio de Janeiro, subtraídos da população total os menores de 21 anos, as mulheres, os analfabetos, os praças, os religiosos e os estrangeiros, excluíam-se do direito ao voto 80% da população".[396] E, dentro de um modelo liberal de governo "exigia-se para a cidadania política uma qualidade que só o direito social da educação poderia fornecer e, simultaneamente, desconhecia-se esse direito"[397], uma vez que nenhuma ação visando a melhoria nas ações educacionais, de moradia ou de amparo social da população mais pobre foi realizado. Isso não quer dizer que essa população tenha assistido passivamente ao processo de expulsão, abandono e criminalização que lhes era imposto pelas elites.

393Ibidem, p.66.

394 BENCHIMOL, Jaime Larry. Pereira Passos, um Haussmann tropical: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1992, p.257.

395SEVCENKO, op. cit., p.71.

396PATTO, Maria Helena Souza. Estado, ciência e política na primeira República: a desqualificação dos pobres. São Paulo: Estudos Avançados, v.13, n.35, 1999, p.169.

397CARVALHO, José Murilo de. Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.45.

Ainda que para Rodrigues Alves a chamada questão social, termo utilizado para se referir aos conflitos sociais, fosse considerada como 'caso de polícia' e tenha sido tratada a golpes de cassetete e tiros, acompanhados de encarceramento e expulsões, isso não impediu que a população se organizasse contra uma ordem que lhe era opressora sob vários aspectos.

Desta forma, muito embora tenha havido forte repressão policial e judiciária na greve da fábrica de sapatos em 1902, isso não impediu que, entre 1900 e 1910[398], fossem deflagradas 126 greves organizadas por diversas associações e sindicatos no Rio de Janeiro. Nesse conjunto, destacou-se a greve geral de 1903, quando foram fechadas as fábricas de tecido Cruzeiro, Aliança, Carioca, Bonfim, Santa Heloísa, Corcovado, Rink e Bangu, além de vários outros estabelecimentos não diretamente ligados à tecelagem como as fábricas de cigarros Pipinhas, São Lourenço e Justino Alegria, de fósforos Gato Preto, de chapéus Costa Braga, e a Fábrica de tecidos de lã, na Tijuca.

Simultaneamente, se paralelo ao objetivo de 'modernizar' a capital e melhorar sua estrutura vinculada ao escoamento e recepção de produtos transportados pelo Porto do Rio de Janeiro, estava também a intenção de expulsar uma população pobre, analfabeta e doente, antítese do projeto de civilização capitalista burguês do centro comercial da cidade, esta passou a ocupar morros e regiões periféricas a estações ferroviárias e pequenos núcleos industriais e comerciais que foram se desenvolvendo nos subúrbios da cidade.

Da mesma forma, ainda que o Estado mantivesse sempre uma postura repressiva com relação aos desejos e necessidades da população mais pobre, essa posição não impediu a revolta deflagrada por conta da obrigatoriedade da vacinação contra a varíola regulamentada por decreto de 9 de novembro de 1904. Protestando contra os métodos violentos previstos na lei, que conferiam a agentes do Estado a prerrogativa de adentrarem às casas, que ia contra a liberdade de consciência ou contra a moral de uma sociedade extremamente recatada, o "movimento", ainda que tivesse como estopim a obrigatoriedade da vacinação guardou em seu bojo a revolta e o descontentamento da população, incluindo pequenos comerciantes e militares, além de políticos da oposição, contra um regime que tornara, por suas ações na área econômica, na expulsão da população do centro da cidade e no agravamento das condições de sobrevivência, a vida muito mais difícil.

A regulamentação de combate às doenças transmissíveis instituída pela Diretoria-Geral de Saúde Pública, órgão subordinado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores e

398Para uma visão mais completa sobre o movimento operário no Rio de Janeiro ver: GOLDMACHER, Marcelo. A "Greve Geral" de 1903. O Rio de Janeiro nas décadas de 1890 a 1920. Tese. PPGH – UFF. Niterói/RJ. 2009, 181p.

chefiado por Oswaldo Cruz, impunha a materialização de ampla e severa vigilância contra quaisquer fatores que fossem contra a salubridade da cidade. Além disso, a polícia sanitária dos domicílios, instituída por Oswaldo Cruz em 1904, obrigou a população a obedecer a um amplo conjunto de práticas que visavam coibir a propagação de moléstias, entre elas, a proibição da "divisão de prédios em quartos e cubículos através de tapamentos de madeira ou pano; [...] a cozedura de alimentos no interior dos aposentos e nos corredores das habitações coletivas, [e que] que todos os reservatórios fossem protegidos contra os mosquitos por meio adequados".[399] Aliado à gigantesca derrubada de prédios e a proibição na construção de novos cortiços, essas medidas foram responsáveis pelo aumento considerável no déficit habitacional, atingindo justamente uma parcela da população que necessitava residir próxima ao centro da cidade.

Concluída a reforma da cidade e as obras do porto em 1906 e tendo as ações de Oswaldo Cruz acabado com os surtos de febre amarela, oficialmente extinta em 1907, restou à cidade conviver com diversas "enfermidades" que não encontraram por parte do poder público quaisquer ações de combate.

De fato, o levantamento efetuado pelo Dr. Bulhões de Carvalho, a respeito do estado sanitário do Rio de Janeiro em 1903, revelou que as epidemias de febre amarela, varíola e peste bubônica foram responsáveis por 1.749 óbitos naquele ano, contra 14.449 mortes decorrentes de outras doenças, o que levava o médico a concluir que "sob o ponto de vista sanitário, o ano de 1903 começou mal, não foi feliz no seu percurso e não acabou bem."[400] Na verdade, já não ia bem a muito tempo, pois no mesmo relatório o Dr. Bulhões apontou que nos quatorze anos decorridos de 1890 a 1903, descontando os óbitos de febre amarela e varíola em todos eles, os de cólera em 1895 e os de peste em 1900, 1901, 1902 e 1903, o quadro comparativo entre as mortes causadas por essas epidemias e o número total de óbitos fora o seguinte:

Tabela 4: Comparativo entre mortes não epidêmicas e total de óbitos no Rio de Janeiro entre os anos de 1890 e 1903.

Ano	Mortes não Epidêmicas	Mortes Epidêmicas	Total de Óbitos
1890	11.724	1.080	12.804
1891	14.376	8.400	22.776

399PECHMAN, Sérgio; FRITSCH, Lilian. A reforma urbana e seu avesso: algumas considerações a propósito da modernização do Distrito Federal na virada do século. São Paulo: Revista Brasileira de História, v.5, n.8/9, set.1984-abr.1985, p.162.

400BN – HEMEROTECA DIGITAL. "O Estado Sanitário do Rio de Janeiro em 1903". In Brazil-Médico, Ano XVIII, nº 23, p. 220.

1892	13.241	4.692	17.933
1893	11.521	877	12.398
1894	13.368	5.018	18.386
1895	13.923	3.156	17.079
1896	15.074	3.371	18.445
1897	12.984	197	13.181
1898	13.604	543	14.747
1899	13.474	2.126	15.600
1900	12.746	1.225	13.971
1901	13.497	1.912	15.409
1902	14.723	1.782	16.505
1903	14.449	1.749	16.198

Fonte: BN - HEMEROTECA DIGITAL. "O estado sanitário do Rio de Janeiro em 1903". Brazil-Médico. Ano XVIII, n.23, p.220.

Esses dados revelam que, apesar de a morte epidêmica ser vista sempre pelo seu caráter causador de "choques violentos nas estruturas sociais, econômicas, políticas e demográficas"[401], não eram as grandes responsáveis pelo maior número de óbitos na capital do país, muito ao contrário, em vários anos a diferença foi ínfima.

Além disso, avançando alguns anos e analisando as estatísticas de óbitos causados por moléstias entre os anos de 1908 e 1912, verificamos que, apesar das campanhas de vacinação promovidas em 1904, do surto de varíola em 1908 e da quase erradicação dos casos de peste, permanecia todo um conjunto de outras doenças, muitas delas agravadas pelas condições insalubres e de pobreza que vivia a população, que eram responsáveis pela maior mortandade e morbidade da época.

Desta forma, observa-se pelo quadro abaixo que, enquanto neste período a varíola, incluindo a epidemia de 1908, foi responsável pela morte de 9.422 pessoas, a febre amarela, por apenas 9 óbitos, a peste, por 117, e a cólera por nenhuma morte, todo um conjunto de outros males mataram milhares de pessoas, sem que a devida atenção do Estado tenha contribuído para a diminuição desse quadro.

Tabela 5: Óbitos, por moléstias, entre os anos de 1908 e 1912, no Distrito Federal.

401SANTOS, Luiz Antônio de Castro. Um século de cólera: itinerário do medo. Rio de Janeiro: PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva, vol.4, número 1, 1994, p.80.

MOLÉSTIAS/ANOS	1908	1909	1910	1911	1912
FEBRE TIFOIDE	59	54	42	47	54
FEBRE E CAQUEXIA PALUSTRE	564	525	448	378	392
VARÍOLA	9046	355	1	8	12
SARAMPO	149	57	312	144	365
GRIPE	597	609	684	824	756
CÓLERA	0	0	0	0	0
DESINTERIA	81	60	62	222	214
PESTE	54	15	18	22	8
FEBRE AMARELA	4	0	0	2	3
LEPRA	22	14	12	29	26
BERIBÉRI	33	32	25	12	14
TUBERCULOSE	3616	3346	3640	3565	3746
SÍFILIS	104	130	138	149	171
CÂNCER	313	306	334	328	318
MOLÉSTIAS DO SISTEMA NERVOSO E ÓRGÃOS DOS SENTIDOS	1660	1369	1356	1323	1410
MOLÉSTIAS DO APARELHO CIRCULATÓRIO	2287	2253	2302	2318	2349
MOLÉSTIAS DO APARELHO RESPIRATÓRIO	1988	1645	1924	2007	2079
MOLÉSTIAS DO APARELHO DIGESTIVO	3309	2812	3288	3734	4203
MOLÉSTIAS DO APARELHO GENITO URINÁRIO E SEUS ANEXOS	560	541	631	690	659
PUERPERAIS	132	107	126	165	166
DA PELE E DO TECIDO CELULAR	93	66	73	72	67
DOS ÓRGÃOS DE LOCOMOÇÃO	16	19	11	7	6
MOLÉSTIAS DA PRIMEIRA IDADE E VÍCIOS DE CONFORMAÇÃO	567	579	614	742	765
DEBILIDADE SENIL	223	225	186	211	195

MORTES VIOLENTAS (INCLUSIVE SUICÍDIOS)	661	671	761	797	969
MOLÉSTIAS NÃO ESPECIFICADAS OU MAL DEFINIDAS	191	172	168	131	257

Fonte: http://seculoxx.ibge.gov.br/images/seculoxx/arquivos_download/populacao/1908_12/populacao1908_12v1_186_a_191.pdf. Consultado em 14/06/2017.

Por isso mesmo, de todas elas, a que nos cobra quase de imediato um olhar mais atencioso, é a tuberculose. Este mal, tradicionalmente relacionado à população mais pobre, seguiu dizimando milhares de vidas ao longo de todo o período imperial, "no entanto, nenhum plano de combate à doença foi jamais implementado na cidade ao longo do século XIX".[402] Curiosamente, as razões para tal desleixo estatal esteve sempre relacionado ao público preferido deste mal: negros e pobres e, de alguma forma, à relevância dada pelo Estado aos males que afetavam aos imigrantes, sobretudo a febre amarela.

De qualquer forma, a partir da segunda metade do século XIX, os cortiços e as péssimas condições de salubridade que afetavam a população negra, passaram também a ser espaço de convivência entre imigrantes brancos, sobretudo portugueses, ligados por um traço comum: a pobreza. E, na primeira década do século XX, se os cortiços desapareciam da cidade, nos morros, as construções de madeira, e as mesmas péssimas condições de salubridade e higiene continuavam a acompanhar a população mais pobre. Desta forma, como se vê pelo quadro, entre 1908 e 1912, a tuberculose causou a morte de 17.913 pessoas, contra um acumulado das moléstias epidêmicas (cólera, varíola, febre amarela e peste) de 9.548.

Mesmo com a criação da Liga Brasileira contra a Tuberculose, em 1900, cujas atividades até o ano de 1920 se mostrariam pouco eficazes, em face, inclusive, da ausência do Estado nessa iniciativa e do desconhecimento de um agente eficaz no tratamento da doença, o número de óbitos provocados pela enfermidade permaneceram estáveis. Ainda assim, a Liga elencava como fatores essenciais para a disseminação da doença a modificação num conjunto de condições que iam além da aplicação de um agente curador ou ação terapêutica. Nesse sentido, ressaltava as condições gerais em que se encontrava a classe trabalhadora, incluindo a casa insalubre:

402CHALHOUB, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.94.

> (...) as habitações para as classes pobres são indignas até desse nome (...) em quartos habitados por cinco a dez pessoas faz-se tudo: cozinha-se, come-se e dorme-se (...) aí os doentes tossem, escarram, definham e morrem. Varrem-se essas casas e dos escarros secos sae o micróbio suspenso no ar que fará novas vítimas.[403]

Outro fator apontado pelos médicos da Liga era a alimentação insuficiente. Fruto, sobretudo do capital especulativo, representado pelo atravessador, que adquiria diretamente dos produtores estocando-os em armazéns para revendê-los com altos lucros, aliado ao privilégio dado à agricultura de exportação, com destaque para o café, deixavam o trabalhador incapaz de bem alimentar-se tanto qualitativa quanto quantitativamente. Por fim, a Liga apontava também o trabalho insalubre como fator importantíssimo na propagação da tuberculose, fosse pela insalubridade do ambiente fabril, ou pelas jornadas de trabalho, ou mesmo pelo processo do trabalho. Antonino Ferrari, médico da Liga, em visitas que realizou em várias fábricas, escreveu:

> (...) a confinação do ar atmosférico, por falta de arejamento e tão saturado de poeiras, causa penosa sensação (...) os mecanismos estão excessivamente acumulados (...) as aberturas são tão pequenas e tão altas que mais parece uma prisão do que uma oficina de vida e trabalho (...) a temperatura ambiente, durante o verão, chega a atingir 43º.[404]

Para a Liga, o trabalho de profilaxia da tuberculose envolvia a criação de alguns organismos importantes. O primeiro deles, o sanatório, apontado nos documentos dos congressos médicos internacionais como o grande instrumento de cura do tuberculoso, foi uma das metas da entidade na primeira década, mas todas as tentativas desenfreadas foram frustradas.[405] Ainda assim, a Liga passou a insistir junto aos hospitais da cidade, sobretudo aos da Santa Casa, que providenciassem o isolamento dos tuberculosos.

Outro instrumento utilizado pela Liga foram os dispensários, onde se realizava educação higiênica e tratamento médico, inclusive com visita domiciliar. O primeiro foi inaugurado sob condições precárias em 26 de janeiro de 1902, e mudou-se para a sede da Liga,

---

403NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. Fundação Ataulpho de Paiva: Liga brasileira contra a tuberculose – um século de luta. Rio de Janeiro: Quadratim, 2002, p.40.

404Ibidem, p.47.

405Ainda que não se tenha conseguido a construção do sanatório para tratamento de tuberculosos, chama a atenção o fato de que o Estatuto da Liga de 1900 estabelecia em seu Capítulo VII, Art. 29, que "só serão recebidos nos sanatórios os doentes considerados em condições de curabilidade". O primeiro sanatório, o Hospital de Cascadura, só foi inaugurado em 1914, resultado do convênio entre a Santa Casa e o governo federal. Ainda nesse ano, o Hospital São Sebastião, do DGSP, criaria quatro pavilhões de isolamento para tuberculosos.

na Av. Almirante Barrosos, em 1907, recebendo o nome de Dispensário Azevedo Lima. O segundo dispensário, denominado Viscondessa de Moraes, só foi criado em 1911, com sede em São Cristóvão.

Apesar do trabalho filantrópico realizado pela Liga representar um importante avanço no enfrentamento da doença, os dados comparativos entre o número de atendimentos prestados no Dispensário em 1902, 2.301 consultas a 691 indivíduos[406], e o número de óbitos por tuberculose no mesmo ano, 2.744[407], denunciam o quanto os atendimentos prestados pela Liga foram insignificantes em relação ao número de doentes existentes na cidade.

Se faltava Estado no tratamento e profilaxia da tuberculose, foi a ciência médica, sua aproximação com o poder público e, mais uma vez, a ação filantrópica, que produziu discursos em favor da criação de maternidades, locais destinados, exclusivamente, ao nascimento e cuidados tanto da parturiente quanto da criança nascida. "Desse movimento resultou a criação de três maternidades, entre 1877 e 1920. A Maternidade Santa Isabel, a Maternidade de Laranjeiras e a Maternidade Pro Matre."[408] Essas instituições tinham como objetivo, além de prestar assistência às mães pobres, permitir que professores e alunos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro gozassem de um espaço apropriado às aulas relacionados aos partos.

A Maternidade Santa Isabel, projeto do médico José Rodrigues dos Santos, começou a funcionar em 1876, no bairro de Santa Isabel, no Boulevard Vinte e Oito de setembro, nº 12. Em 1880 foi transferida provisoriamente para a Casa de Saúde Nossa Senhora da Ajuda, na rua da Ajuda, centro do Rio de Janeiro. Mais tarde, com apoio de Bezerra de Menezes, presidente da Câmara de Vereadores em 1881, o projeto transformou-se na Maternidade Municipal Santa Isabel.

> O projeto de Rodrigues dos Santos não desejava somente amparar a grávida desvalida. A maternidade proporcionaria um núcleo de amas de leite para o serviço particular. (...) Apesar das controvérsias existentes entre os benefícios/malefícios das amas de leite, o médico propunha-se a selecionar mulheres aptas a prestar esse serviço.[409]

406NASCIMENTO, op. cit., p. 47.

407BN – HEMEROTECA DIGITAL. "O Estado Sanitário do Rio de Janeiro em 1903". In Brazil-Médico, Ano XVIII, nº 23, p. 235.

408BARRETO, Maria Renilda Nery. Dar à luz no Rio de Janeiro da belle époque: o nascimento das maternidades (1870-1920). In: SANGLARD, Gisele et al.Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 185.

409Ibidem, p.188. Bezerra de Menezes, em 1866, apresentou à Câmara de Vereadores um projeto para criação de um Instituto de Amas de Leite, que tinha por objetivo fiscalizar tanto as mulheres que exerciam o ofício quanto aqueles que as requisitavam. Para apreciação do projeto e o desenrolar das discussões, ver: MARQUES, Marcos

Nos anos seguintes, apesar dos esforços de Rodrigues Santos, da doação, em 1880, de um terreno na Praia da Lapa pela Ordem Carmelita Fluminense, da confecção de projeto assinado pelo engenheiro Antônio de Paula Freitas, já em 1898, a Câmara Municipal, alegando grave crise financeira, se recusou a arcar com os custos da obra, recomendando que ficasse a cargo da União, que já mantinha a Faculdade de Medicina, ou que fosse absorvida pela Casa da Misericórdia, que se tornaria proprietária da maternidade. Não havendo interesse de nenhuma das duas, o projeto de construção foi arquivado. Apesar disso, enquanto funcionou, a Maternidade Municipal de Santa Isabel "atendeu mulheres que viviam na cidade do Rio de Janeiro, todas muito jovens, sendo mais da metade parturientes, escrava. Esse espaço hospitalar foi um local de assistência à mulher negra, escrava"[410], que não possuía recursos para custear o internamento em uma casa de saúde privada, sendo a maternidade pública sua única opção.

Somente em 1904, seria criada a primeira maternidade pública da cidade, a Maternidade de Laranjeiras, fruto dos esforços dos médicos Antonio Rodrigues Lima, diretor da entidade entre 1904 e 1914, e Érico Marinho da Gama Coelho, também diretor da maternidade entre 1918 e 1922. O primeiro empreendeu esforços junto à comunidade médica, política e junto à "ala feminina da sociedade carioca, a qual fundou a "Associação Auxiliadora da Maternidade", em 26 de novembro de 1903, com sede na própria maternidade, com a função de auxiliar a diretoria na manutenção do estabelecimento e na fundação do patrimônio."[411]

A maternidade foi concebida com dois objetivos bem definidos: prestar assistência maternal às populações menos favorecidas e formar mão de obra especializada. Em suas instalações, além das atividades dirigidas às gestantes, como exames e cirurgias ginecológicas, também cabia o abrigo a crianças órfãs, a distribuição de leite aos recém-nascidos cujas mães não pudessem amamentar, além de espaço para formação de enfermeiras, parteiras e médicos.

Embora a criação da Maternidade de Laranjeiras representasse um momento de afirmação da medicina e das mulheres filantropas, uma vez que liberta da tutela da Santa Casa da Misericórdia, foi também palco de disputas entre diferentes pensamentos profissionais, o que, teria levado "a criação da segunda maternidade republicana: a Pro Matre."[412]

A Maternidade Pro Matre foi fruto da aliança entre o médico Fernando Augusto Magalhães Ribeiro, o grupo de mulheres liderada por Stella de Carvalho Guerra Duval e das

---

Moreira. A cura do corpo, da cidade e da alma. Medicina, política e espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador/BA: Sagga Editora, 2019, páginas 105 à 113.

410Ibidem, p.189.

411Ibidem, p. 196.

412Ibidem.

Damas da Cruz Verde, grupo de "14 senhoras da sociedade carioca que desempenhou importante papel na viabilização do projeto, através da busca de recursos para construção e aparelhamento da maternidade, bem como em sua administração". A Associação de Caridade e Auxílio Mútuo criou diversas instituições de cuidados materno infantis, entre elas uma maternidade, a Maternidade Pro Matre. Com um escopo de atuação mais abrangente, a associação trazia em seus estatutos o projeto de "dispensar proteção à mulher desvalida sem distinção de credos religiosos ou posição social, exercendo a mutualidade, fundando maternidades, policlínicas, creches, cantinas, refúgios, oficinas e asilos maternais."[413]

Todas essas ações precisam ser vistas sobre a ótica da associação entre medicina, filantropia e Estado, revelando ambições, desejos e fragilidades de cada uma dessas esferas. A primeira, desejosa de implementar técnicas inovadoras e científicas, libertando a prática médica das interferências das ações religiosas e caritativas, de que foi tão dependente entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX. A filantropia, no caso da assistência às mães, evidenciando o que hoje se chama de projeto maternalista, amparado na percepção de que mãe e filho são indissociáveis, além de entregar à mãe a maior responsabilidade pela criação e formação da criança. E, finalmente, o Estado que se valeu das ações filantrópicas para dar assistência aos necessitados em diversos campos, entre eles, o cuidado às parturientes e seus filhos.

Se a tuberculose era um flagelo que atacava a pobreza, matando lentamente os menos abastados, era a criança a maior receptora de um grande número de condições que tornavam difícil a sua sobrevivência além de alguns anos. Além disso, num ambiente de miséria e falta de oportunidades, tornava-se ela própria um flagelo para o projeto burguês de sociedade civilizada. Desta forma, "esta mesma burguesia, através da filantropia, toma a si o dever e o poder de dirigir a vida de jovens considerados propensos à criminalidade, como os abandonados, os pobres e até os já iniciados no crime, numa ação que se poderia chamar de preventiva".[414]

Com a quase completa ausência do Estado no cuidado e tratamento da criança, algumas ações filantrópicas foram criadas visando o tratamento da questão. Uma delas foi implementada em julho de 1899 por Carlos Artur Moncorvo Filho e recebeu o nome de IPAI (Instituto de Proteção e Assistência à Infância). A instituição era composta por vários

413BARRETO, Maria Renilda Nery. Pro Matre: arquivo e fontes para a história da maternidade no Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, supl.1, dez.2011, p.296.

414RIZZINI, Irma. A assistência à infância na passagem para o século XX: da repressão à reeducação. Revista Fórum Educacional. Rio de Janeiro, vol. 14(2), mar/maio 1990, p.82.

segmentos: dispensário, creche, as Gotas de leite, gabinete de exames das amas de leite, consultório de lactantes e a Sociedade Científica Protetora da Infância, formada por membros da equipe que atuavam no dispensário e na creche. Além das técnicas já utilizadas pela medicina, Moncorvo Filho desenvolveu vários instrumentos e aparelhos, como o puerímetro, "instrumento capaz de pesar e medir com precisão crianças de até 15 anos, indicando, ao mesmo tempo, as médias normais de peso e altura por idade"[415], além primeiro solário do Brasil, criado em 1914, um local onde as crianças eram expostas a luz do sol com fins preventivos ou curativos, embora não houvesse consenso na comunidade médica da época sobre a eficácia desta exposição. Com tudo isso:

> Moncorvo Filho tinha consciência dos limites das ações assistenciais para uma transformação mais efetiva na condição de saúde das crianças brasileiras. Para expandir o efeito dos investimentos na assistência, implantou iniciativas mais abrangentes, como a Obra da Cruz Verde – onde ministrou em 1915 um curso popular de higiene infantil – e a Obra da Cruz Branca, de combate ao analfabetismo.[416]

Apoiada por uma estrutura administrativa que expunha a rede social que a sustentava, possuía sócios-fundadores, beneméritos, honorários, remidos e contribuintes/protetores, cada qual com direitos e deveres distintos. "A atuação dos filantropos podia restringir-se à doação de recursos materiais, ou a simples presença em eventos sociais para exibir seu apoio à causa e angariar novos doadores, em sintonia com a publicidade demandada pela filantropia."[417] Havia ainda médicos que atuavam gratuitamente no dispensário e uma robusta organização filantrópica feminina que realizava festejos em datas comemorativas, campeonatos esportivos, organização de concursos de robustez infantil, confecção e distribuição de enxovais para os recém-nascidos, festas, chás beneficentes, listas de doações e loterias.

Em 1919 Moncorvo Filho criou o Departamento da criança, com a intenção de centralizar pesquisas e informações que pudessem auxiliar o Estado a desenvolver políticas e ações de proteção à infância. Apesar disso, "embora continuasse a receber subvenção pública,

415FREIRE, Maria Martha de Luna. Quando a caridade encontra a ciência: um olhar sobre a trajetória do Dr. Arthur Moncorvo Filho. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 117.
416Ibidem, p.118.
417Ibidem, p.120

ainda que de forma descontinuada, a sobrevivência do departamento manteve-se dependente de recursos privados e dos recursos do próprio médico."[418]

As instalações e funcionamento do IPAI indicavam sua dupla atuação: assistencial e pedagógica, configuradas em sintonia com o pensamento de Moncorvo Filho e o valor que dava à educação higiênica. Através de conferências que apresentavam temas sugestivos e diversificados ("O álcool e a criança", "A mentira na criança", O milagre do sol", "Inocência e vício"), Moncorvo Filho proferia "verdadeiras aulas sobre a maneira de criar os filhos, que depois eram impressas na forma de cartilhas e distribuídas às mães que frequentavam o IPAI".[419] Além disso, com o apoio da imprensa periódica "que divulgava estatísticas de atendimentos do IPAI, resultados de investigações científicas, transcrições de suas conferências e listas de donativos"[420], ou em "eventos sociais, como inaugurações de escolas e festas cívicas, e os encontros acadêmico-científicos"[421], Moncorvo Filho colocava suas ideias em circulação na sociedade, o que só ajudava na manutenção de sua instituição.

Além disso, o IPAI também era aproveitado para fins pedagógicos voltados para modificar "costumes bárbaros" como o uso da chupeta, os mais diversos tipos de amuletos que eram colocados nas crianças, como medalhinhas de santos, colares feitos de dentes de alho, fitas e breves, além do consumo de álcool, alertando às mães sobre os riscos da passagem do álcool para as crianças durante o aleitamento.

Além de Moncorvo Filho, outros dois médicos envolveram-se diretamente em ações voltadas para o problema da infância: Antônio Fernandes Figueira, na Policlínica das Crianças da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, e Luiz Barbosa, na Policlínica de Botafogo. Apesar do objetivo comum, esses profissionais imprimiram ações diferenciadas nas instituições por eles dirigidas, diferenças essas que "podem ser percebidas no local onde foi instalada cada uma delas, na definição do público a ser atendido e na perspectiva que cada um de seus diretores lhes imprimiu."[422]

Fernandes Figueira já era um médico conhecido e respeitado em 1909, quando da inauguração da Policlínica das Crianças. Formado desde 1887 na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, desde 1900 tornou-se chefe da enfermaria de crianças do Hospital São Sebastião e, logo em seguida, diretor da enfermaria de crianças no Hospital Nacional de Alienados

418Ibidem, p. 121.
419Ibidem, p.121.
420Ibidem, p.122.
421Ibidem, p.123.
422SANGLARD, Gisele. Filantropia e política pública: Fernandes Figueira e a assistência à infância no Rio de Janeiro na Primeira República. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 133.

(Pavilhão Bourneville), onde permaneceu até 1928. A enfermaria foi espaço pleiteado por Juliano Moreira, diretor do Hospital entre 1902 e 1930, por conta da promiscuidade entre crianças e adultos que eram internadas no mesmo espaço.

No Hospital Nacional de Alienados, Figueira trouxe para a área médico psiquiátrica brasileira "novas teorias e ideias científico terapêuticas em relação aos diagnósticos psiquiátricos relativos à infância e ao tratamento sintetizado no método médico pedagógico e seus instrumentos, como os aparelhos de ginástica, aparelho para ensino de marcha, entre outros."[423] Lutando contra a falta de espaço, que impedia o desenvolvimento de seus métodos e impedia a admissão de pensionistas, o que aliviaria as despesas da instituição, além da falta de material destinado às atividades profissionais desenvolvidas pelos internos, Figueira teve que, frequentemente liberar internos mais velhos para a ala adulta, a fim de admitir novas crianças. Ainda assim, conseguiu por em prática técnicas que acreditava serem capazes de promover melhorias na vida das crianças idiotas, maior parte dos diagnósticos, embora defendesse que essas crianças devessem ser completamente afastadas do meio social, inclusive com a transferência do pátrio poder para o Estado, uma vez que:

> Perpetuamente internado não se reproduz, e embora sua descendência possa se extinguir na quarta geração – como foi verificado – poupamos à espécie essa odisseia da degradação. Eduquemos o deficiente e conservemo-lo à parte, e isso para a sua e para a nossa tranquilidade social.[424]

Já a Policlínica das Crianças, assim como aconteceu com Moncorvo Filho, também foi o resultado de ações filantrópicas consubstanciadas na atuação de José Carlos Rodrigues e o "comerciante suíço Albert Bach, que legou, em 1906, seus bens a essa obra de caridade. Já para a criação do Internato do Hospital das Crianças foi lançada uma lista de subscrição pública da qual participaram 77 firmas comerciais, num total de 90 inscritos"[425], fruto do capital político de José Carlos Rodrigues.

Além de servir como local de prática médica[426], chama atenção as estatísticas de atendimentos e atuações divulgadas em 1916 por José Carlos Rodrigues e publicadas nas

423SILVA, Renata Prudêncio da; VENANCIO, Ana Teresa A. Fernandes Figueira: ciência e assistência médico-psiquiátrica para a infância no início do século XX. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p.205.

424Ibidem, p.219.

425SANGLARD, 2015, p. 140.

426A partir de 1914 a Policlínica das Crianças da Santa Casa da Misericórdia passou a dividir com o Hospital São Zacharias, também pertencente à rede da Misericórdia do Rio de Janeiro, a função de locais para a prática médica voltada para as crianças. Enquanto ao primeiro coube o atendimento das crianças provenientes da zona

páginas do Jornal do Commércio, do qual era proprietário. Segundo ele, "nos sete anos iniciais, a instituição ministrou gratuitamente cerca de um milhão de auxílios, nas formas diversas de consultas, curativos, receitas etc., e que nos quatro anos subsequentes o número médio de atendimentos aumentou para 341 crianças por dia."[427] Soma-se a esses atendimentos, visitas domiciliares, não só para o tratamento de doentes graves, mas que registravam "condições de higiene, alimentação e residência dos socorridos ; e para o funcionamento do consultório de higiene infantil, onde eram atendidos os lactentes (crianças no período de amamentação) e fornecido, ou aconselhado, o alimento oportuno, isto é, o leite materno."[428]

Fernandes Figueira, assim como Moncorvo Filho, empenharam-se em ações que visavam diminuir a mortalidade infantil, mas, a forma como entendiam a questão era bastante diferente. Para Figueira, o único alimento indicado para a criança até um ano de idade era o leite materno. Além disso, "era completamente reticente quanto ao uso da ama de leite, que para ele só era aceitável em duas situações: falta completa da mãe, por morte, ou desde que o filho da ama também mamasse junto"[429], rejeitando, inclusive, o aleitamento artificial, sobretudo aquele realizado com o leite de vaca. Por outro lado, Moncorvo Filho, não só indicava o uso deste tipo de alimento, incentivado através do serviço das Gotas de Leite[430], que distribuía leite a mulheres pobres que não podiam alimentar os filhos, quanto examinava e avaliava mulheres para atuarem como amas de leite.

O quadro apresentado expõe um panorama da situação em que se encontrava a população do Rio de Janeiro na primeira década do século XX. Vítima de um projeto político e econômico que privilegiava pequenas parcelas da população, sem a presença de um Estado que lhe amparasse em suas necessidades mais básicas de saúde, moradia, alimentação e educação, recebeu, por parte de ações caritativas, essencialmente de cunho religioso, e filantrópico, de cunho científico, o amparo que necessitou nos momentos de dor e doença, fome, frio e abandono, sendo as ações deflagradas pelas casas espíritas e, principalmente, a atuação da Federação Espírita Brasileira no Rio de Janeiro, alguns desses locais de amparo e reforma de costumes.

---

norte, local de concentração dos bairros operários, ao segundo coube o atendimento das crianças da zona sul da cidade.

427SANGLARD, 2015, op. cit., p. 142.

428Ibidem, p. 142.

429Ibidem, p.146.

430De acordo com FREIRE, 2015, op. cit., p.127, "o fornecimento era garantido pela doação diária de mais de 20 litros de leite de vaca, feita pelo filantropo Carlos Sá Fortes".

3.2 Assistência médica e assistência aos necessitados: a dupla face da prática espírita na FEB.

Desde o adoecimento de Adolfo Bezerra de Menezes, no final de 1899, a Federação vinha atravessando instantes de expectativa e apreensão com relação à sucessão na direção da entidade. No entanto, à medida que os primeiros meses do novo século decorriam, e mesmo com sucessivos adiamentos na eleição, que deveria ter ocorrido em dezembro de 1899, ficava cada vez mais clara a convicção sobre o desenlace do presidente, que se consumou em abril de 1900.

Logo após, em 04/05/1900, foi eleita uma nova diretoria[431], composta por Leopoldo Cirne, presidente, Dr. João Batista Maia de Lacerda, vice-presidente, José Antônio Pereira Guimarães, 1º secretário, Tenente Dr. Francisco Antonio de Carvalho, 2º secretario, Pedro Richard, tesoureiro, e João Lourenço de Souza, arquivista[432], que procurou continuar o trabalho na Federação nos mesmos moldes realizados por Bezerra. As tentativas de unificação dos trabalhos, com orientação emanada da FEB, ainda eram incipientes, mas a iniciativa de ceder espaço a vários grupos para que se reunissem na sede da entidade, assim como a manutenção da propaganda e da orientação religiosa via Reformador, continuavam a ser ações que permitiam contato, e influência, direta entre a entidade e os grupos.

Uma evidência de que a ligação mais estreita entre a FEB e os diversos grupos existentes no Rio de Janeiro começava a dar frutos, embora não tenham se convertido em adesões dessas entidades à Federação[433],foi a resposta dada por estes à convocação promovida pela Federação para que enviassem dados sobre suas instituições a serem transcritos em documento remetido à Leon Denis que representaria a FEB junto ao Congresso Espírita em Paris no ano de 1900. O documento conteve informações sobre 79 grupos espalhados pelo Brasil, sendo 33 grupos no Rio de Janeiro[434], incluindo capital e municípios vizinhos. Se levarmos em consideração o levantamento apontado no ANEXO II, verificamos que praticamente a metade dos grupos existentes no Rio de Janeiro responderam ao pedido.

Fora isso, a nova diretoria representava, pela postura e atuação de seus membros, a orientação e prática que seria intensificada na entidade: curas mediúnicas aliadas a ações de caridade. Há vários indícios de que este seria o grande direcionamento na entidade. Tanto

---

431REFORMADOR, Ed. 413, de 15/05/1900. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1900/WebSearch/page.php?pagina=34. Consultada em 14/01/2019.

432BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 420, de 01/09/1900.

433Até 1902 apenas três grupos se filiaram regularmente à FEB. Ver GIUMBELLI, op. cit., p.301.

434BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 420, de 01/09/1900.

Leopoldo Cirne, quanto "Pedro Richard, Domingos Filgueiras, Frederico Junior, Maia de Lacerda, José Inácio Pimentel, Henrique Inácio Faria"[435]e Inácio Bittencourt eram médiuns receitistas e atendiam na FEB. Desde 1899 a FEB inaugurara um "gabinete clínico, onde atendiam, gratuitamente, alguns médiuns receitistas, nenhum dos quais formados em medicina"[436]. Assim como ocorrera na cura de Bezerra de Menezes por João Nascimento, na década de 1870, não havia necessidade que o doente estivesse presente, bastando que fosse fornecido nome, idade e endereço para que o diagnóstico e a prescrição de um medicamento homeopático fossem realizados. No ano seguinte, 1900, foi instalada "uma pequena farmácia homeopática que aviava as prescrições".[437]

Além disso, ficava cada vez mais evidente que as ações policiais e ou judiciais quanto aos atendimentos médicos em casas espíritas ou por elementos ligados à doutrina, sobretudo, com relação à aplicação do artigo 157, teria sido "inócuo(...) em seus efeitos"[438] De fato, ao verificarmos tanto os aprisionamentos quanto os processos judiciais produzidos até o ano de 1902, veremos que em sua maioria foram iniciativas de policiais "que agiam, na maior parte das vezes, a partir de denúncias prestadas por pacientes ou conhecidos do acusado ou de averiguações de inspetores e agentes de segurança".[439] Outro ponto importante foi a desproporção no número de portugueses aprisionados, uma vez que, enquanto os estrangeiros representavam 30% da população carioca, 57% dos acusados nos processos movidos entre 1890 e 1900, eram estrangeiros, quase todos portugueses, o que sugere algum tipo de direcionamento para esse público. Por fim, e não menos importante, é o fato de que quase a totalidade dos aprisionamentos terem sido realizados em residências e não em grupos espíritas constituídos.

De qualquer forma, não há como não vincular esta percepção ao direcionamento que a FEB promoveu a partir de 1900, intensificando sobremaneira a quantidade de atendimentos de cura, ações de caridade e aviamento de receitas. Aliás, dentro do conjunto de alterações promovidas no estatuto da entidade, o reerguimento da Assistência aos Necessitados ocupa papel central, o que só confirma o direcionamento dado. Além disso, e não menos importante, estava a constatação de que eram as ações de cura e caridade que atraíam grande parte daqueles que visitavam a entidade, lembrando que uma das missões da entidade era a propaganda da doutrina, ação cujo objetivo estava ligado à conversão de adeptos.

435DAMAZIO, Sylvia F. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.130.
436GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p.128.
437Ibidem.
438Ibidem, p. 105
439Ibidem, p. 102

O Reformador passou por ampla modificação em seus editoriais, ampliando o número de páginas e banindo quase que completamente qualquer notícia ou artigo envolvendo temas que não estivessem ligados diretamente à doutrina, sobretudo, seu conteúdo religioso. Desta forma, o periódico que havia desde a sua fundação questionado a estrutura da sociedade, condenado a escravidão, desejado a constituição de um Estado laico, com casamento civil e liberdade religiosa, tornou-se voz do espiritismo religioso.

Não menos importante foi o arrefecimento dos espíritas que viam a doutrina apenas como uma ciência, desprezando completamente o seu caráter religioso. O Congresso convocado por Angeli Torterolli fracassou. O jornal que deveria ter sido lançado em 1897 não se consumou. Além disso, os membros da Academia de Ciência Espírita diminuíram intensamente suas atividades, fruto de um crescente abandono da perspectiva de se pensar espiritismo como ciência, mas também, das ações desenvolvidas a partir da FEB e que discutimos no capítulo anterior.

É importante lembrar que a reforma dos estatutos e o reerguimento da Assistência aos Necessitados foram implementados quase que simultaneamente. Os novos estatutos entraram em vigor em novembro de 1901, garantindo à FEB sustentação jurídica como associação devidamente registrada. Além disso, trazia em seu programa a produção de "conferências públicas, excursões às sociedades federadas, organização dos serviços de caridade, instituição de aulas de instrução gratuita"[440], além de um abrigo noturno. Já a Assistência aos Necessitados teve sua implantação em 25 de maio de 1902[441], com a direção de Ignácio Bittencourt, em reunião que conseguiu a inscrição de 43 contribuintes, além de donativos em dinheiro e a produção gratuita de impressos. Apesar disso, em edições posteriores do Reformador, a FEB apresentou como tarefa urgente "trabalhar sem descanso na proposição de associados, na obtenção de donativos, sem exclusão dos contribuintes individuais"[442], a fim de que pudessem "iniciar a distribuição de socorros às inúmeras criaturas que, à simples notícia da organização da Assistência, já nos tem vindo bater à porta, a suplicar o amparo que lhes tarda",[443] o que sugere a dificuldade financeira para implantação do serviço.

De qualquer forma, o trabalho iniciou-se efetivamente em setembro de 1902 "tomando por base inicial da distribuição por mês a quantia de 10$000, em gêneros

440REFORMADOR, ed. 452, de 15/02/1902. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=16. Visto em 14/01/2019.
441REFORMADOR, ed. 459, de 01/06/1902. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=16. Visto em 17/01/2019.
442REFORMADOR, ed. 461, de 01/07/1902. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=16. Visto em 17/01/2019.
443Ibidem.

alimentícios, a cada socorrido inscrito, acrescentando-se mais 2$500 por pessoa de sua família (filho, neto, irmão menor, enfermo, etc.)"[444], devendo esta cifra ser aumentada na medida que crescessem os rendimentos da Assistência. Além disso, ficou acertado que "em caso de enfermidade, o auxílio poderá ser realizado em dinheiro, no todo ou em parte, para as despesas de dieta, como ovos, leite, etc."[445]. Não havia indicativo da quantidade de assistidos, mas ficou acertado que a distribuição total por mês ficaria entre 250$000 a 300$000, correspondente aos rendimentos médios da Assistência, e como cada família receberia 10$000, representaria ajuda para cerca de 30 famílias.

Quanto aos atendimentos de cura e de medicamentos aviados na Federação, estes já vinham sendo realizados desde o final do século XIX e perseveraram nos anos seguintes, absorvendo quantidade cada vez maior de recursos e trabalhadores da entidade.[446] Além disso, a Federação já enviava, pelo menos a partir de 1901, receitas para doentes de fora da capital, o que suscitava dúvidas sobre o uso dos medicamentos e levou o articulista do Reformador a publicar instruções sobre a forma como deveriam ser produzidas as misturas, inclusive com instruções para crianças até dois anos de idade[447], o que sugere a pouca preocupação que os membros da Federação tinham com os serviços de fiscalização sanitária.

Este trabalho adquiriu significativa relevância nos anos seguintes, o que pode ser confirmado pelas estatísticas de atendimentos realizados entre 1902 e 1913, ano em que Leopoldo Cirne entrega o cargo de presidente e se afasta da Federação. No entanto, sua análise requer discussões e averiguações que vão além de um simples olhar quantitativo, por mais volumoso que tenha sido o volume de atendimentos nos serviços de cura ou de famílias amparadas pelos serviços de Assistência aos Necessitados.

444REFORMADOR, ed. 465, de 01/09/1902. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=16. Visto em 20/01/2019.

445Ibidem.

446No Relatório apresentado à Assembleia Geral de 8 de fevereiro de 1901, relativo às atividades realizadas em 1900, foi informado que estavam a cargo do serviço de receitas os médiuns Dr. J.B. Maia de Lacerda, Pedro Richard, Domingos Filgueiras, José Guimarães e Manoel José de Lacerda, que dispunham, ainda, de um depósito de medicamentos, fornecidos gratuitamente as pessoas necessitadas. Ver REFORMADOR, ed. 431, de 15/02/1901. Já no relatório de 1902, relativo às atividades de 1901, além dos médiuns já em atividade, passaram a atender também José Ignácio Pimentel, Frederico Pereira da Silva Junior, Ignácio Dias Pereira e Henrique Ignácio de Farias. O relatório reclama da ausência de estatísticas de atendimento, mas aponta novamente o fornecimento gratuito de remédios disponíveis na entidade e fornecidos por alguém que preferia manter-se anônimo. Ver REFORMADOR, ed. 454, de 15/03/1902. Ambas as edições estão disponíveis em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=90. Visto em 14/01/2019.

447REFORMADOR, ed. 438, de 01/06/1901. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1902/WebSearch/page.php?pagina=16. Visto em 20/01/2019.

De acordo com o Relatório[448] apresentado à Assembleia Geral da FEB em 28/02/1904, em 1903 foram fornecidas 48.309 receitas sendo aviadas 74.569 prescrições. Todo o serviço foi realizado por apenas seis médiuns (Pedro Richard, José Ignácio Pimentel, Ignácio Dias P. Nunes, Frederico Junior, Manuel José de Lacerda e Francisco Pereira Lima), e, como de cada receita "constam duas, três e mais prescrições cada uma, foram [todas] gratuitamente aviadas pela pequena farmácia homeopática"[449] de que dispunha a FEB em suas instalações, sendo que todo o material para preparação dos medicamentos foi fornecido gratuitamente por um "confrade" que insistia em não ser identificado.

Apesar do trabalho voluntário dos médiuns e do fornecimento gratuito do material para confecção dos medicamentos, a FEB foi obrigada a providenciar dois funcionários para trabalho no "Serviço de Curas". O primeiro foi "um empregado, durante todo o dia, exclusivamente, encarregado de preparar [os] medicamentos."[450]O segundo, por conta tanto do aumento na procura pelo serviço quanto pelas sucessivas fases epidêmicas que atravessava a cidade, foi um médico "com o encargo de verificar todos os casos graves (...) e passar o atestado de óbito, toda vez que se tornasse necessário".[451]

Quanto ao serviço de Assistência aos Necessitados, com certa surpresa para os diretores da entidade, em 1903 a entidade conseguiu somar, entre mensalidades e donativos, a quantia de Rs 5:787$000[452] (cinco contos e setecentos e oitenta e sete mil réis), dos quais, 4:412$500 foram distribuídos em socorros a famílias necessitadas e Rs 578$700 retirados para uma caixa constituída para a construção de um albergue noturno.

Se levarmos em consideração a intenção inicial de fornecer a cada família a quantia de 10$000, acrescido de 2$500 por membro, e, se estimarmos grupos familiares com cinco membros, então, pelos dados acima, a Assistência conseguiu atender cerca de 190 famílias, o que representa um salto substancial para o que pretendia inicialmente o serviço. Apesar disso, o Relatório aponta que:

> (...) não obstante a situação lisonjeira da Assistência e a soma dos socorros distribuídos, ainda está longe de satisfazer completamente as nossas vistas, no que respeita aos benefícios que está naturalmente chamada a prodigalizar aos infelizes que, em tão grande número, sofrem os horrores da miséria em nossa capital. O eco de

448REFORMADOR, ed. 05, de 01/03/1904. Disponível emhttp://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1904/WebSearch/. Visto em 20/01/2019. O Relatório ocupa as páginas 75 à 88 do periódico.
449Ibidem, p. 83.
450Ibidem.
451Ibidem, p. 84.
452Ibidem, p. 80.

> suas angústias não cessa de chegar ao nosso seio, tornando urgente oferecer-lhe a guarida que os sentimentos cristãos a todos nos impõem.[453]

Concluindo a análise desse serviço no Relatório, Leopoldo Cirne argumenta que cumpriria "não só dilatar o número das famílias socorridas, mas aumentar ao mesmo tempo as quotas a elas respectivamente distribuídas."[454]

No ano seguinte foram fornecidas 110.301 receitas e entregues 101.645 medicamentos aviados nas dependências da farmácia homeopática da FEB. Esses números demonstram que a procura pelos serviços da entidade vinha aumentando significativamente, mais que dobrando ano a ano desde 1902. Na escrita de Cirne, "dia a dia, com efeito, avoluma-se a romaria a nossa sede, e é um tocante espetáculo o daqueles centenares e centenares de enfermos de todas as classes que sobem a sua escadaria, (...) a suplicar a cura de seus males."[455]Quanto aos médiuns, Frederico Junior e Manuel José de Lacerda foram substituídos por Domingos de Barros Lima Filgueiras e Francisco Marques, permanecendo, no entanto, o quantitativo de seis médiuns para atendimento.

Quanto à Assistência aos Necessitados, a quantia distribuída subiu de Rs 4:412$500 em 1903 para 5:216$260 em 1904, separando-se, ainda, Rs 825$290 para o caixa do albergue noturno. Apesar do avanço e do significativo aumento nos valores doados ao serviço, a diretoria chamou atenção para a diminuição no pagamento das mensalidades, o que poderia comprometer o serviço no futuro.

No entanto, as novas disposições do Regulamento Sanitário aliado ao vultoso aumento dos atendimentos no interior da Federação formaram o binômio necessário para que denúncias prosperassem contra a entidade e os membros da instituição que realizavam práticas de cura. Com isso, ainda em 1904, a entidade foi atingida por dois processos judiciais. O primeiro, denunciando justamente o presidente da entidade, Leopoldo Cirne. Já o segundo, acusando a própria Federação, que desde 1902 gozava de legitimidade jurídica.

> O inspetor sanitário da 2ª Delegacia de Saúde alegou que a FEB prestava assistência espírita médico homeopata a uma enferma, moradora do bairro da Glória, infectada por varíola. O presidente da FEB foi enquadrado nos artigos
> 156 e 157 do Código Penal e nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário por manter sob os seus cuidados uma doente infectada por varíola sem ter habilitação legal

453Ibidem.
454Ibidem.
455Ibidem, p.82.

> para exercera medicina e pela utilização de práticas espíritas com a manipulação da homeopatia, sob a intervenção mediúnica, para praticar a cura.[456]

Com o advento do Regulamento Sanitário de 1904, lei 5.156, de 8/3/1904, a atuação dos órgãos sanitários e policiais passou a ser mais firme, no sentido de combater as práticas de cura não realizadas por médicos. Em particular, os artigos 250 e 251 do novo código sanitário atingiam diretamente aqueles que, mesmo sendo médicos, usassem do espiritismo como técnica de cura.

> PARTE IV
>
> *DA FISCALIZAÇÃO DO EXERCICIO DA MEDICINA E DA PHARMACIA*
>
> Art. 250. Só é permittido o exercicio da arte de curar, em qualquer de seus ramos e por qualquer de suas fórmas;
>
> l. A's pessôas que se mostrarem habilitadas por titulo conferido pelas Faculdades de Medicina da Republica dos Estados Unidos do Brazil;
>
> II. A's que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras officialmente reconhecidas, se habilitarem perante as ditas Faculdades, na fórma dos respectivos estatutos;
>
> III. A's que, tendo sido ou sendo professores de Universidade ou Escola estrangeira officialmente reconhecida, requererem licença á Directoria Geral de Saude Publica para o exercicio da profissão, a qual lhes poderá ser concedida si apresentarem documentos comprobatorios da qualidade alludida, devidamente certificados pelo agente diplomatico da Republica, ou, na falta deste, pelo consul brazileiro;
>
> IV. A's que, sendo graduadas por Escola ou Universidade estrangeira officialmente reconhecida, provarem que são autores de obras importantes de medicina, cirurgia ou pharmacologia e requererem a necessaria licença á Directoria Geral de Saude Publica, que a poderá conceder, ouvida a Faculdade de Medicina e de Pharmacia do Rio de Janeiro.
>
> § 1º As disposições deste artigo serão tambem applicadas ás pessôas que se propuzerem a exercer as profissões de pharmaceutico, de dentista e de parteira.
>
> § 2º A pessôa que exercer a profissão medica em qualquer de seus ramos, a de pharmaceutico, de dentista ou de parteira, sem titulo legal, incorrerá nas penas comminadas no art. 156 do Codigo Penal.
>
> Art. 251. Os medicos, pharmaceuticos, dentistas e parteiras que commeterem repetidos erros de officio serão privados do exercicio da profissão, por um a seis mezes, além das penalidades em que puderem incindirem no art. 297 do Codigo Penal.

456GOMES, Adriana. Entre a fé e a ilegalidade. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, nº7, 2013, p.141-153.

> Paragrapho unico. Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou annunciarem a cura de molestias incuraveis, incorrerão nas penas do art. 157 do Codigo Penal, além da privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, si forem medicos, pharmaceuticos, dentistas ou parteiras.[457]
>
> Art. 252. Os medicos, pharmaceuticos, dentistas e parteiras da Capital Federal deverão matricular-se na Directoria Geral da Saude Publica, apresentando os respectivos titulos ou licenças, afim de serem registrados. O registro se fará em livro especial e consistirá na transcripção do titulo ou licença com as respectivas apostillas. Feito o registro, o secretario lançará, no verso do titulo ou licença, a indicação da folha do livro em que a transcripção tiver sido effectuada, datará, assignará e submetterá ao visto do director.
>
> § 1º A secretaria organisará e publicará uma relação dos profissionaes matriculados, a qual será, annualmente, revista e publicada com as alterações que se tiverem dado.
>
> § 2º Os profissionaes que não registrarem seus titulos na Directoria Geral de Saude Publica incorrerão na multa de 100$; o dôbro nas reincidencias.

Com isso, a cidade do Rio de Janeiro ficou dividida em dez distritos sanitários, cada um deles com uma delegacia de saúde. Estas teriam um delegado de saúde, auxiliado por seis a sete médicos e diversos inspetores sanitários e acadêmicos de medicina. Cabia aos inspetores sanitários a fiscalização e contato com a população, recebendo reclamações, atendendo as denúncias, acolhendo as notificações de doenças e efetuando as vacinas, ou repreendendo o exercício ilegal da medicina.

Já o Regulamento Jurídico Sanitário, Decreto 5.224, de 30/05/1904:

> (...) estabelecia que as irregularidades sanitárias fossem identificadas, sobremaneira, por meio de denúncias. A partir das denúncias da população, que os inspetores sanitários iriam ao local da transgressão e lavrariam os autos da infração com duas testemunhas. Esses autos, por sua vez, já seriam indicativos de plena prova contra as irregularidades encontradas, sem que fosse necessário que os funcionários que nele figurassem, viessem confirmar em juízo. A parte contrária teria o direito de ilidir a fé, apresentando provas. O procurador dos feitos da saúde pública poderia apresentar até três testemunhas de acusação. O autuado seria intimado pelo juiz, que num prazo de 24 horas deveria pagar a multa pertinente ou apresentar a sua defesa, a fim de requerer as diligências legais. Na audiência, o processo teria o seu início e o escrivão faria a leitura do auto de infração. Se o infrator estivesse presente ou representado por um

457Decreto nº 5.156, de 08/03/1904 . Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html. Consultado em 14/11/2018.

> procurador, as testemunhas de acusação e de defesa dariam os seus depoimentos, respectivamente. As testemunhas de defesa, também, seriam compostas por no máximo três pessoas. Após esses trâmites, segundo o regulamento jurídico sanitário, o procurador dos feitos da saúde pública reuniria as alegações escritas e o juiz daria a sua conclusão.[458]

A promulgação tanto do Regulamento Sanitário, lei 5.156, quanto do Regulamento Processual da Justiça Sanitária, lei 5.224, conferiu ao aparato fiscalizador e repressor nova conformação, lhe garantindo respaldo e agilidade contra práticas consideradas atentados à saúde pública. Assim, munido de um fiscal específico, o inspetor sanitário, de um fórum próprio para o encaminhamento de denúncias e de julgamento, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, e de um Regulamento Processual com prazos curtíssimos e rotina célere, entregava-se a "órgãos orientados pelo interesse médico todos os meios que asseguravam a punição da transgressão das disposições sanitárias."[459]

Na denúncia, o subprocurador fundamentou a acusação apresentando duas receitas homeopáticas, "apreendidas com o marido da doente e uma cópia dos estatutos da FEB, no qual sublinhou as partes referentes à manutenção do posto de 'receituário mediúnico' e da 'farmácia homeopática'."[460] Além disso, lavrou um outro auto de infração fundamentado no mesmo caso, sob a alegação de que a FEB não teria notificado à Delegacia de Saúde o caso de varíola, o que fomentou novo processo onde a FEB foi enquadrada no "artigo 133 do Regulamento Sanitário – em virtude da qual, além do processo crime "por ter aos seus cuidados médicos, homeopatia, espiritismo", lhe era cumulativamente imposta a multa de 100$000 (cem mil réis)."[461]

No desenrolar dos julgamentos, rapidíssimos, o primeiro em setembro e o segundo em outubro de 1904, novos esclarecimentos foram apresentados e o caso ficou melhor visualizado. Manoel da Silva, dono da casa de cômodos onde residia a doente, "suspeitou que sua inquilina estivesse acometida de varíola e, mesmo a contragosto da doente – que dizia estar se tratando com um médico em quem tinha fé-, notificou o caso a um inspetor sanitário."[462] Este, após remover a doente para um hospital, foi informado pelo senhorio que o marido da

458GOMES, Adriana. As antinomias das normas jurídicas da Primeira República: do cerceamento da prática do Espiritismo e à concessão de liberdade religiosa através de habeas corpus. Sacrilegens, Juiz de Fora, v.13, n.2, p.135-151, jul-dez/2016, p. 141.
459GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história de condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p.136.
460Ibidem, p. 138.
461REFORMADOR, ed. 05, de 01/03/1904. Disponível emhttp://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1904/WebSearch/. Visto em 20/01/2019, p. 75.
462Ibidem.

enferma, João do Nascimento, lhe trazia medicamentos obtidos na FEB e de que a doente fora visitada por médico daquela instituição. Além disso, esclareceu em depoimento que ia com frequência à FEB e que, em situações anteriores, ao ficarem doentes recorreram a esse expediente e as doenças foram debilitadas.

Embora a procuradoria considerasse a acusação simples e evidente, uma vez que ficara demonstrado que elementos ligados à FEB, sem qualquer habilitação para o exercício da medicina, trataram uma doente de varíola, não comunicaram a existência da doente aos órgãos competentes, entregaram medicamentos produzidos na entidade e suscitaram curar com o uso do espiritismo e da homeopatia, o julgamento alcançou resultado diferente, devido, sobretudo, a incapacidade da acusação apresentar um autor plenamente identificado para responder pelos delitos.

"A FEB, como uma 'entidade abstrata' ou uma 'pessoa moral' não poderia ser apontada como infratora, nem poderia ser transferida a responsabilidade para seu presidente."[463]Além disso, uma vez que Manoel da Silva já havia comunicado a existência da doente aos órgãos competentes, ficava prejudicada a denúncia contra a FEB. Estes argumentos, apresentados por Aristides Spínola[464] nas defesas de Leopoldo Cirne e da Federação, além de várias irregularidades constitutivas da denúncia, levaram à absolvição de ambos, só consumada em 1905.

Um terceiro processo foi aberto após 15 de abril de 1905, quando a Federação, localizada na Rua do Rosário, foi invadida por autoridades sanitárias vinculadas à 4ª Delegacia de Saúde, culminando com a denúncia contra o médium receitista Domingos Filgueiras[465]como

463Ibidem, p. 139.

464Aristides de Souza Spínola, natural de Caetité, Bahia, formou-se em Direito em 1871 pela Faculdade de Direito do Recife onde exerceu o ofício por vários anos. A partir de 1878 foi Deputado Provincial na Bahia até 1889, além de Presidente da Província de Goiás entre 1879 e 1880. Mais tarde, foi novamente eleito como Deputado Federal entre 1909 e 1911, quando abandonou a política. Em 1904, pouco antes da denuncia contra a FEB, assumira a vice-presidência da entidade no lugar do Dr. Geminiano Brasil, falecido, permanecendo no cargo até 1913. Spínola fora levado à FEB por Pedro Richard, então, diretor da Assistência aos Necessitados, e teve papel relevante na substituição de Leopoldo Cirne na confusa eleição de 1913 que permitiu novamente a ascensão dos roustainguistas à direção da entidade. Foi também vice-presidente entre 1920 e 1921, e presidente da FEB em 1914, entre 1916 e 1917, e entre 1922 e 1924. Ver WANTUIL, Zeus. Grandes Espíritas do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002, p. 161 à 168.

465Domingos de Barros Lima Filgueiras era natural do Rio de Janeiro, onde nasceu em 10/03/1846. Em abril de 1869 ingressou como guarda na Alfândega chegando a 2º Comandante de Guardas, posto que ocupou até sua morte, em março de 1906. Em 1886 tornou-se médium receitista acompanhado pelo espírito do Dr. Francisco de Menezes Dias da Cruz (pai), morto em 1878, atendendo no Grupo Espírita Fraternidade, sob a orientação dos médiuns João Gonçalves do Nascimento e do Marechal Bittencourt Sampaio. Em 1890, com a criação do serviço de Assistência aos Necessitados na FEB, passou a dar consultas nessa entidade. Filgueiras foi um dos médiuns mais reconhecidos e procurados entre os que exerciam essa atividade, enviando receitas para diversas partes do Brasil e exterior. Há diversos relatos indicando seu atendimento a personalidades como o presidente Prudente de Moraes, o ministro da Rússia em Paris, A. de Speyer, assim como a conversão, após atendimento, de Manuel

incurso no artigo 156 do Código Penal e 250 do regulamento Sanitário. Junto à denúncia foram anexadas 25 receitas e vários vidros com tinturas homeopáticas aprendidas durante a investida das autoridades.

Muito embora os dois primeiros processos contra as instalações da FEB tenham ocorrido a partir da 2ª Delegacia de Saúde Pública e o terceiro tenha se iniciado por representantes da 4ª delegacia, não há como não suspeitar que o fracasso na condenação promovida pela primeira não tenha levado a uma incursão mais robusta e decisiva na segunda. Isso porque o processo contra Domingos Filgueiras não foi proveniente de denúncia, mas, de uma ação planejada e desenvolvida por diversos agentes do órgão repressor: "Não esteve presente apenas um inspetor sanitário; vieram também dois farmacêuticos empregados da Diretoria Geral de Saúde Pública e o próprio delegado do distrito, dr. Plácido Barbosa,"[466] além de um farmacêutico e um jornalista que teriam flagrado Domingos atendendo uma doente enquanto e prescrevia receitas aviadas por um funcionário da FEB.

Em tese, e isso era o que parecia crer os responsáveis pela autuação, os elementos e circunstâncias encontradas seriam suficientes para enquadrar tanto Domingos Filgueiras, quanto o funcionário responsável por aviar as receitas, como a própria instituição em todos os três artigos do código penal que incriminavam a prática de cura espírita. Domingos não era médico, mas exercia uma prática de cura (art. 156), fora flagrado praticando o espiritismo para tratar doenças (art. 157) e, além disso, havia prescrições de substâncias voltadas para a cura (art. 158) envolvendo um terceiro e dentro de uma instituição. O desenrolar do processo, no entanto, mostrou que havia singular diferença entre a percepção jurídica da promotoria e dos delegados de saúde e o juízo responsável por processar o caso.

A defesa escrita, redigida mais uma vez por Aristides Spínola, aponta diversas irregularidades no auto de infração, e argumenta: que o Código Penal, art. 156, não confunde a prática da homeopatia e o regulamento sanitário, no artigo 250, cujos parágrafos foram considerados infringidos, não se refere à prática da homeopatia, mas à arte de curar, ao exercício da profissão médica, só cogitando da homeopatia quando dispõe sobre a exploração da indústria da farmácia; que no auto de infração não consta ato algum do acusado que importe no exercício da medicina, da arte de curar, da profissão médica e da prática da homeopatia; que as autoridades não acharam o acusado em contravenção ou praticando crime; que o acusado é completamente ignorante de qualquer arte de curar; que os papéis encontrados no chão da FEB

Quintão, Frederico Figner e Abigail Lima, tornando-se todos os três posteriormente médiuns conhecidos e atuantes junto ao movimento espírita no Rio de Janeiro.

466GIUMBELLI, op. cit., p. 140.

não foram escritos pelo acusado; que o acusado é 2º comandante das guardas da alfândega; que a FEB é uma sociedade legalmente constituída e registrada e que seus serviços são gratuitos; que a mediunidade não constitui delito ou contravenção, e seu exercício constitui direito garantido pela Constituição Federal; "que nas diligências efetuadas no dia 15 de abril (…) as autoridades exorbitaram de suas atribuições, incorrendo nas penas do art. 7º, parágrafo 2º, do Regulamento Sanitário, além da responsabilidade criminal, já invadindo a casa alheia"[467]; e, finalmente, que o acusado segue o Espiritismo, tendo liberdade de consciência e de crenças, e ainda que algum ato seu pudesse ser interpretado como contrário à lei penal positiva, "faltava a intenção criminosa, não haveria em nenhuma hipótese violação imputável e culposa da lei penal, nos termos do art.7º e 24º do Código."[468]

Designada a audiência de instrução, faltaram as testemunhas de acusação e compareceram três testemunhas de defesa. Além disso, o laudo pericial apontou que a letra encontrada nos papéis não pertencia ao punho escritor de Filgueiras. Vale salientar também que a promotoria não apresentou novas razões, restando apenas a decisão do magistrado, Eliezer G. Tavares.

> O primeiro ponto levantado pelo juiz recoloca as mesmas questões já mencionadas para os dois procedentes processos: há várias irregularidades com o auto de infração, tais como a falta de assinaturas, confusão na indicação das testemunhas e a referência a contravenção ao invés de crime para designar as infrações cometidas. Apenas essas irregularidades já bastariam para desqualificar todo o processo.[469]

Em seguida, analisa se realmente teria havido violação à lei penal, uma vez que seria "necessário que o indivíduo faça da medicina, ou da arte de curar, uma profissão a que se dedique ou que explore habitualmente [além do que] não é possível que o indivíduo se habilite ao exercício da medicina pela mediunidade."[470]

Na sequência da decisão, o magistrado, valendo-se do *Tratado de Hypnotismo*[471], passa a considerar o que seria a mediunidade um estado de consciência secundária ou inferior, de subconsciência, dentro do qual ele pratica todos os atos que depois, no estado de consciência superior, de consciência mais lucida, não reconhece como seus, sendo assim:

467BN- HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 6, de 15/03/1906, p. 99.
468Ibidem.
469GIUMBELLI, 1997, op. cit., p. 141.
470BN- HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 6, de 15/03/1906, p. 101.
471FAJARDO, Francisco de Paula. Tratado de Hypnotismo. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1896.

> Considerando em tais circunstâncias que, devendo-se reportar perfeita a sinceridade do médium, quando escreve frase seguidas, e até páginas inteiras, sem ter consciência do que escreve, fato do estado da consciência secundária ou inferior, de subconsciência, o médium não é passível de responsabilidade penal.[472]

Na continuidade da sentença, que culmina com a absolvição de Filgueiras, Tavares acata integralmente os argumentos da defesa, enfatizando que o acusado era oficial da alfândega, portanto não exercia ilegalmente a medicina, proclamando a liberdade de culto, sendo inadmissível a perseguição religiosa.

Episódios como estes parecem ter fortificado ainda mais as intenções da federação, uma vez que, tanto o trabalho de Assistência aos Necessitados quanto o trabalho de curas mediúnicas perseveraram e elevaram a estatística de atendimento a números que não podem ser creditados exclusivamente a falta de assistência pública ou à ineficiência médica para produzir curas.

Tabela 6: Receitas e prescrições FEB entre 1905 e 1913.

ANO	RECEITAS	MÉDIA MENSAL DE RECEITAS	MÉDIA DIÁRIA DE RECEITAS	PRESCRIÇÕES AVIADAS	MÉDIA MENSAL DE PRESCRIÇÕES AVIADAS	MÉDIA DIÁRIA PRESCRIÇÕES AVIADAS	**Óbitos**
1905	146.589	12.215	465	168.550	14.173	545	-
1906	145.442	12.120	466	173.974	14.498	558	-
1907	181.288	15.107	581	212.329	17.694	680	-
1908	228.005	19.000	730	348.738	29.062	1.118	-
1909	201.858	16.821	647	321.095	26.758	1.029	-
1910	240.652	20.054	771	395.437	32.953	1.267	332
1911	252.226	21.018	808	470.742	39.228	1.509	243
1912	260.698	21.724	835	515.870	42.989	1.653	445
1913	241.447	20.120	774	536.888	44.741	1.721	462

Fonte: Relatórios Anuais de 1905 à 1913, presentes nas edições do Reformador de 1906 à 1914.[473]

Os dirigentes da Federação tinham plena consciência do quanto o serviço de cura e assistência aos necessitados assumira papel de extrema relevância tanto nos destinos da entidade quanto do movimento espírita. Tanto é assim que Leopoldo Cirne, já no relatório anual de 1906, relativo às atividades desenvolvidas em 1905, escrevia:

472BN- HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 6, de 15/03/1906, p. 102.

473BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed.05, de 01/03/1906, pg. 83 à 96; ed. 05, de 01/03/1907, pg. 65 à 87; ed. 05, de 01/03/1908, pg. 75 à 87; ed. 05, de 01/03/1909, pg. 71 à 87; ed. 05, de 01/03/1910, pg. 71 à 83; ed. 05, de 01/03/1911, pg. 71 à 89; ed. 05, de 01/03/1912, pg. 71 à 85; ed. 05, de 01/03/1913, pg. 69 à 77; ed. 05, de 23/02/1914, pg. 75 à 85; todas disponíveis em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/.

> Considerável é o número de vacilantes que tem sido convertidos à nossa doutrina, graças ao poder empolgante e decisivo do fato, das curas espíritas, operadas sobre milhares de doentes (...) De sorte que o ramo da caridade, que unicamente pensávamos instituir pelo tratamento espírita, se tem convertido ao mesmo tempo em elemento de propaganda.[474]

E, embora no ano seguinte o número de atendidos no serviço tenha sofrido algum decréscimo, apontado pelos dirigentes da entidade como resultado da melhoria das "condições de melhor salubridade evidentemente adquiridas pela nossa capital,"[475] esses mesmos dirigentes procuravam explicar a enorme quantidade pessoas que acorriam ao atendimento.

> Será que a gratuidade do tratamento, mediante as doses homeopáticas receitadas pelos espíritos, constitui o seu principal atrativo? Sem dúvida, numa época como a atual de estrema carestia da vida, não é para desprezar ter-se de graça não somente a receita médica, mas os próprios medicamentos. (Além disso) São os próprios doentes, curados na Federação, que se encarregam de divulgar sua fama, entre conhecidos e amigos.[476]

Mesmo assim, se, de um lado o sucesso nos atendimentos atraía anualmente maiores quantidades de doentes e necessitados, por outro, exigia da entidade maior dispêndio de material, pessoas e locais adequados, o que, em todos esses itens, mantinha-se em estado deficitário na FEB. Por isso, ainda em 1909, o presidente reclamava das condições do prédio onde estava instalada a entidade, reiterando que, enquanto permanecesse "a Federação em sua sede atual, insuficiente para os seus múltiplos serviços, não podemos mais aumentar o número de auxiliares encarregados da distribuição das doses homeopáticas."[477] Já quanto ao material humano necessário para efetivação do serviço, mesmo com o aumento gradativo da quantidade de trabalhadores, que pode ser observado no quadro, em 1911, ele escrevia:

> Precisa urgentemente ser aumentado o número dos nossos médiuns receitistas, com o oferecimento de outros que, esperamos, nos venham procurar, abnegadamente resolvidos a tomar parte naquela tarefa que, com o desenvolvimento adquirido ano a ano, excede o limite das forças dos excelentes companheiros que a estão desempenhando.[478]

Tabela 7: Médiuns receitistas atuantes na FEB entre 1902 e 1913.

Médiuns	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913

474BN – HEMERPTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1906, p. 91.
475BN – HEMERPTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1907, p. 81.
476BN – HEMERPTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1909, p. 82.
477BN – HEMERPTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1909, p. 82.
478BN – HEMERPTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1911, p. 85.

Pedro Richard	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
José Ignácio Pimentel	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Ignácio Dias Pereira Nunes	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		
Frederico Junior	x	x										x
Manoel José de Lacerda	x	x			x	x	x			x	x	x
Francisco Pereira Lima	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Domingos de Barros Lima Filgueiras			x	x	x							
Francisco Marques da Silva			x	x								
Serafim Justino					x	x	x	x	x	x		
Antônio José Mendonça					x	x						
Manoel Quintão					x	x	x	x	x	x	x	x
Herundino de Sá							x					
Major Albino Gonçalves Teixeira								x	x	x	x	x
Leopoldo Tavares de Mattos								x	x	x	x	
João Jacintho de Almeida									x	x	x	x
Nilo Fortes										x	x	x
Antonio Ribeiro de Almeida										x	x	x
João Luiz de Paiva Junior											x	x
Antônio Cabral de Lacerda											x	x
João Delgado											x	x

Miguel R. Galvão												x
Raphael Teixeira Pinto												x

Fonte: Relatórios Anuais de 1905 à 1913, presentes nas edições do Reformador de 1906 à 1914

Com tudo isso, a partir de 1912 foi instalado na Federação um gabinete médico cirúrgico dirigido pelo Dr. Graciliano Gonçalves Cruz. Neste consultório, os doentes recebiam matrículas e parece ter havido acompanhamento de doentes recuperados, visto entre as estatísticas apontadas haver a indicação do número de altas. Foi assim que, enquanto em 1912 foram realizadas 59 consultas com a emissão de 52 receitas alopáticas, 21 operações, 607 curativos e 26 altas; em 1913 esse número saltou para 167 consultas, com a realização de 473 curativos, 30 operações, 98 injeções diversas, 62 receitas alopáticas e 21 altas. [479]

Além disso, em 7/11/1912, foi inaugurada em Botafogo, e dirigida por Ignácio Bittencourt, uma sucursal da Federação Espírita Brasileira que, ao lado das sessões de estudo, também promoveu atendimentos a doentes e necessitados. Nos mesmos moldes daqueles realizados na sede da FEB, a sucursal produziu, até o final de 1913, 170.234 receitas, além de aviar 45.291 prescrições realizadas pelos sócios da Federação, "Araújo Nóbrega & Cia". Além disso, a sucursal forneceu no período 1682 vidros de 10 gramas e 384 vidros de 20 gramas de tinturas para Grupos do interior, como também recebeu 7.281 cartas e aviou 7.584 receitas solicitadas por correspondência. Por fim, criou também um serviço denominado Pão dos Pobres, voltado para socorrer 10 viúvas, além de distribuir nos natais de 1912 e 1913 "a importância de 2:343$200 em moeda, além de gêneros, roupas, etc."[480]

É importante mencionar que parte considerável do receituário era enviado por correspondência através de serviço mantido pela Federação intitulado "Seção do Receituário". Nas instruções para envio, a FEB pedia que fosse indicado nome, sobrenome e local onde estaria o doente, sem que houvesse qualquer pedido quanto ao mal que afetaria o necessitado. Esse serviço ajuda, por um lado, a compreender a considerável quantidade de receitas e aviamentos informados pela entidade com uma quantidade de médiuns diminuta, se comparada à demanda[481]. Por outro lado, destrói completamente a noção de que haveria um atendimento

479Relatórios anuais referentes aos anos de 1912 e 1913. Disponíveis em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 14/10/2019.

480Reformador, ed. 05, de 23/02/1914, p. 79. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 21/10/2019.

481 É muito difícil fazer uma comparação entre o tipo de atendimento prestado na FEB e aquele oferecido em hospitais ou organizações que oferecessem tratamento homeopático. Enquanto na FEB cada

na FEB com alguma pretensão homeopática, embora medicamentos dessa linha, sugerindo que haveria uma verdadeira indústria de produzir receitas e medicamentos, com grave prejuízo da individualização necessária aos atendimentos. De qualquer forma, as instruções para uso da medicação eram meticulosas insistindo que:

> Os medicamentos devem ser preparados em vidros perfeitamente limpos, arrolhados e com água pura, devendo ser agitados na ocasião da dosagem e antes de ministrar a dose ao doente, nas horas determinadas na receita. Nunca tomem o remédio preparado na véspera; preparem sempre nova dose diariamente pela manhã e conservem o vidro em lugar fresco e fora da ação do sol e da umidade. As doses comuns devem ser sempre de 6 gotas para 60 gramas d'água.[482]

A Assistência aos Necessitados, por sua vez, moveu-se sempre no sentido de aumentar tanto o número de necessitados atendidos, quanto aumentar a quantia destinada aos socorros. Estes valores aumentaram ano a ano com certa regularidade, sendo a exceção o ano de 1905, atípico, devido às comemorações pelo nascimento de Allan Kardec que mobilizaram um maior contingente de pessoas, angariando maiores doações e consequentemente aumento nos valores distribuídos.

Tabela 8: Valores distribuídos pelo Serviço de Assistência aos Necessitados entre 1905 e 1913.

Ano	Valores Distribuídos
1905	6:049$440
1906	4:570$080
1907	4:315$710
1908	4:522$000
1909	4:631$800
1910	5:458$800
1911	6:802$400
1912	6:280$700
1913	7:919$100

médium atendia vários doentes por vês, com as prescrições sendo realizadas por espíritos que os assistiam e os remédios sendo-lhes entregues na própria sede da entidade, em hospitais, mesmo naquela época, os atendimentos envolviam procedimentos mais demorados, com possíveis internações, realização de exames e/ou procedimentos. Mesmo nos locais onde se realizava atendimento homeopático, a consulta em tais procedimentos envolve muito mais tempo que em uma consulta realizada por médico. Por tudo isso, é difícil se efetuar uma comparação, embora cifras como 260.698 receitas produzidas na sede da FEB em 1912, representem um volume considerável de atendimentos.

482Reformador, ed. 15, de 01/8/1913,p. 256. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 16/10/2019.

Fonte: Relatórios Anuais de 1905 a 1913, presentes nas edições do *Reformador* de 1906 a 1914.

Uma maneira de se tentar compreender esses valores em relação as necessidades dos assistidos pela FEB é relacioná-los com os valores médios de comercialização de produtos básicos, que seriam consumidos por essas pessoas. Para isso, uma fonte importante é a coluna Gêneros de Consumo[483], presente no *Jornal do Commercio*, e que nos permite entender tanto os valores dos bens comercializados quanto sua variação ao longo do tempo. Desta forma, encontramos:

Tabela 9: Variação dos preços do arroz, feijão, carne seca, toucinho, banha, batata e fubá de milho entre os anos de 1900 e 1913 no Rio de Janeiro.

PRODUTO	UNIDADE	1900[484]	1909[485]	1913[486]
ARROZ	SACO (de 60 kg)	24$000 A 30$000 (Nacional)	24$000 A 26$000 (Nacional)	28$500 a 34$000 (Nacional)
FEIJÃO PRETO	SACO	15$000 A 16$000 (de Porto Alegre)	14$000 A 14$500 (de Porto Alegre)	12$500 a 19$000 (de Porto Alegre)
CARNE SECA	KILOGRAMA	$800 A 1$000 (dita Nova)	----------	1$100 (dita Nova)
TOUCINHO	KILOGRAMA	1$000 A 1$100 (dito superior, de Minas)	$690 A $740 (superior, de Minas)	$840 a $860 (superior, de Minas)
BANHA	KILOGRAMA	1$000 A 1$200 (nacional, de Santa Catarina)	$880 a $990 (de Porto Alegre, lata de 2 kg.)	1$080 a 1$140 (de Porto Alegre, lata de 2 kg.)
BATATAS	KILOGRAMA	----------	$120 a $160	$180 a $300
FUBÁ DE MILHO	KILOGRAMA	----------	$140 a $200	----------

Fonte: Jornal do Commercio.

483O Jornal do Commercio publicou, a partir de 1840, uma lista semanal ou quinzenal de preços do mercado, com os seguintes títulos: de 1840 a 1870 "Pré-Evolução dos Preços Correntes da Praça"; de 1870 a 1900 "Revista do Mercado" e de 1900 a 1930 duas: "Revista do Mercado" e "Gêneros de Consumo". Ver Jornal do Commércio, disponível em BN – HEMEROTECA DIGITAL.

484BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Commercio, Ed. 328, de 28/11/1900, p. 7.

485BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Commercio, Ed. 32, de 01/01/1909, p.6.

486BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Commercio, Ed. 5, de 5/01/1913, p. 15.

Os dados fornecidos pela tabela confirmam que houve "baixa dos preços internos, a partir de 1898, [que] variou de duração conforme os produtos, mas é geral e se estendeu para algumas mercadorias até 1905."[487] Essa tendência ao declínio permaneceu para alguns gêneros nos anos seguintes e em 1913-1914 tornou-se ainda mais pronunciada, excetuando o charque (carne seca) e o toucinho. Além disso, segundo Eulália Lobo:

> A baixa dos preços internos parece correlacionada com o declínio do poder aquisitivo, devido à política deflacionária de Campos Salles que provocou redução da oferta de emprego e de salários (1898-1902), somado à crise de superprodução do café, que o Acordo de Taubaté não conseguiu solucionar por completo, permanecendo baixos os preços de exportação em 1913 e 1914.[488]

Todo o trabalho desenvolvido pela Federação Espírita Brasileira ao longo da primeira década do século XX permitiu à entidade conquistar um capital simbólico que seria fundamental tanto para o seu desenvolvimento quanto para o Espiritismo, no Rio de Janeiro e no restante do Brasil. Estruturada em torno de importantes ações de cura e caridade, a FEB conseguiu influir decisivamente na concepção de espiritismo que deveria ser adotado nas casas espíritas e pelos seguidores da doutrina, sobretudo em sua faceta religiosa. Ditando normas, indicando estatutos, proferindo palestras, encontros, seminários, atuando na defesa de seguidores atacados e se utilizando de um periódico, o Reformador, que gradativamente foi se firmando como voz da entidade, a FEB acabou por tornar-se referência para os seguidores da doutrina de Allan Kardec em todo o Rio de Janeiro.

3.3 Casa espírita, casa de cura e caridade.

A influência que a Federação Espírita Brasileira desempenhou no desenvolvimento do Espiritismo foi tão relevante, que os estudos envolvendo o espiritismo no Rio de Janeiro, sobretudo em sua fase de implantação, entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, estão intensamente concentrados na Federação Espírita Brasileira. Em que se pese a escassa existência de fontes que deem conta de descortinar o universo por trás dos grupos espíritas, ou mesmo de entidades não alinhadas com a orientação emanada da FEB, o que encontramos são trabalhos que acabam atrelados a repetir uma construção histórica

487LOBO, Eulália et al. Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930. R. Bras. Econ., Rio de Janeiro, 25 (4) :235/265, out./dez. 1971, p. 248.
488Ibidem, p. 249.

proveniente de um grupo que se consolidou na direção da entidade e que forjou toda uma memória sobre o que teria sido o espiritismo no período[489].

Apesar disso, não é possível abandonar a influência das ações da FEB sobre os diversos Centros que se organizavam na capital, rompendo com a inicial estrutura familiar, influência essa que ia da organização de seus estatutos, passando pela atuação da assistência e cura, assim como da estrutura doutrinária dos grupos, com maior ênfase na feição religiosa e no estudo das obras de Roustaing em paralelo com a codificação kardequiana.

Lembrando o levantamento efetuado em 1899 por Francisco de Menezes Dias da Cruz e outros[490], quando as casas espíritas do Rio de Janeiro foram classificadas em cinco grupos (estudo e propaganda teórica, estudo e propaganda experimental, curas de obsessões, estudo e aplicações de leis morais, e estudo e cultivo das mediunidades), o quantitativo de entidades girava em torno de trinta organizações.[491] Já na década de 1890 houve um salto importante na quantidade de grupos, passando para 65. Nunca é demais repetir que, na década de 1890, tanto a criminalização da doutrina espírita no 1º Código Penal da República quanto as disputas e divisões na liderança do movimento foram fatores que poderiam ter contido o avanço na expansão dos grupos espíritas no Rio de Janeiro. No entanto, o que ocorreu foi justamente o contrário.

A partir de 1900, mesmo com a permanência do Código Penal de 1890 e do Regulamento Sanitário de 1904, houve certa estabilidade na quantidade de grupos existentes na cidade do Rio de Janeiro com lento, porém contínuo, incremento na inauguração de grupos próximos às estações ferroviárias da Estrada de Ferro Central do Brasil, como Engenho de Dentro, Piedade, Encantado, Campo Grande e Bangu. Além disso, ocorreu um crescente florescimento de instituições e periódicos espíritas em cidades da Região Serrana como Petrópolis, Nova Friburgo e Macuco, da Região do Médio Paraíba, como Valença e Piraí, da Região Centro-Sul Fluminense, como Vassouras, Paraíba do Sul, Sapucaia e Três Rios, além do norte do Estado, sobretudo em Campos dos Goytacazes, além de Macaé.

489Os trabalhos de Canuto Abreu (Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895), Zeus Wantuil (Grandes Espíritas do Brasil), Leopoldo Cirne (Memórias Históricas do Espiritismo; Doutrina e prática do Espiritismo; Anticristo, senhor dos mundos; todas obras raras, só disponíveis na Biblioteca de Obras raras da Federação Espírita Brasileira), entre outros, foram, e continuam sendo usados por vários pesquisadores, inclusive eu, muitas vezes sem o devido distanciamento sobre as posições "religiosas" que esses autores assumem na construção de uma historiografia espírita do Rio de Janeiro.

490Ver Capítulo I, item 1.5, pg.

491Um levantamento efetuado através do Reformador ao longo de toda a década de 1880 apresenta a existência de trinta casas, excluindo aquelas que ainda guardavam estrutura familiar.

Tabela 10: Casas Espíritas Inauguradas e Periódicos lançados na cidade do Rio de Janeiro entre 1900 e 1913.

REGIÃO	FUNDAÇÃO	CENTRO ESPÍRITA	PERIÓDICO	LOCALIZAÇÃO
CENTRO-NORTE	1901	Associação Espírita Rita de Cássia		Andaraí
	1907		A Luz	Estação Sampaio
	1907		Espiritualista Moderno	Estação Piedade
	1908	Grupo Espírita Deus e Caridade[492]		Estação do Encantado
	1908	Grupo Espírita Nazareno		Encantado
	1909	Associação Espírita Suburbana		Piedade
	1909	Fraternidade Espírita Deus é Amor		Todos os Santos
	1909	Grupo Espírita Trabalhadores do Bonfim		Encantado
	1910		Aperfeiçoador (Vinculado ao Centro Espírita Luz, Caridade e Fé).	
	1912	Centro Espírita Bezerra de Menezes[493]		Cascadura
	1912	Sociedade Espírita		Cascadura

492BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 324, de 19/11/1908, p.13.
493Reformador, ed. 1, de 01/01/1912, p.14.

		Paciência e Caridade[494]		
	1912	Grupo Espírita Samuel[495]		Del Castilho
	1913	Centro Espírita Caridade, Amor e Ordem[496]		Cascadura
ZONA OESTE	1901	Grêmio de Propaganda Espírita Luz e Amor		Bangu
	1909	Grupo Espírita Jesus Perante a Cristandade		Campo Grande

Fonte: Relatórios Anuais de 1903 à 1913, presentes nas edições do Reformador de 1904 à 1914.[497]

Tabela 11: Casas espíritas e periódicos inaugurados no estado do Rio de Janeiro em cidades diferentes que a capital entre 1900 e 1913.

REGIÃO	FUNDAÇÃO	CENTRO ESPÍRITA	PERIÓDICO	CIDADE	LOCALIZAÇÃO
NITERÓI	1906	Grupo Espírita Humildade e Amor		Niterói	Centro
	1907	Federação Espírita do		Niterói	

494Reformador, ed. 6, de 15/03/1912, p. 107. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 27/08/2019.
495Reformador, 15/11/1912, p. 380. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 27/08/2019.
496Reformador, 1/1/1913, p. 15. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 27/08/2019.
497BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1904, pg. 75 à 88, ed.05, de 01/03/1905, pg. 69 à 88, ed.05, de 01/03/1906, pg. 83 à 96; ed. 05, de 01/03/1907, pg. 65 à 87; ed. 05, de 01/03/1908, pg. 75 à 87; ed. 05, de 01/03/1909, pg. 71 à 87; ed. 05, de 01/03/1910, pg. 71 à 83; ed. 05, de 01/03/1911, pg. 71 à 89; ed. 05, de 01/03/1912, pg. 71 à 85; ed. 05, de 01/03/1913, pg. 69 à 77; ed. 05, de 23/02/1914, pg. 75 à 85; todas disponíveis em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/.

		Estado do Rio de Janeiro			
	1908	Grupo Espírita João Dias		Magé	Suruhy
CENTRO SUL FLUMINENSE	1906	Centro Espírita Bezerra de Menezes		Vassouras	Centro
	1910	Grupo Espírita Paz, Amor e Caridade		Entre Rios (atual Três Rios)	
	1906	Grupo Espírita Humildade e Caridade		Paraíba do Sul	
	1909	Grupo Espírita Anália Franco		Sapucaia	
NORTE	1907	Centro Espírita Beneficente Bittencourt Sampaio		Macaé	
SERRANA	1910	Sem denominação		Nova Friburgo	
	1907	Sociedade Friburguense de Estudos Espíritas Vera Cruz		Nova Friburgo	
	1908	Grupo Espírita Francisco de Paula		Petrópolis	
	1908	Centro Espírita João Baptista		Nova Friburgo	

	1910	Sem denominação		Macuco	
MÉDIO PARAÍBA	1909	Centro Espírita Luz e Amor		Valença	
	1909		Aurora	Valença	
	1912	Centro Espírita de Valença		Valença	

Fonte: Relatórios Anuais de 1903 à 1913, presentes nas edições do Reformador de 1904 à 1914.[498]

Os quadros acima representam Centros Espíritas e Jornais Espíritas iniciados entre o ano de 1900 e 1913 no Rio de Janeiro, tanto no município quanto em cidades do estado. Uma maneira de compreender a longevidade desses grupos seria inseri-los na comunidade onde atuam e verificar se, a partir do que apresentaram a essa comunidade como alternativa para a obtenção de respostas a uma série de fatores da vida, e da morte, seria, ou não, aceita por essa comunidade, provocando sua permanência como algo útil aos membros, ou parte dos seus membros.

No caso da doutrina espírita no Rio de Janeiro, a proeminente atuação da FEB em atividades de curas e caridade se tornou elemento fundamental que levou à expansão de seus trabalhos, conversão de adeptos e constituição de novos trabalhadores. Por conta dessas atividades, enquanto de um lado o poder público, representado por seu aparato jurídico policial, a perseguia e processava, por outro, lhe incluiria no "rol das instituições privadas dedicadas à assistência social."[499] Desta forma, se essas atividades influenciaram positivamente na sobrevivência e expansão da Federação, teria sido também um fator determinante na sobrevivência e expansão dos grupos espíritas do Rio de Janeiro?

Antes de tudo é necessário entender a marcha de expansão do espiritismo no Rio de Janeiro como um processo inserido em circunstâncias internas e externas ao movimento. Nesse sentido, alguns dos fatores que atuaram para que houvesse o surgimento dessas entidades estiveram relacionados à implantação das estações ferroviárias, elemento importante no crescimento da cidade e sua interiorização, uma vez que, como se pode observar nos quadros

498BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 05, de 01/03/1904, pg. 75 à 88, ed.05, de 01/03/1905, pg. 69 à 88, ed.05, de 01/03/1906, pg. 83 à 96; ed. 05, de 01/03/1907, pg. 65 à 87; ed. 05, de 01/03/1908, pg. 75 à 87; ed. 05, de 01/03/1909, pg. 71 à 87; ed. 05, de 01/03/1910, pg. 71 à 83; ed. 05, de 01/03/1911, pg. 71 à 89; ed. 05, de 01/03/1912, pg. 71 à 85; ed. 05, de 01/03/1913, pg. 69 à 77; ed. 05, de 23/02/1914, pg. 75 à 85; todas disponíveis em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/.

499GIUMBELLI, 1997, op. cit., p. 304.

acima, parte importante das novas entidades surgiram no entorno dessas estações. Além disso, as estações permitiram melhorias no escoamento de produções agrícolas, transporte da população e intercâmbio entre várias regiões, principalmente o centro da cidade. Um outro fator foi a implantação de indústria têxtil em locais afastados do centro do Rio, como Bangu, Paracambi, Del Castilho, uma vez que a inauguração de algumas dessas novas entidades espíritas foi realizada por funcionários dessas indústrias. Por fim, e não menos importante, ao nascimento de uma pequena, mas pungente, atuação jornalística espírita, permitindo a troca de informações entre diversas entidades, a propaganda da doutrina e das atividades realizadas nessas casas. Esses são fatores importantes, pois a configuração do espiritismo no Rio de Janeiro ocorreu ligado a uma perspectiva urbana e letrada, envolvendo como dirigentes, em sua maioria, elementos pertencentes a classe média, ou pelo menos com capacidade para interagir numa doutrina que exigia estudo de várias obras, capacidade de leitura e produção de textos. Nesse contexto é importante mencionar a presença em diversos grupos e entidades de oficiais militares, políticos, advogados, servidores públicos, o que deve ter influenciado a menor repressão dos órgãos de vigilância, se comparados às entidades com cultos de matriz africana. Vale ainda lembrar a disposição de alguns espíritas do Rio de Janeiro, via Federação Espírita Brasileira, que foram verdadeiros disseminadores do Espiritismo, dentro e fora do estado, como Vianna de Carvalho, Ignácio Bittencourt, Leopoldo Cirne e Pedro Richard.

No caso da zona norte do Rio de Janeiro, em particular os bairros de Sampaio, Todos os Santos, Engenho de Dentro, Encantado, Piedade e Cascadura alcançaram maior desenvolvimento e aumento populacional graças a implantação de estações ferroviárias a partir de 1858. Nesse conjunto, Cascadura é a estação mais antiga, inaugurada com o conjunto da Estrada de Ferro Dom Pedro II, em 1858. Todos os Santos só recebeu uma estação ferroviária em 1868, entre as estações de São Francisco Xavier, criada em 1861, e a já existente Cascadura. Depois disso, em 1871 foi inaugurada a Estação do Engenho de Dentro e, em 1873, a Estação da Piedade. Finalmente, em 1885 surgiu a Estação de Sampaio e, em 1889, a Estação do Encantado.

A Estação de Del Castilho foi inaugurada em 1895, pertencente ao conjunto de estações vinculadas à Estrada de Ferro Melhoramentos, ligando as estações de Mangueira até Paraíba do Sul. Mais tarde, em 1903, a Estrada de Ferro Melhoramentos foi incorporada à Estrada de Ferro Central do Brasil, nome que passou a ter a antiga Estrada de Ferro Dom Pedro II a partir da Proclamação da República, em 1889. Com a incorporação, a Estação de Del Castilho passou a compor a Linha Auxiliar, que ligava as estações Mangueira até a Estação Andrade Araújo, em Nova Iguaçu.

Na primeira década do século XX esses bairros já possuíam razoável incremento comercial e industrial. Em Cascadura, desde a implantação da estação ferroviária, vários contingentes populacionais, inclusive de Jacarepaguá, eram atraídos para a região, uma vez que, além da estação ferroviária, havia também cocheiras onde se podia deixar os cavalos e os burros que serviam de meio de transporte até o local, e onde foram abertos pontos comerciais que, com o tempo, transformaram Cascadura no maior entreposto do subúrbio, na segunda metade do século XIX.

> Com o adensamento populacional em Cascadura, ergueu-se a primeira capela do bairro, dedicada à Nossa Senhora do Amparo, por volta de 1870. As festas religiosas, as quermesses e as procissões promovidas pela igrejinha logo viraram atividades sociais que mobilizavam os moradores. Em 1883, a localidade foi escolhida para receber o primeiro hospital especializado no tratamento de tuberculose da cidade: o Hospital Nossa Senhora das Dores, vinculado à Santa Casa da Misericórdia, instalado no alto de uma colina situada na antiga Chácara do Ferraz, que havia sido comprada pelo barão de Cotegipe.[500]

Ainda por conta da linha férrea, o Engenho de Dentro foi escolhido para a instalação de:

> (...) grandes oficinas para construção e manutenção do principal meio de transporte da cidade no fim do século XIX. O terreno da Fazenda Engenho de Dentro deu lugar às Oficinas de Locomoção, inauguradas em dezembro de 1871, que atendiam uma estrutura gigantesca para a época: quatro mil quilômetros de trilhos, 700 locomotivas e cinco mil carros de passageiros e vagões. Dez anos mais tarde, já era considerada a mais importante rede de oficinas da América Latina.[501]

Seguindo a premissa de que ações de cura e caridade foram fundamentais para a sobrevivência e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro, das casas inauguradas no Centro e Zona Norte da cidade, na primeira década do século XX, sobreviveram apenas a Associação Espírita Rita de Cássia, O Grêmio Espírita Nazareno e o Centro Espírita Bezerra de Menezes.[502] Além deles, há também o Centro Espírita de Jacarepaguá, cuja inauguração ocorreu em 1904, embora alguns de seus documentos apontem esta data como sendo de 1872.

Com relação a este último, quando foi redigido seu resumo histórico, em homenagem a inauguração da nova sede, em 1929, se verificou que a entidade teve origem em

---

500Disponível em http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/680-cascadura-impulsionou-o-crescimento-da-zona-norte. Visto 14/09/2019.

501Disponível em http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/6589-muito-que-conhecer-no-engenho-de-dentro. Visto em 14/09/2019.

502O Centro Espírita Cristófilos, localizado em Botafogo, apresenta como data de fundação o ano de 1904, no entanto, sua inauguração ocorreu em Minas Gerais, só sendo transferido para o Rio de Janeiro na década de 1930.

outra casa, localizada no Engenho Novo, o Grupo Espírita Fé, Amor e Caridade Santo Agostinho. Segundo o presidente do grupo, José Francisco da Rocha, o grupo havia sido criado por Adolfo Bezerra de Menezes, seu mentor na doutrina espírita, em 1872, na Cachoeira, Estação do Engenho Novo.[503] Além disso, ainda segundo o Resumo Histórico, Rocha era:

> Médium curador e doutrinador; ao mesmo tempo que apunha suas mãos impregnadas de fluidos tonificantes sobre os corpos doentes e lhes ministrava a água fluídica com a qual produziu verdadeiros assombros, quer no Rio de Janeiro quer nos Estados para onde a enviava a pedido dos enfermos, ao mesmo tempo que assim praticava, dizíamos apondo as mãos sobre os corpos doentes, dirigia às almas sua palavra cheia de Fé, Amor e Caridade, chamando-as ao cumprimento dos seus deveres cristãos.[504]

Em 1904 o grupo promoveu a confecção de Estatutos nos moldes da Federação Espírita Brasileira, com a qual devia manter relações de solidariedade, de acordo com o § 3º do artigo 1º do referido documento. O regulamento foi enviado à FEB solicitando que a entidade fosse inscrita na relação dos grupos filiados à Federação. Além disso, já nessa época, a agremiação mantinha uma Comissão de Caridade a fim de prestar assistência moral e material por qualquer meio ao seu alcance, além dos serviços de cura exercidos por Rocha e outros médiuns da casa.

Em 1907 o Grupo criou um jornal chamado "A Luz" com a qual divulgava os trabalhos realizados, numa "época fluorescente em que muito produziu o Grupo moral e materialmente por intermédio da Comissão de Caridade e de médiuns dedicados ao exercício da sua tarefa." O Centro funcionou com a denominação original "Grupo Espírita Fé, Amor e Caridade Santo Agostinho", passando por diversos endereços, até ser desfeito em 1918.

Somente em 1922 o grupo foi reorganizado, a partir daí no bairro de Jacarepaguá, razão pelo qual passou a se chamar Centro Espírita de Jacarepaguá. Em todo esse período a entidade foi composta por diversos membros que exerciam a mediunidade receitista e procuraram levar esses serviços para a rotina do grupo, além disso, em função dos cargos

503Os escritores espíritas creditam o primeiro contado de Bezerra de Menezes ao ano de 1875, quando teria recebido de José Carlos Travassos a primeira edição em português de O Livro dos Espíritos (KLEIN FILHO, Luciano. Bezerra de Menezes – Fatos e Documentos. Niterói/RJ: Lachatre, 2000, p. 151; WANTUIL, Zêus. Grandes Espíritas do Brasil; Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002, p.232; SOARES, Zenith Alves. Entre o individual e o coletivo: A trajetória política de Bezerra de Menezes. Rio de Janeiro: Z. Alves Soares, 2008, p.40; AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, Françoise. A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EDUFAL, 2009, p.150). Além disso, o primeiro grupo espírita regularmente organizado, Grupo Confúcius, remonta a 1876, o que torna a informação carente de indícios que possam confirmá-la. Por outro lado, o Centro Espírita Jacarepaguá, vem realizando trabalho de seleção, conservação e preservação de farto material histórico que remonta a primeira década do século XX e é possível que surjam novas evidencias sobre a afirmação de José Francisco da Rocha.

504O original do "Resumo Histórico do Centro Espírita Jacarepaguá" encontra-se arquivado e exposto no Centro Espírita Jacarepaguá, localizado na Avenida Geremário Dantas, 655 – Pechincha, Rio de Janeiro. CEP 22.740-011. Telefone (21) 2425-4425, sítio www.cejnet.org.br.

públicos que exerciam alguns desses membros, é bastante provável ter sido isso um fator preponderante para que o grupo nunca tenha sido visitado por nenhum órgão repressivo. João Luiz de Paiva Junior[505], presidente, era médium receitista da Federação Espírita Brasileira desde 1912, Lopo Antônio Saraiva, vice-presidente, era Sargento da Marinha[506], Luiz Barreto Alves Ferreira[507], era médium receitista e curador, Ascânio de Paiva era médium receitista, tendo sido membro da Sociedade Brasileira de Homeopatia[508]. Não bastasse toda essa composição, pertencia ao quadro da Comissão de Caridade da entidade Leopoldina Francisca de Andrade, a Baronesa da Taquara.[509]

Já o Grêmio Espírita Nazareno, no Encantado, foi fundado em 25/12/1908. Concebido inicialmente para ser um grupo de estudos chegou a formar "uma das maiores e primeiras bibliotecas de livros espíritas, espiritualistas e científicos da região"[510], envolvendo os bairros de Inhaúma, Méier, Engenho de Dentro e Encantado. O Nazareno, dirigido por membros da família Cavassone, proprietária original do prédio que abrigava a agremiação, cedia seu espaço para que outras entidades sem sede ali se reunissem, o que permitiu que vários grupos espíritas amadurecessem até que puderam criar suas próprias sedes. No entanto, o serviço de maior procura e que potencializava a exposição da casa eram as atividades de cura, através de passes, e a farmácia de manipulação homeopática, uma vez que os "remédios ali manipulados eram cedidos gratuitamente aos necessitados."[511]

O Grupo Espírita Discípulos de Samuel, criado por Joaquim Bertoldo dos Santos em 01/01/1899, foi uma das mais ativas casas espíritas de cura e caridade de todo o Rio de Janeiro. Aliás, seu fundador, além de dirigente deste grupo foi também criador do Grupo Espírita Trabalhadores da Última Hora, desaparecido após a morte de Bertoldo, em 1926. Quando Leal de Souza visitou essa casa em inquérito do jornal *A Noite*, relatou que "a sala do

505João Luiz de Paiva Junior nasceu e morreu no Rio de Janeiro, respectivamente nos anos de 1870 e 1949. Quando começou a frequentar o Grupo Espírita Fé, Esperança e Caridade Santo Agostinho, em 1904, era tenente da Marinha de Guerra, onde chegou a Almirante, pouco antes de sua morte. Em 1912 passou a atuar como médium receitista no Serviço de Assistência aos Necessitados da Federação Espírita Brasileira, serviço que dirigiu entre 1923 e 1949. Ver autoresespiritiasclassicos.com. Visto em 25/11/2019.

506BN – HEMEROTECA DIGITAL. Almanaque Laemmert, ed. A00065, de 1908, p. 630.

507Luiz Barreto Alves Ferreira ingressou na Marinha em 1904 e, em 1908, levado por Paiva Junior, passou a frequentar casas espíritas e exercer a mediunidade curadora e receitista. Foi 3º secretário da FEB entre 1916 e 1917, Vice-Presidente em 1922 e 1923 e Presidente em 1925 e 1926. Quando Capitão de Mar e Guerra da Marinha foi transferido para a Aeronáutica onde reorganizou o serviço de fazenda da recém criada Força Aérea Brasileira. Ver https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Luiz-Barreto-Alves-Ferreira.pdf. Consultado em 27/08/2019.

508Conforme http://bvespirita.com/Biografia%20-%20Ascanio%20de%20Paiva.pdf. Visto em 16/07/2019.

509Conforme https://cejnet.org.br/historico/. Visto em 16/07/2019.

510FERNANDES, Washington Luiz Nogueira. A história viva do espiritismo. São Paulo: CCDPE-ECM, 2011, P. 279.

511Ibidem.

rés do chão estava repleta de famílias [e que] corria-se um velório, ao fundo da sala, e, por trás dele, eram feitos passes em diversos enfermos."[512]

Dias mais tarde, ao retornar à agremiação, dessa vez na sessão realizada para prece e cura de obsediados, Leal de Souza encontrou "mais de uma centena de senhoras e senhoritas, três doutores, um estudante da Politécnica e o presidente do Centro."[513] Depoimentos como esse, vindo de um jornalista conhecido e não seguidor do espiritismo, demonstram duas características importantes envolvendo o desenvolvimento do espiritismo no Rio de Janeiro: o primeiro se refere à frequência. Havia membros de diversas classes sociais e intelectuais frequentando as sessões. A segunda característica refere-se a uma transformação crescente nas práticas de cura: a substituição de medicamentos e receitas, exclusivamente pela aplicação de passes e preces.

Já as estações de Bangu e de Campo Grande, componentes de outros ramais ferroviários, tiveram suas inaugurações realizadas a partir da expansão da linha principal da Estrada de Ferro Dom Pedro II. Partindo da Estação Deodoro, pertencente à linha central criada em 1858, foram criadas, em 2 de dezembro de 1878, as estações de Realengo, Campo Grande e Santa Cruz, ramal que viria servir ao escoamento das carnes verdes produzidas no Matadouro Público da Cidade do Rio de Janeiro, transferido para local próximo à Estação de Santa Cruz, e inaugurado oficialmente em 30 de dezembro de 1881. Posteriormente, em 01 de janeiro de 1884, foi criada uma estação ferroviária junto ao empreendimento, chamada de Estação Matadouro.[514]

Outros fatores levaram ao adensamento populacional, desenvolvimento do comércio e indústria, além de ligações mais intensas com a capital federal. Um deles, foi a criação das fábricas de tecelagem, como foi o caso de Bangu. A Fábrica de Tecidos Bangu, inaugurada em 06 de fevereiro de 1889, trouxe para região um comércio frequente de mercadorias e produção industrial com a construção de casas para os operários, escolas e clubes atléticos.

512BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 4355, de 11/01/1924, p. 1.

513BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 4369, de 25/01/1924, p. 1

514Para uma apreciação mais pormenorizada do processo de implantação e crescimento das linhas férreas no Rio de Janeiro desde o início de sua implantação, em 1858, até o ano de 1908, ver: FIGUEIRA, Manuel Fernandes. Memória Histórica da Estrada de Ferro Central do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. Os dados que apresento estão presentes nas páginas 659, 660, 768 e 769. Disponível em https://www.trilhosdorio.com.br/web/biblioteca.html, visto em 03/05/2019. Para uma análise posterior da expansão do sistema ferroviário ver: VASCONCELOS, Max. Vias Brasileiras de Comunicação: Trilhos do Rio. 6ª ed. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1947. Disponível em https://www.trilhosdorio.com.br/web/livros/memoriahistorica_efcb/memoria_historica_efcb.pdf, visto em 14/06/2019.

O Grêmio de Propaganda Espírita Luz e Amor foi fundado em 01/06/1901 em Bangu, na casa de Francisco Maia Braga, um operário da Fábrica de Tecidos Bangu, em companhia dos médiuns Maria Rozalina e Francisco Xavier. Somente em 1913 conseguiram inaugurar uma sede própria, dotada de "sala para sessões de estudo públicas (...), e dois compartimentos que servem um de Biblioteca e outro de farmácia, na qual dois médiuns receitistas atendem e distribuem medicamentos a quantos lhes batem à porta, solicitando seu auxílio."[515] O grupo recebeu apoio frequente da FEB e, desde 1908, Ignácio Bittencourt frequentava a casa "fazendo uma preleção do Evangelho todos os primeiros domingos de cada mês."[516] Além disso:

> Em 1917, com o novo Estatuto, foi criado o Departamento de Assistência Social, que constava de uma Caixa de Socorro aos Necessitados e de uma Ação Espiritual de visitas a enfermos do corpo e da alma. Em 1933 foi instalada no Grêmio de Propaganda Luz e Amor uma escola primária gratuita.[517]

A região serrana do Rio de Janeiro, por sua vez, até o final do século XIX só possuía casas espíritas nos municípios de Cantagalo, tornada Vila desde 1815, em Bom Jardim, emancipado de Cantagalo definitivamente em 1893, e em Nova Friburgo. Essa escassez de representação não impediu ações repressivas dos órgãos jurídicos policiais e manifestações hostis por parte de segmentos da população, visto o atentado a dinamite sofrido pelo Grupo Espírita Luz e Verdade, de Bom Jardim, em 03 de novembro de 1894, assim como o aprisionamento e processo criminal contra dois de seus membros incursos no artigo 157 do Código Penal[518], acusados de utilizarem o Espiritismo para curar. Apesar disso, a partir de 1896 o *Reformador* passou a ter agentes de distribuição nas cidades de Petrópolis, Nova Friburgo, Campos dos Goytacazes, São Fidélis e Cantagalo, dinamizando a propaganda do espiritismo através do periódico.

Em Amparo, Nova Friburgo, já havia uma casa espírita, o Centro Espírita João Batista[519], inaugurado desde 02/08/1888. Aliás, das casas espíritas inauguradas na região serrana até 1913 esta é a única sobrevivente. Sua diretoria e composição de membros possuía diversos seguidores que se dedicavam a obras de assistência. Antônio Lugon era médium receitista, João Lamblet, parteiro e homeopata, Manoel Antônio Monteiro, parteiro e tratador

515BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 03, de 01/02/1913, p. 47.
516Ibidem, p. 48.
517Ibidem, p. 129.
518BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 329, de 15/11/1896, p. 4.
519A referência apontada no Reformador com relação à data de inauguração ter sido em 1908, deve-se a algum equívoco por parte do periódico, provavelmente com relação a composição de nova diretoria, notícia que o jornal publicava com frequência.

homeopático. Além disso, vários desses membros ocuparam postos de destaque na sociedade local[520], o que pode ter contribuído para menor efeito de querelas provocadas pelo clero.

O trabalho de divulgação da doutrina em Nova Friburgo deve ter atraído a atenção da capital, pois, em agosto de 1890 uma comissão formada por Júlio Cesar Leal, Lima e Cirne e Felisbino, todos diretores da FEB, proferiram conferência sobre a Ciência Espírita no Hotel Friburguense para cerca de 200 pessoas[521], culminando o encontro como uma sessão pública realizada às vinte horas do mesmo dia, onde Cesar Leal teria psicografado uma carta de pessoa conhecida na região.

Em 01 de novembro de 1912 duas novas conferências foram realizadas na cidade. A primeira, na parte da tarde, foi proferida no Teatro da Cidade atraindo "grande multidão de assistentes, notando-se nos camarotes e na plateia as principais famílias dali e diversas outras que, para o mesmo fim, vieram especialmente de Bom Jardim, Amparo e outras localidades vizinhas."[522] Presidida por Ignacio Bittencourt e realizada por Vianna de Carvalho, contou ainda com Fernando de Lacerda, conhecido médium, e três membros da Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro. A segunda, realizada às vinte horas no Salão Humanitário, foi dirigida por Vianna de Carvalho e Fernando de Lacerda, "tratando aquele do Espiritismo em geral, e este da fenomenologia, da qual pode dar amplo testemunho pelos fatos que tem observado e pelas comunicações que tem recebido."[523]

A ação de cultos religiosos diversos ao catolicismo produziu na cidade vários embates. Em 1915 a Igreja divulgou uma pastoral, a Pastoral de Friburgo, condenando o Espiritismo e apresentando-o como elemento que irradiaria a "loucura, a ambição, o ódio, a vingança, o ciúme, [e] todas as baixas manifestações do sentimento."[524] Mais tarde, já na década de 1930, "um pastor, que foi a Friburgo fazer conferências, se viu obrigado a embarcar

520Eugênio Gripp, presidente e um dos fundadores do Centro Espírita João Batista, foi um dos criadores da Sociedade Industrial Amparense (eletricidade), da Usina de Café e da Escola Anália Franco, além disso, uma das duas estradas que ligam Amparo a Nova Friburgo tem o seu nome. O estádio da localidade tem o nome de Guilherme Luiz Gripp, irmão de Eugênio e também membro da diretoria do Centro. Hermenegildo João Gripp foi um dos criadores da Escola Estadual de Amparo e vereador. Pedro Albero Gripp, que também foi vereador, além de membro da diretoria do Centro. Ver FERNANDES, Washington Luiz Nogueira. A história viva do espiritismo. São Paulo: CCDPE-ECM, 2011, p. 43 a 49.

521BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 186, de 15/08/1890, p.2.

522Reformador, ed. 23, de 01/12/1912, p. 390. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1912/WebSearch/page.php?pagina=390. Consultado em 14/01/2019.

523Ibidem.

524Reformador, ed. 8, de 16/04/1915, p.122. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1915/WebSearch/page.php?pagina=121#. Consultado em 17/01/2019.

escoltado por numerosa força, a fim de que os católicos não o linchassem."[525] Nos dias seguintes ao episódio andavam pela cidade diversos grupos "entoando cânticos ao sabor de muitos paladares e empunhando ameaçadores cacetes com que, fiéis discípulos de Loyola, anunciavam ao pastor estarem preparados para fazê-lo exemplificar a resignação e o sacrifício ensinados pelo Cristo."[526]

Mais tarde, em 1936, os espíritas voltaram a ser atacados, desta vez pelas obras de assistência que promoviam na cidade. Inaugurado em dezembro de 1925, o Abrigo Amor a Jesus[527], vinculado ao Centro Espírita Friburguense, criado em 13/05/1919, abrigava idosos e moradores de rua. Para sustentar a instituição, espíritas percorriam as ruas da cidade pedindo doações e alimentos, o que despertou intensa campanha por parte do clero local. Um dos organizadores, o vereador Alfredo Santos Spinelli, recebeu de um sacerdote local a seguinte comunicação:

> Você tem que parar com aquilo, porque eu já recebi ordem de baixo (referia-se ao Rio de Janeiro), para atacar violentamente semelhante obra herética. Ao que Spinelli respondeu, calmamente: "Perdoe-me Vossa Reverendíssima, mas eu não paro com aquilo, porque já tive ordem do alto para continuar.[528]

Da região do Médio Paraíba, restaram apenas o Centro Espírita de Beneficência, em Barra do Piraí, e o Centro Espírita de Valença. Com relação ao último, não foi possível encontrar documentação relevante que pudéssemos traçar um histórico mais detalhado do grupo. Já com relação ao primeiro, sua trajetória retroage ao final do século XIX e é bastante rica em fatos, e em documentação.

Em 1886, Claudino Dias, unido a outros simpatizantes da doutrina espírita residentes em Barra do Piraí, fundaram o Grupo Espírita São João. Em 1894, o grupo passou a se denominar Filhos da Verdade e, em 1904, foi renomeado como Grupo Espírita de Propaganda. Somente a partir deste ano o grupo, que antes se dedicava exclusivamente a tarefas de estudo, passou a promover efetivas ações de caridade e assistência, o que mudaria tanto o alcance de suas ações, como a própria estrutura da organização.

525Reformador, ed. 17, de 01/09/1931, p.484. . Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1931/WebSearch/page.php?pagina=481#. Consultado em 17/01/2019.

526Reformador, ed. 18, de 10/09/1931, p. 515. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1931/WebSearch/page.php?pagina=515. Consultado em 17/01/2019.

527A instituição atualmente é denominada de Lar Abrigo Amor a Jesus.

528Reformador, ed. 09, de 01/05/1936. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1936/WebSearch/page.php?pagina=158. Consultado em 17/01/2019.

> Em 1906, na sede da Casa Espírita, foi fundado o Colégio Ismael, destinado aos filhos dos associados e a crianças carentes; em 1908 foi inaugurado o Albergue São João Batista, uma das primeiras instituições espíritas desse gênero no Brasil. Em 1920 surgiu o Asilo Santo Agostinho e em 1927 o Hospital de Pronto Socorro, o qual, posteriormente, foi cedido para a Prefeitura da cidade.[529]

A modificação para o atual nome da entidade, Centro Espírita de Beneficência, que só ocorreu em 1914, foi reflexo dessa mudança de atuação do grupo e se refletiu nas diversas ações de assistência desenvolvidas pelo centro na cidade, incluindo os doentes atingidos pela gripe espanhola na epidemia de 1918. Outro ponto importante é que Claudino Dias, antes de conhecer a doutrina, era praticante do protestantismo e seu interesse em conhecer o espiritismo veio justamente das campanhas de detratação promovidas pelos pastores da igreja que frequentava.

Nas regiões norte e noroeste fluminenses floresceram diversas casas espíritas entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século seguinte. No entanto, as casas mais longevas datam de 1918, o Grupo Espírita Júlio Olivier, em Campos dos Goytacazes, que não possui documentação relevante desse período, e o Grupo Espírita Divino Espírito Santo, de Macaé, inaugurado em 1914, de onde também não conseguimos obter documentação que nos permitisse traçar um histórico da entidade.

Com relação à primeira região, a Sociedade Campista de Estudos Espíritas já havia sido inaugurada desde 1880, tendo que lutar contra as investidas de protestantes que investiam na imprensa local contra a nova doutrina e os escritos de Allan Kardec. Em 1882 a sociedade passou a denominar-se União Espírita de Campos, e, em 1884, Sociedade Espírita Concórdia. Em 1897, o Grupo Espírita da Fé fazia publicar comunicações mediúnicas em jornais locais e, em outubro desse mesmo ano, Júlio Cesar Leal apresentava conferência no Teatro São Salvador sobre a antropolatria, ou seja, o culto a um deus que apresenta forma humana.

Anos mais tarde, já na década de 1930, a Liga Espírita de Campos[530], informava a existência de 14 grupos espíritas na região, informação contestada por jornalistas da região, segundo o qual, "em Campos não existem somente 14 grupos espíritas, (...), mas sim uns duzentos «grupos», (...), uma vez que as evocações», (a espiritolatria) e os phenomenos e os

529FERNANDES, Washington Luiz Nogueira. A história viva do espiritismo. São Paulo: CCDPE-ECM, 2011, p. 38.

530A Liga Espírita de Campos foi criada em setembro de 1930 visando congregar as instituições espíritas de Campos dos Goytacazes. A liga é mantenedora do Hospital Psiquiátrico Espírita Dr. João Viana, fundado em setembro de 1947.

efeitos são sempre os mesmos, havendo entre todos crença comum nas «encarnações» e «desencarnações».”[531]

Todos os grupos espíritas inaugurados e formados na região de Campos dos Goytacazes e Macaé, com exceção dos mencionados, desapareceram. Em sua maioria, eram grupos que se reuniam para discutir temas ligados aos fundamentos da doutrina, como a comunicação com os espíritos, ou o princípio da reencarnação, mas que, sem um trabalho de assistência e cura relevantes, hostilizados por uma sociedade dividida entre vários grupos religiosos, não foram capazes de sustentarem-se ao longo do tempo.

Por fim, da região de Niterói[532] restam apenas duas entidades inauguradas até o final da década de 1910. O Instituto Espírita Bezerra de Menezes, de 1907, e o Centro Espírita Cachoeirense, de Cachoeiras de Macacu, criado em 1915.

O Instituto Espírita Bezerra de Menezes existia, sem personalidade jurídica, desde 1907 quando foi criada a Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, com a qual convivia ocupando o mesmo espaço físico. Enquanto a primeira mantinha atividades “típicas de Casa Espírita, com reuniões públicas, grupos de estudo, atendimento fraterno, reuniões mediúnicas”[533], a segunda atuou, até o ano 2000, como federativa das casas espíritas do estado do Rio de Janeiro, excetuando a cidade do Rio de Janeiro, que era representada pela USEERJ (União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro). A partir de então, as duas entidades foram unificadas e constituíram o CEERJ (Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro), que passou a unificar os grupos espíritas do estado.

Com a dissolução da FEERJ passou a existir apenas o IEBM (Instituto Espírita Bezerra de Menezes). Este, desde 1963 juntou-se ao Instituto Dr. March, criado em 1922, que trataremos com maiores detalhes no capítulo V, entidade voltada para assistência e promoção social, sobretudo de crianças, na região de Niterói. Além disso, mantém também a Obra do Berço de Maria Dolores, instituição filantrópica criada em 1928, que atende crianças, inclusive em situação de risco.

Há um grande número de fatores que podem contribuir para a extinção de uma instituição religiosa, sobretudo entidades descentralizadas, como é o caso das casas espíritas.

531SOUZA, Horácio. Cyclo Aureo: História do 1º Centenário da Cidade de Campos 1835 – 1935. Campos dos Goytacazes, RJ: Essentia, 2014, p. 258.

532Na Baixada Fluminense há um único grupo desse período, o Centro Espírita Humildade e Caridade, em Andrade Araújo, município de Nova Iguaçu, inaugurado em abril de 1913. Como alguns dos grupos já mencionados, não há documentação desse período, mas, como a Estação Ferroviária de Andrade Araújo fora inaugurada em maio de 1898, é possível que esse grupo seja reflexo do crescimento populacional em torno da estação.

533FERNANDES, op. cit., p. 250.

Dificuldade em constituir seguidores, de formar e manter continuadores, oposição social, jurídica ou policial, dificuldade em sustentar-se economicamente, repercussão ou oposição política, discursos e práticas que não conseguem interessar ou se fazer entender pela comunidade onde atua (a Igreja Positivista é um exemplo), etc.

No caso das casas espíritas no Rio de Janeiro, o que se percebe pelo levantamento dos grupos espíritas fundados no início do século, é que a longevidade da maioria dos grupos sobreviventes esteve estreitamente ligada a existência de ações de caridade e cura desenvolvidas por essas entidades. Poucos foram os grupos que não mantinham este tipo de assistência e que conseguiram permanecer em atividade, o que demonstra a relevância dessas ações na representatividade e identidade do espiritismo no Rio de Janeiro.

3.4 Mãe de santo e médium curador: as religiões mediúnicas nos morros e no asfalto.

No conjunto de obras que tratam sobre as religiões e suas práticas no Rio de Janeiro da Primeira República, duas se destacam por suas características intrínsecas: foram escritas por jornalistas, sua produção se deu após a visita desses jornalistas aos locais de cultos e atividades, foram inicialmente publicadas em jornais da capital e apresentam certo viés negativo em relação às culturas africanas.

A primeira delas, com certeza muito mais conhecida, é *As Religiões no Rio*, do jornalista Paulo Barreto, que, desde novembro de 1903, adotara o pseudônimo de João do Rio.[534] A segunda, que trataremos no capítulo seguinte, é *No Mundo dos Espíritos*, do jornalista Leal de Souza, publicada em 1925.

Ao escrever seu inquérito sobre o mundo religioso da Capital Federal, João do Rio apontou duas características, com relação à religiosidade da cidade, que nos interessam: em primeiro lugar, "a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. São swendenborgianos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, (...) judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, (...) todas as crenças, todas as forças do Susto."[535] A segunda, é a relação que o autor apontou entre cultos de matriz africana com feitiço, magia, barbárie e exploração econômica, em detrimento do caráter civilizado, positivo e caridoso que alude às práticas desenvolvidas na Federação Espírita Brasileira, uma vez que ele não visitou nenhum grupo espírita de conformação kardecista.

534Os artigos foram publicados no jornal Gazeta de Notícias, entre janeiro e março de 1904.
535RIO, João do. As religiões no Rio. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015, p.15.

De fato, ao retratar os diversos grupos que tinham seus cultos e práticas oriundos da ancestralidade africana, ele os abriga todos sobre o título: No mundo dos feitiços. No desenvolvimento do capítulo, começa descrevendo *Os Feiticeiros*, concluindo que "os negros africanos dividem-se em duas grandes crenças: os orixás e os alufás."[536] Segundo ele, os orixás seriam em maior número, com cultos mais complicados e animistas, confundindo suas divindades com santos católicos, encontrando "em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito."[537] Após descrever o panteão de entidades cultuadas no candomblé, enumera alguns dos mais notáveis pais de santo da capital: "Oluou, Eruosaim, Alamijô, Adé-oié, os babalaôs Emídio, Oloô-teté, que significa treme-treme, e um bando de feiticeiros: Torquato Requipá ou fogo para-chuva, Obitaiô, Vagô, Apotijá, Veridiana, Crioula Capitão, Rosenda, Nosuanan, a célebre Xica de Vavá."[538]

Já os alufás, chamados na Bahia de Malês, eram os chefes religiosos muçulmanos de origem africana, que, na visão de João do Rio, sabiam mais que os orixás. Sempre os descrevendo como feiticeiros, enumera alguns dos mais famosos "Alicali, o lemano[539] atual, um preto de pernas tortas, morador à rua Barão de São Felix, que incute respeito e terror; o Xico Mina, cuja filha estuda violino; Alufapão; Ojó; Abacajebu; Ginjá; Mané, brasileiro de nascimento, e muitos outros."[540]

Mães de Santo eram 'umas 50'. "Josefa, Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, (...) a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Xica de Vavá, a Aminam Pé-de-boi, a Maria Luísa, (...) a Flora Coco Podre, a Dudu do Sacramento, a Bitaiô, (...) a Assiata."[541]

O quadro abaixo fornece uma dimensão do quanto esses curadores estavam entrosados ao espaço da cidade, sobretudo antes das reformas de Pereira Passos.

536Ibidem, p.18. A denominação dada por Rio como orixás, se refere ao candomblé.
537Ibidem, p.19.
538Ibidem.
539Espécie de sacerdote maometano.
540RIO, op. cit., p. 25.
541Ibidem, p.39.

Tabela 12: Pais e Mães de Santo citados por João do Rio na obra "As Religiões no Rio".

Pais e Mães de Santo citados por João do Rio	Endereços
Apotijá	Rua do Hospício, 322
Abubaca Caolho	Rua do Resende
João Mussê	Rua Senhor dos Passos, 222
Ciata	Rua da Alfândega, 304 (vende doces na Rua Sete de Setembro)
Dudu do Sacramento	Rua Bom Jardim
Miguel Pequeno	Rua da Alfândega
Emanuel Ojô	Rua dos Andradas, 23
João Alabá	Rua Barão de São Félix, 76
Cipriano Abedé	Rua João Caetano
Assumano Mina do Brasil	Rua Visconde de Itaúna
Benzinho Bamboxê	Rua Marquês de Sapucaí
Galiza Vavá	Rua Barão de São Félix
Zebinda	Travessa das Partilhas
Miguel	Rua Frei Caneca, 04
Tintino	Rua Frei Caneca
Obitaiô	Rua Bom Jardim
Maurício	Ladeira da Providência, 10
Ononenê	Rua da Alcântara
Manoel dos Figos	Rua Venâncio Pinheiro

Fonte: CARVALHO, Marcela Mello de. Babel da Crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca. Dissertação (História Social). PUC/RJ. 2010. 123f, p. 117.

Ao retratar esses personagens como feiticeiros, João do Rio desqualificava seus conhecimentos, jogando-os na vala comum de todos os exploradores, charlatães e praticantes do baixo-espiritismo, termo cunhado por Baptista Pereira para enquadrar os que, usando o espiritismo, abusavam da boa vontade comum para 'roubar-lhes a bolsa e comprometer-lhes a saúde.' Mesmo ao mencionar os tratamentos de saúde, procedimento em que o autor deveria admitir algum conhecimento aos 'feiticeiros', João do Rio escreve: "Quando é doença, paga-se

no ato – porque os babaloxás são médicos, e curam com a cachaça, urubus, penas de papagaio, sangue e ervas."[542]

É, no entanto, ao analisar a relação da população com os 'feiticeiros', em detrimento da relação dos feiticeiros com a população, que João do Rio denuncia a atração cultural, ancestral e, segundo ele, paradoxal, do povo para com essas práticas:

> Nós dependemos do feitiço.
> (...) É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida.
> (...) Vivemos na dependência do feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babaloxás e iaôs, somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz.[543]

Anos mais tarde, em 1920, Lima Barreto deixaria registrado o quanto a população utilizava desses curadores nas horas de dor e doença. "Os médiuns que curam merecem mais respeito e veneração que os mais famosos médicos da moda. Os seus milagres são contados de boca em boca, e a gente de todas as condições e matizes de raça a eles recorre nos seus desesperos de perder a saúde e ir ao encontro da morte."[544] Para explicar essa atração, escrevia:

> A Igreja Católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade, não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela; mas, o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem nos seus transes, recebem, entretanto, almas e espíritos que, por já não serem mais da terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria.[545]

Diversos cientistas sociais[546] concordam com Barreto. Ao explicarem a aproximação da população com esses curadores entendem que "os sistemas religiosos de cura

---

542Ibidem, p. 55.
543Ibidem, p. 45 e 46.
544BARRETO, Lima. O Moleque. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. Contos completos de Lima Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.141.
545Ibidem.
546MELLO, Márcio Luiz Braga Corrêa de Mello. Práticas terapêuticas populares e religiosidade afro-brasileira em terreiros no Rio de Janeiro – um diálogo entre saúde e antropologia. (Tese de Doutorado – 2013, 136 p.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013. LAPLANTINE, François. Antropologia da Doença. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, principalmente a parte IV: A doença e o sagrado, a medicina, a religião, a cura e a salvação: da antropologia médica à antropologia religiosa. LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde. Rio de Janeiro: Difel, 1983, onde a autora, através de pesquisa antropológica na cidade de Nova Iguaçu, RJ, conclui que parte considerável da população cuida da sua saúde utilizando recursos das medicinas não oficiais, ficando claro não haver distinção entre doenças espirituais e doenças do corpo. LOYOLLA, Maria Andréa. Medicina popular: Rezas e curas do corpo e da alma. Ciência Hoje 6(35): 34-43. MINAYO, Maria Cecília de Souza. Saúde-Doença: numa concepção popular de etiologia. Cadernos de Saúde Pública, v.4, n.4, Rio de Janeiro Oct./Dec. 1988, 363-381, onde a autora investiga concepções sociais de saúde/doença de um segmento

oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofredor"[547], desta forma, ao contrário do tratamento médico, que despersonaliza o doente, "o tratamento religioso visa agir sobre o indivíduo como um todo, reinserindo-lhe como sujeito, em um novo contexto de relacionamentos."[548]

Por outro lado, algumas análises antropológicas generalizam, apontando como comum a todos os cultos mediúnicos, que a doença seria fruto "exclusivamente" da ação de espíritos, o que não ocorre na doutrina espírita. Bezerra de Menezes, por exemplo, entendia que haveria dois tipos de loucura: a física, resultado de um mau funcionamento do cérebro, tratado como instrumento, e não, o produtor do pensamento. E a loucura espírita, decorrente de perturbações, chamadas de obsessões, provocadas por espíritos sobre o indivíduo. A primeira seria território de tratamento da medicina, a segunda caberia ao espiritismo.[549]

Quanto aos outros males da saúde, a visão espírita esteve sempre ligada a concepção de doença como um desequilíbrio que afetaria o fluido vital do organismo, concepção compartilhada com a homeopatia. Em ambos os casos seria necessária uma reforma íntima por parte do sofredor, alterando hábitos como alimentação, e praticando a caridade, ação que provocaria toda uma nova organização física e espiritual do doente.

Talvez essa relação mais próxima, entre os que sofriam e os que ofereciam cura, ajude a explicar porque, independente das campanhas da saúde pública ou da legislação penal, as práticas de cura advindas de médiuns, curadores, mães, ou pais, de santo, continuaram sendo exercidas, e procuradas pela população, nas mais diversas regiões do Rio de Janeiro[550]. Uma forma de confirmar essa relação é a presença constante desses elementos nas páginas dos jornais, ainda que, frequentemente, sob um viés negativo. Desta forma, ao analisar a presença dos termos feitiço, feitiçaria, curandeiro, espiritismo, médium e candomblé, entre os anos de 1900 e 1919, nas páginas dos jornais Correio da Manhã (CM), Jornal do Brasil (JB), Gazeta de Notícias (GN), e O Paiz (OP), encontramos:

---

da classe trabalhadora que vive em favelas do Rio de Janeiro. RABELO, Miriam. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.3-11, Set., 2010.

547RABELLO, Maria Cristina M. religião, ritual e cura, In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Organizadores). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p.47.

548Ibidem.

549Para uma visão mais detalhada da percepção espírita sobre loucura ver: KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns. Rio de Janeiro: FEB, 2011, em especial o capítulo XXIII: "Da Obsessão". Ver também, MENEZES, Adolfo Bezerra de. A Loucura sob Novo Prisma. Rio de Janeiro: FEB, 1989.

550CALDAS, Glícia. A cabaça do segredo: Religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro (1889-1927). Tese de Doutorado (PPGH – UNIRIO). Rio de Janeiro, 2019, (154 pg). MAGGIE, Yvonne. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1992.

Tabela 13: Citações dos termos feitiço, feitiçaria, curandeiro, espiritismo, médium, candomblé em jornais do Rio de Janeiro entre 1900 e 1919.

TERMO	CM		JB		GN	OP	
	1900 a 1909	1910 a 1919	1900 a 1909	1910 a 1919	1900 a 1919	1900 a 1909	1910 a 1919
Feitiço	61	109	102	85	171	43	85
Feitiçaria	18	306	52	165	93	19	67
Curandeiro	29	93	62	50	101	28	104
Espiritismo	241	1483	518	1216	771	175	311
Médium	143	1614	205	451	449	108	262
Candomblé	1	30	1	21	26	2	18

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

O quadro aponta que, entre 1900 e 1919 a presença de notícias envolvendo práticas ligadas tanto aos cultos de matriz africana, quanto aos espíritas, aumentaram gradativamente sua presença nos jornais. Pelo contexto da época, em sua maioria eram notícias de caráter pejorativo, mas, grande parte envolvia o aprisionamento, denúncias ou reportagens envolvendo a relação entre esses termos e o exercício da cura. Isso nos leva a pensar como um suposto avanço da medicina no sentido do desenvolvimento de novas técnicas e paradigmas para tratar as doenças não foi suficiente para alterar a relação da população com esses curandeiros, confirmando, talvez, o que sugeriu Lima Barreto, mas, sobretudo, uma relação de crença entre doente e curador, algo que os médicos não haviam conseguido.

Outro aspecto que não deve ser generalizado é a percepção de que espíritas seriam brancos, enquanto os demais curadores e feiticeiros seriam, essencialmente negros. Segundo Glícia Caldas:

> As práticas mágico-curativas eram utilizadas por qualquer pessoa que nelas acreditassem, o que pode ser comprovado pela descrição da cor dos acusados, constante nos inquéritos policias e processos judiciais consultados. Ao comparar a cor dos indiciados nos processos, verifica-se que há um número significativo de brancos acusados, como também um maior número de acusados no artigo 157 do Código Penal. Contabilizando todos os processos, 14 identificam os acusados como pretos, pardos ou crioulos, 11 atribuíram aos acusados a cor branca e, em 2, não houve nenhuma atribuição de cor.[551]

551CALDAS, op. cit., p.20.

Além disso, a ação desses "curadores", não esteve restrita à cidade do Rio de Janeiro, embora a concentração maior aí acontecesse. Em cidades como São Pedro da Aldeia, Cantagalo, Nova Friburgo, São Sebastião do Alto, Santa Maria Madalena, Sumidouro e São João da Barra, diversos curadores foram presos e processados por utilizarem de práticas não médicas para realizarem curas.[552]

É preciso considerar, ainda, que os processos de cura realizados pelos curadores populares, ainda que extremamente afetados pela ancestralidade africana, tinham também a influência tanto do catolicismo popular, quanto da cultura indígena. Utilizando manipansos, "instrumento mágico-religioso manipulado para ajudar nas mazelas do corpo e da alma, incluindo o auxílio nas práticas de curas de enfermidade"[553], manipulando ervas e rezas, diversos curadores se espalharam pelo Rio de Janeiro, curando e amenizando as dores da população. Além disso, da mesma forma que essas práticas não ficaram restritas à cidade do Rio de Janeiro, não foram extirpadas pelas ações repressivas, pelo contrário, vários processos demonstram que, não só se perpetuaram, como também, que a lei repressora acabou sendo um elemento beneficiador do acusado.

Jovêncio Serafim do Nascimento, por exemplo, durante vários anos exerceu suas artes de curar na cidade e, embora tenha sido condenado em 1878, quando não havia lei específica contra o exercício da cura aos que não eram médicos, foi inocentado vinte anos mais tarde, apesar dos artigos que criminalizavam esse exercício.

> No dia 27 de setembro de 1898, o delegado da 6ª circunscrição policial urbana, o capitão Candido Barreto, subiu o Morro de Santo Antonio e prendeu Jovêncio Serafim do Nascimento, curandeiro afamado na região onde residia. Desempenhava suas atividades de curandeiro/feiticeiro na mesma localidade, desde pelo menos 1878, quando também foi preso e respondeu a processo na Casa de Relação do Império, pelo delito de estelionato, condenado a 6 anos de detenção e multa. O instrumento legislador penal do Império não punia as práticas ilegais da medicina, prática do espiritismo e/ou curandeirismo. Na prisão efetuada pelo Capitão Candido Barreto, entre os diversos materiais apreendidos, constava "uma grande quantidade de *manipansos*, uma caixa com diversos pós, embrulhos de raízes, ervas variadas, caixas com massas e outras coisas miúdas empregadas pelos feiticeiros e curandeiros". Jovêncio era negro, dizia ser brasileiro e contava com 60 anos à época dessa prisão. (...) A sentença de sua prisão, em 1898, declarou-o inocente, o juiz baseou a decisão nas alegações do entendimento de estar o réu exercendo uma profissão permitida pela constituição. Na apreensão dos objetos, foram encontradas ervas, entre os demais materiais, as quais não foram periciadas. Para o magistrado, ele exercia suas atividades como um xamã, que cura com folhas do mato, o que o diferencia do feiticeiro.[554]

552Ibidem, p. 22.
553Ibidem, p. 37.
554Ibidem, p. 39

Vinte anos depois, Basílio Celestino Duarte, conhecido como Bambam, seria preso e acusado dos mesmos crimes que seu colega de ofício, coincidentemente também num morro, mas não o de Santo Antônio.

> A noite já ia longe quando o Comissário Augusto Barbosa, lotado no 9º Distrito policial, subiu o Morro de São Carlos, à procura do preto Basílio Celestino Duarte, conhecido na localidade como "Bambam", para averiguar denúncias de feitiçaria e curandeirismo. Na calada da noite, os sons da festa ecoavam como aconteciam em todas as noites. Bambam reunia o seu pessoal para dar início à sessão, começava "a falar como se fora de uma terra até então uma terra ignorada", supomos que, durante essa palestra inicial, usasse palavras em outro idioma, prometendo auxílio para adversidades do cotidiano, continuando sua palestra aos seus consulentes: "[...] eu posso destruir qualquer mào olhado, sei também levar a felicidade onde a maldade esteja imperando", depois, vinham as doençaas com a promessa de suas curas. Sua clientela o procurava para auxílio das dores físicas e da alma, buscando, através da magia, soluções para suas mazelas. No dia 27 de setembro de 1917, foi surpreendido pelo comissário Augusto durante suas práticas mágicas, quando atendia Maria da Conceição, uma crioula ainda jovem.[555]

Se, nos morros, apesar do advento da República e do avanço da ciência médica, os curandeiros continuaram a curar, sendo insistentemente procurados tanto por uma população que não tinha acesso à medicina, quanto por outra, que mesmo tendo, nela não acreditava ou não obtinha resultados, no asfalto, tal procura também se perpetuou. Sob esse aspecto, o caso de Domingos Ruggiano, conhecido como Mão Santa, é bastante ilustrativo.

Italiano de nascença, atendia na Rua do Catete, nº 109, no dia 18 de outubro de 1900, quando foi preso em flagrante pelo delegado João de Góes Manso Sayão e o escrivão José Bento Camillo, titulares da 13ª Circunscrição Urbana da Capital da República, "incurso no artigo 156, combinado com o artigo 38 §8 do Código Penal."[556]

Segundo Sayão, o acusado, "sem título legal, exercia a medicina, anunciando curas milagrosas e fazendo bombásticos e escandalosos reclames (...) aproveitando-se com relativa habilidade de ligeiras noções que tem de eletromagnetismo, procurava convencer os seus crédulos consultantes que bastava a aplicação de suas mãos para que prontamente se dissipasse a dor ou qualquer outro incômodo que sentisse."[557] Além da prisão em flagrante, o delegado arrolou como testemunhas pessoas que aguardavam o atendimento e determinou a apreensão de diversas fotos em que Ruggiano aparecia exercendo a cura sobre doentes e "pequeno impresso em que Ruggiano, indevidamente intitulando-se doutor, afirma que cura radicalmente

555Ibidem, p. 40.
556BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 299, de 26/10/1900, p.1.
557Ibidem.

por meio de fluido diversas moléstias de fundo nervoso e até os mancos, coxos e surdos."[558] Como pagamento, cada indivíduo atendido, ao final da consulta, depositava uma quantia "compatível com a sua situação pecuniária e à sua vontade, em uma caixa preparada, tendo o dístico Caridade."[559]

Ruggiano pagou fiança e pôde responder ao processo em liberdade. Condenado pela 6ª Vara Criminal, em 26 de novembro de 1901 foi absolvido por unanimidade pela Câmara Criminal da Corte de Apelação. A defesa do acusado foi realizada pelo então rábula Evaristo de Moraes que, entre outros argumentos, valeu-se do art. 72 §24 da Constituição de 1891, argumentando que "o tipo penal previsto no art. 156 do Código Penal, núcleo da acusação contra o réu, tratava apenas da Medicina alopática (...) caracterizado, principalmente, pela prescrição de remédios, pela formação acadêmica tradicional e pela divisão em especialidades."[560] Moraes, ele mesmo um profissional que exercia a advocacia sem possuir diploma de advogado, fez-se valer da defesa à liberdade de profissão, citou São Thomaz de Aquino "para sustentar que seu cliente reunia os elementos de boa fé e da boa intenção no ato de curar (Sed bona intentio non suficit, imo apportet quod adsit bona voluntas)"[561], colocou em pé de igualdade "a imposição das mãos de Ruggiano – ato por meio do qual ocorria a cura das doenças – e os "frades com seus cordões e benzedeiras"."[562]

Com sua atuação, Evaristo conseguiu tanto que o relator do processo, Desembargador Miranda Ribeiro, acatasse a maioria dos seus argumentos de defesa, com ênfase especial para o art.72§24 da Constituição, quanto que o Desembargador Tavares Bastos chegasse a confessar "já ter exercido, sem interesse pecuniário, uma espécie de curandeirismo, receitando, no interior, remédios homeopáticos, e até os fornecendo aos pobres."[563]

Mesmo durante o transcurso do processo, Ruggiano continuou exercendo suas ações de cura. Em janeiro de 1901, portanto, dois meses após sua prisão, atendendo então na Rua Visconde de Itaúna, 91, das 12 às 2 da tarde, as páginas do periódico Gazeta de Notícias,

---

558Ibidem
559Ibidem
560PIMENTEL, Daniel Cavalcanti. RESGATANDO AS REMINISCÊNCIAS DO RÁBULA CARIOCA EVARISTO DE MORAES NO PROCESSO JUDICIAL BRASILEIRO: NOTAS DE PESQUISA. Anais do 2º Encontro Internacional História e Parcerias. Disponível em https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1570906565_ARQUIVO_69125c01a6be1a610ffc6f00b2950ecf.pdf. Consultado em 27/03/2019, p. 6.
561PIMENTEL, op. cit. p. 5.
562Ibidem.
563MORAES, Evaristo de. Reminiscências de um rábula criminalista. Rio de Janeiro: Editora Briguiet, 1989, p.130.

anunciava que "Mão Santa, mata todas as moléstias e garante completa cura"[564]. Para corroborar sua atuação, o anúncio trazia as declarações de Umbelina Gomes, 52 anos, curada de males dos intestinos após três sessões com o dr. Ruggiano, e de Alberto Antônio da Silva, 27 anos, portador de sífilis desde os 19 anos.

Pouco mais de três anos após a denúncia contra Ruggiano, em 29/06/1904, o inspetor sanitário Dr. Sebastião Barroso, da 7ª Delegacia de Saúde, acompanhado de três funcionários da Saúde Pública, penetraram a um sobrado em São Cristóvão onde atendia o professor Vicente Avellar. Segundo lavrou em denúncia, ao adentrar ao imóvel deparou-se com uma sala ampla, mobilhada com bancos e cadeiras, além de uma mesa colocada sobre um estrado. Pendurados nas paredes havia "quadros de imagens, retratos, cartazes com agradecimentos de curas feitas pelo professor Avellar e os estatutos de uma "Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus Nazareno"."[565]

> O inspetor sanitário denunciou Vicente Avellar à Procuradoria dos Feitos da Saúde Pública, por suspeitar que o denunciado praticava o exercício ilegal da medicina através de práticas espíritas e que, também, prescrevia medicamentos aos pacientes, que os obtinham numa farmácia situada no pavimento térreo do prédio onde localizava a Sociedade Beneficente Jesus de Nazareno.
> A suposta farmácia e a Sociedade Beneficente situavam-se à Rua São Cristóvão, 201, no bairro de São Cristóvão no subúrbio do Rio de Janeiro. De acordo com o depoimento do inspetor sanitário, ele estava na Farmácia União que se situava na mesma rua, mas no número 191, quando observou que no prédio 201 havia uma rotatividade intensa de pessoas. Segundo constatou, essas pessoas ao saírem do prédio entravam numa farmácia situada no térreo e quando saíam do local conduziam pequenos volumes que se pareciam com frascos de remédios.[566]

Avellar foi denunciado por ter infringido o §2º do art. 250 e parágrafo único do art. 251 do Regulamento Sanitário, bem como os artigos 156 e 157 do Código Penal. No transcurso da instrução nenhuma das testemunhas de acusação compareceram para prestar depoimento, com exceção dos funcionários que acompanhavam o inspetor, isto é, os fiscais funcionaram também como testemunhas. Além disso, foi anexado ao processo vários recortes de um periódico chamado *A Fé*, apreendido no local de funcionamento da Sociedade Beneficente, que tinha como redator-chefe Vicente Avellar. No jornal, além de artigos com testemunho de pessoas, constando nome e endereço, que foram curadas por Avellar, havia também denúncias contra práticas consideradas não espíritas ou de exploração dos doentes, como as realizadas

564BN – HEMEROTECA DIGITAL. Gazeta de Notícias, ed. 27, de 27/01/1901, p. 5. Anúncios semelhantes foram encontrados no jornal A Imprensa, ed. 846, de 26/01/1901; ed. 848, de 28/01/1901; e ed. 859, de 08/02/1901.
565BN – HEMEROTECA DIGITAL. Gazeta de Notícias, ed. 236, de 24/08/1904, p. 4.
566GOMES, Adriana. Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909). Rio de Janeiro, 2013, (Dissertação – PPGH – UERJ), 155p., p.120.

pela sociedade Oriente Espírita do Brasil, por um psicólogo com formação nos Estados Unidos da América, ou ainda de que no Beco Manoel de Carvalho "estavam sendo utilizados novos rituais que diziam ser espíritas, mas que não teriam nada a ver com o espiritismo. Nesse lugar, ditos espíritas colocariam bonecos em cima da mesa, realizando amarrações em seus pulsos e fazendo cruzes nas testas."[567] Por fim, o inspetor anexou ao processo um cartaz onde ficavam normatizadas as consultas: "as pessoas deveriam sentar-se na sala da frente a fim de ouvirem as explicações necessárias e só poderiam entrar no consultório se tivessem consentimento prévio do secretário. Os atendimentos eram em todos os dias úteis das 12 horas às 16 horas."[568]

Submetido a julgamento na Junta Sanitária, foi condenado a sete meses de prisão domiciliar e multa, sentença confirmada em 23/08/1904 pela Câmara Criminal da Corte de Apelação. Logo após, em 07/10/1904, Avellar recorreu ao Supremo Tribunal Federal, sendo absolvido em 23/08/1905.

Não há como precisar durante quanto tempo Avellar atuou, nem antes, e nem após a sua condenação. No entanto, um dos argumentos utilizados pela sua defesa foi de que os quadros apreendidos com testemunhos de pessoas curadas datavam de 11/10/1902, época anterior a vigência do Código Sanitário, portanto, tanto Avellar quanto a Sociedade que dirigia já exerciam suas práticas havia, pelo menos, dois anos antes de denunciado. Além disso, nas páginas do periódico *A Fé*[569] é possível vislumbrar diversos anúncios de medicamentos produzidos pelo Professor Avellar, entre eles, o Xarope Peitoral Brazil e o Balsamo Jesus[570], que curaria "radicalmente" enfisemas, dartros e tumores. Por fim, ainda nas páginas do periódico, encontramos a "transcrição" de artigo com o título: Espiritismo VIII – Deus Existe. Apesar de inocentado pelo STF, as provas apreendidas evidenciam que Avellar exercia as artes de curar, inclusive com a prescrição de medicamentos, e, na Sociedade Beneficente, havia alguma orientação espírita.

Pedro Leitão foi preso pelo delegado da 5ª circunscrição urbana em sua residência na Praça da República, nº 111, no dia 11/01/1906, acusado de exercício ilegal da medicina. Na ocasião, apinhava-se na porta do endereço "enorme quantidade de crédulos."[571] No interior da residência, a autoridade policial encontrou: "cadeiras com isoladores de vidros, feixes de folhas

567Ibidem, p. 121.
568Ibidem
569Ver CALDAS, op. cit., principalmente as páginas 63 a 65.
570Encontrei também nas páginas do Jornal do Brasil anuncio da Sociedade Beneficente Jesus Nazareno, no endereço da denúncia, Rua São Cristóvão, nº 201, sobrado, prometendo a cura para cegueira e surdez "garantida sem operação pelos médicos Sociedade Beneficente [além de] remédio infalível [que] tira hellides, panos e rugas". Ver BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 122, de 01/05/1904.
571BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 12, de 12/01/1906, p. 3.

secas, manipansos, tudo quanto impressiona pela extravagância. Em uma pequena mesa, ao lado, havia também uma pequena bandeja pejada de niqueis e notas."[572]

Leitão pagou fiança e respondeu ao processo em liberdade. Acusado como incurso no artigo 157 do Código Penal, segundo a nota de culpa redigida pelo delegado Augusto M. Caldeira Brant, o inquérito versava sobre:

> (…) uma das formas múltiplas de estelionato – o exercício do ocultismo em proveito de um charlatão que se ia locupletando com a credulidade alheia (…) indivíduo analfabeto como se vê pela ortografia da petição (…) desde muito intitula-se Espírita Sonâmbulo atribuindo-se, por meio de práticas ocultas, a faculdade de descobrir segredos e mistérios da vida e curar moléstias. Com essa profissão, vendo aumentar sua clientela de mulheres histéricas e indivíduos crédulos, ia explorando a bolsa do público, até que resolvi embargar o estelionato (…) O indivíduo é um verdadeiro charlatão. Espiritismo, sonambulismo, ocultismo, magia, todas essas ideias se embaralham e confundem seu espírito inculto, que sem as compreender tira delas proveito, explorando a sua clientela de ignorantes.[573]

O acusado chamou para defendê-lo Evaristo de Moares, a essa altura, segundo Maggie "o melhor advogado do Rio de Janeiro."[574] No lugar de versar sobre o espiritismo, citar artigos que tratassem da liberdade do exercício de uma profissão, ou da boa-fé do acusado, como fez com Ruggiano, o rábula procurou desqualificar as testemunhas e seus depoimentos, declarando, ao final da defesa que, sem flagrante, não haveria condenação.

Os argumentos apresentados pelo advogado de defesa foram acatados pelo Juiz Eliezer Tavares, que absolveu o acusado, eximindo-se de discutir a validade, ou não, das acusações em face do artigo 157, mas sim, a forma como foi encaminhado o processo. Tavares foi o mesmo juiz que absolveu Domingos Filgueiras, preso na sede da FEB como incurso nos artigos 156 do Código Penal e 250 do Regulamento Sanitário. Enquanto no primeiro, o foco da acusação foi a prática do charlatanismo, no segundo prendeu-se ao exercício ilegal da medicina. Entre um processo e outro encontra-se duas fraturas bem distintas entre as intenções da Medicina, base de sustentação para a condenação aos que desejavam curar sem um diploma de médico, e a norma jurídica, manipulada em diferentes graus por policiais, promotores e juízes. Entre um e outro, havia um personagem que se destacava, o advogado de defesa. Conhecedor das normas jurídicas, do rito processual e de suas falhas, mas também, da percepção reconhecida junto aos magistrados e da maneira como atingi-los nessas percepções, tornou-se um elemento fundamental na condenação ou absolvição dos acusados.

572Ibidem.

573Processo s/nº. 1906, art. 157, caixa 1.762, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Citado por MAGGIE, Yvonne. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 79.

574MAGGIE, op. cit., p. 79.

Apesar da prisão e do processo que respondeu, Leitão continuou atendendo, pois em 16/07/1915, nas páginas do jornal *A Notícia*, podia-se ler que nas dependências do Gabinete de Altas Ciências Ocultas, localizado na mesma Praça da República, nº 195, sobrado, o professor Pedro Leitão, espírita renomado, utilizando-se do "magnetismo, hipnotismo, magia, psicologia, radiografia, frenologia, astrologia, grafologia, esoterismo, espiritismo, sonambulismo e telepatia"[575] prometia a cura radical de qualquer moléstia. Uma das maneiras de entender essa insistência de Leitão no exercício da cura talvez esteja ligada a um vácuo de processos jurídicos na segunda década do século XX no Rio de Janeiro, uma vez que, em vários trabalhos de pesquisa, os processos ocorrem ou na primeira década ou a partir da década de 1920[576], quando são intensificados.

Uma amostra de como a defesa bem articulada era essencial no processo de absolvição dos acusados foi o processo contra Manoel Gomes, um cabo-verdiano, analfabeto e desconhecedor de sua idade, preso no dia 5 de dezembro de 1904 no Engenho de Dentro, quando "praticava o espiritismo, a magia e seus sortilégios achando-se presentes e sujeitando-se a todos os sentimentos que lhes incutia o acusado, mais de 20 pessoas."[577]

Junto com o acusado detido foram recolhidos diversos objetos, entre eles, pratos com amendoim, pipoca e milho, imagens de Santo Onofre e São Cosme, figas de madeira da Guiné, búzios e favas de Santo Inácio, duas galinhas pretas, diversos cascos de boi, raios de arraia e diversas peles de cabra, chifres diferentes e grande quantidade de ervas desconhecidas. Na denúncia apresentada pelo subprocurador dos Feitos da Saúde Pública, Manoel Gomes foi enquadrado nos artigos 157 do Código Penal e 251 do Regulamento Sanitário (que regula a cura de moléstias por meio da magia), sendo relevante na denúncia que fora apreendido um grande arsenal de feitiçaria.

Manoel não constituiu advogado e permaneceu preso desde o flagrante. Admitiu que exercia a profissão de curandeiro, usando de "ervas e água sempre para fazer o bem e não o mal. Que sua casa [era] sempre frequentada por gente boa e de muito dinheiro."[578] Ouvidas as testemunhas, a maioria das quais informou que Manoel exercia as artes de curar e

575BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Notícia, ed. 186, de 16/07/1915, p.4. O mesmo anuncio repete-se nas edições 187, de 17/07/1915, 188, de 18/07/1915, 189, de 20/07/1915

576Ver CALDAS, op. cit., p. 21 e 22. Num universo de 27 processos, apenas três ocorrem na década de 1910, sendo um na cidade do Rio de Janeiro em 1915, o de Ozorio de Oliveira, pardo, além de um em Nova Friburgo em 1915, de Ventura José Romão, negro, e um em São Pedro da Aldeia, em 1916, de João Quintes de Campo, também negro. Já MAGGIE, op. cit., ANEXO I, num universo de 24 processos, não há nenhum que tenha ocorrido na década de 1910.

577MAGGIE, op. cit., p. 75.

578MAGGIE, op. cit., p. 76.

manifestada a acusação, o processo foi julgado pelo juiz Eliezer Gerson Tavares, o mesmo que absolvera Pedro Leitão. Dessa vez, no entanto, o destino do réu foi diferente.

Tavares considerou em sua sentença que o delito fora cumpridamente provado, tendo havido flagrante e acompanhado de testemunhas, além da admissão do réu. Por isso, o condena a 6 meses de prisão domiciliar, além de multa de 500 mil réis, o grau máximo do artigo 157. Mais do que um processo que tivesse como objetivo coibir uma prática criminosa, o que se encontra é uma ação "para coibir e combater aqueles que usam o arsenal da feitiçaria, como diz o flagrante."[579]

> Nesse processo todos acreditam em que existe magia e que peles de cobra, bodes, galinhas, amendoim e pipoca podem servir para produzir malefício. O processo criminal é instaurado, portanto, para se saber se aquele indivíduo em particular é feiticeiro. No caso, a estratégia do acusado não foi convincente, porque ele foi condenado. O cabo-verdiano era preto e não constituiu advogado, o que já lhe dá uma enorme desvantagem, mas sua condenação se explica para além da cor e desproteção. Ele não conseguiu uma estratégia para convencer a todos de que não praticava a magia negra ou que fazia o bem.[580]

Há relatos de diversos casos de aprisionamento com características semelhantes, sem que se conseguisse encontrar o processo judicial decorrente da ação. Em 24 de abril de 1903, por exemplo, o Dr. Alberto Santiago, Delegado da 15ª Circunscrição, acompanhado de 10 praças, efetuou um cerco ao número 57 da Rua Barão do Bom Retiro, no Engenho Novo, prendendo 102 pessoas que "se reuniam quase todas as noites na prática de sortilégios, cantorias e batuques como se estivessem habitando o mais recôndito lugar da África."[581]

No decurso da intervenção, o Delegado e seus subordinados encontraram "coleções de contas e búzios de sementes, cascas e peles de animais, ervas e flores murchas, enfim, um sem número de objetos que eles usavam no culto à feitiçaria."[582] O chefe do grupo, identificado como Horácio Caldas foi preso junto com os demais seguidores, mas a reportagem não identifica em que artigos penais os presos estariam incursos, até porque, como não houve denúncia de práticas de cura, apenas de um culto religioso, em que artigos essas pessoas foram enquadradas?

Todos esses processos indicam o quanto as práticas de cura realizadas por kardecistas, candomblecistas e curandeiros, faziam parte do cotidiano da população. Nesse conjunto, a posição social, econômica ou política do sofredor não importava, uma vez que, a

579Ibidem, p. 77.
580Ibidem, p. 78.
581BN – HEMEROTECA DIGITAL. Gazeta de Notícias, ed. 114, de 24/04/1903, p.2.
582Ibidem.

sociedade que se pretendia modernizar trazia consigo mazelas históricas de toda ordem. De um lado, uma população pobre, ignorante, abandonada e criminalizada lutava diariamente contra toda sorte de dores e sofrimentos, da doença à fome, da perseguição à condenação pela cor ou status social. De outro, uma população não tão pobre, mas que, não tendo onde encontrar solução para suas dores e sofrimentos, recorria a curadores e médiuns que se espalhavam pela cidade, se não trazendo cura e fortuna, ao menos, alento e esperança.

3.5 Nem só de FEB vive o espiritismo: as separações do movimento espírita do Rio de Janeiro na Primeira República.

Se a reforma dos estatutos da Federação Espírita Brasileira promovida em 1901 garantiu um vasto conjunto de ações assistencialistas que potencializaram a propaganda do movimento, também acirrou disputas e provocou oposições no interior da entidade. O principal objeto dessas divergências era o papel que o estudo da obra de Jean Baptiste Roustaing, *Os Quatro Evangelhos*, teria na federação.

Leopoldo Cirne, assim como a grande maioria dos dirigentes e trabalhadores da FEB eram roustainguistas[583], no entanto, o estatuto reformado aboliu a obrigatoriedade do estudo da obra, transformando-o em atividade opcional, o que não impediu que continuasse sendo estudado sistematicamente na entidade e recomendado aos grupos espíritas. O objetivo do presidente pareceu estar ligado a conciliação com os sócios que não concordavam com a adoção da obra, o que só provocava discussões e separações no interior do movimento espírita no Rio de Janeiro, principalmente de sua vanguarda na FEB.

> Durante o período em que esteve à frente da instituição, Cirne ministrou palestras, traduziu vários livros, publicou outros tantos e escreveu uma série de artigos no *Reformador*, órgão de divulgação da FEB. Sua gestão foi igualmente marcada por pelo menos mais dois elementos importantes. O primeiro deles tratava-se do projeto de implantar uma "escola de médiuns", empreendimento frustrado que o levou à perda de liderança e à derrota da presidência em 1913. Antes, porém, de se afastar, Cirne teve um papel organizacional de relevo – segundo elemento fundamental. Durante a sua presidência foi iniciada a construção da sede própria da FEB, inaugurada em 1911. O feito foi visto à época como sinônimo do fortalecimento do espiritismo em solo brasileiro, mas não deixou de ser também um sinônimo da arrancada da FEB em relação às demais instituições espíritas.[584]

583Leopoldo Cirne, Dr. João Batista Maia de Lacerda, José Antônio Pereira Guimarães, Tenente Dr. Francisco Antonio de Carvalho, Pedro Richard, João Lourenço de Souza, Domingos Filgueiras, Frederico Junior, Maia de Lacerda, José Inácio Pimentel, Henrique Inácio Faria, Inácio Bittencourt, Pedro Richard, Francisco Pereira Lima, Domingos de Barros Lima Filgueiras, José Ignácio Pimentel, Francisco Marques e Ignácio Dias Pereira Nunes

584ARRIBAS, Célia da Graça. Espíritas de todo o Brasil, uni-vos! Meandros da unificação espírita na primeira metade do século XX. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 150-172, 2017, p. 153.

Além disso, a FEB passou a divulgar o Estatuto como um "modelo" a ser seguido pelos grupos, já formados, ou não. Essa tentativa de normatizar a organização das casas gerou dois problemas: os grupos que copiaram o estatuto febiano se colocavam como elementos de unificação do movimento, o que poderia gerar múltiplas organizações com o mesmo objetivo. Sobre isso, Leopoldo Cirne escreveu: "se as sociedades do interior se propõem a desempenhar o mesmo papel da Federação, se todos pretendem constituir-se o núcleo das convergências das atividades espíritas do nosso país, o que, em lugar da união, se consegue é a anarquia e a dispersão."[585] Por outro lado, diversas casas espalhadas pelo Brasil passaram a enviar para o Reformador notícias sobre a constituição de suas diretorias, organização e estatuto adotado; e várias dessas casas foram repreendidas nas páginas do periódico por conta da adoção de estatutos que divergiam daqueles adotados, e recomendados, pela Federação.

Mais tarde, em outubro de 1904, durante o período de comemoração do aniversário de Allan Kardec, a FEB aproveitou a ocasião para promover um encontro que tratasse da unificação do movimento. O debate contou com a participação de expressivo número de entidades de várias regiões do Brasil e culminou com a aprovação do documento Bases da Unificação Espírita, que, entre outras ações, recomendava o estudo de *Os Quatro Evangelhos*, além de incentivar a formação de organizações federativas em cada um dos estados, ligados e orientados pela Federação Espírita Brasileira.

Em 1904 só havia três organizações nesses moldes: a Federação Espírita Amazonense, a Sociedade Espírita do Rio Grande do Sul e a Federação Espírita do Paraná. Mas, a partir desse ano diversas federações foram criadas. Na Capital da República, a Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro surgiu em 1907 por meio de membros do Grupo Espírita Santo Agostinho. Localizada em Niterói, tinha por objetivo promover a congregação e a união dos espíritas do estado do Rio de Janeiro.

Outra questão importante que levou a várias disputas e separações no interior da Federação Espírita Brasileira foi o projeto da Escola de Médiuns. Conduzido por Leopoldo Cirne, gozava da antipatia de vários dirigentes, entre eles, Pedro Richard, um dos dirigentes da Assistência aos Necessitados, que considerava o projeto "uma ideia pedante e academicista."[586]

585BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 22, de 15/11/1902, p.

586QUINTELA, Mauro. A FEB e a Liga Espírita do Brasil. Disponível em http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/Q_autores/QUINTELLA_Mauro_tit_FEB_e_a_Liga_espirita_do_Brasil-A.pdf . Visto em 14/12/2019.

Essa discussão envolvia concepções, conceitos e modelos diferentes em relação a mediunidade. No primeiro e mais antigo deles, a mediunidade seria "basicamente uma faculdade natural presente no ser humano, sendo que para a sua manifestação bastaria um 'treinamento' adequado e uma boa preparação doutrinária."[587] Para Bezerra de Menezes, no entanto, "a mediunidade seria uma graça, que faria do homem sócio de Jesus na propagação das verdades eternas."[588] Com isso, pode-se comparar o médium a um sacerdote, detentor de uma missão. "Nesse caso, a 'mediunidade' aparece menos como uma 'faculdade', fruto de um treinamento ou desenvolvimento, e mais como um 'dom', uma 'eleição divina'."[589]

Essas visões diferenciadas sobre o movimento espírita e o direcionamento dado pela Federação Espírita Brasileira culminou com o posicionamento de vários membros da entidade, inclusive a totalidade dos médiuns da Assistência aos Necessitados, na Assembleia realizada em 28 de fevereiro de 1914, contra a permanência de Leopoldo Cirne à frente da presidência, levando à sua substituição por Aristides Spínola.

Nos anos seguintes a direção da FEB foi seguidamente ocupada pelos mesmos dirigentes: Aristides Spínola, em 1914, de 1916 à 1917, e de 1922 à 1924; Manuel Quintão, em 1915, e de 1918 à 1919; além de Guillon Ribeiro, de 1920 à 1921. Com a modificação nos quadros dirigentes da entidade, em 1917:

> Spínola restabeleceu a obrigatoriedade do estudo de Roustaing e, em 1924, durante o terceiro, criou o (primeiro) Conselho Federativo da FEB, órgão destinado a congregar as federações espíritas estaduais. Em 1925, sob o comando de Luíz Barreto, é aprovado o regulamento de adesão das federativas à Federação. Esse regulamento recomendava O Evangelho segundo o Espiritismo de Allan Kardec ou Os Quatro Evangelhos de J.B Roustaing para o estudo da parte moral do Espiritismo.[590]

Do ponto de vista da assistência notabilizou-se na primeira década do século XX o serviço de curas mediúnicas e o trabalho de assistência aos necessitados desenvolvidos na Federação. No entanto, diversas iniciativas deixaram de ser realizadas por conta da incapacidade financeira da entidade. Entre elas, três se destacam. O projeto de construção de um abrigo para a população de rua, a intenção de fundar um hospital para tratamento de obsediados e a escola de primeiras letras.

Os dois primeiros nem chegaram a funcionar. Durante vários anos a Federação constituiu um fundo, primeiro para o abrigo, depois para a construção do hospital. Além de não

587GIUMBELLI, 1997, op. cit., p. 183.
588BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 24, de 15/12/1895.
589GIUMBELLI, 1997, op. cit., p. 183.
590QUINTELLA, op.cit., p. 2.

conseguir formar um capital que desse conta da construção e funcionamento dos empreendimentos, a partir de 1908, os capitais guardados foram direcionados para a construção da sede própria, que se consumou em 1911 com a inauguração da sede histórica na Av. Senhor dos Passos, no centro do Rio de Janeiro.

Quanto as aulas de primeiras letras, formaram-se turmas desde 1903, que alternaram a falta de espaço da sede da entidade, a insuficiência de pessoas que dessem conta de lecionar letras, matemática, geometria e outras disciplinas aos interessados, que nunca ultrapassaram cem estudantes. A iniciativa foi suspensa em 1909, mas a intenção da FEB se consumaria anos mais tarde, não na entidade, mas através de várias iniciativas educacionais implantadas no estado sob o patrocínio da Federação.

Quanto aos grupos espíritas, o início do século XX assistiu a inauguração de diversas casas tanto na capital quanto em cidades do interior, da região serrana, ao norte e noroeste fluminense. A região da baixada fluminense só assistiria ao aparecimento mais sistemático de casas espíritas a partir da década de 1920 e isso pelas próprias características dessa região, acessível quase que exclusivamente por trem, pouco habitada e com uma população bastante envolvida na produção agrícola, portanto, muito esparsa e rural.

Além disso, foi ainda na primeira década do século XX que o espiritismo no Rio de Janeiro começou a experimentar algumas fragmentações, advindas não do seu interior, como o foi no final do século XIX, com o grupo dos científicos, mas de grupos que se formaram a partir de alguns de seus seguidores não satisfeitos com a aplicação, a organização e a estrutura doutrinária do espiritismo kardequiano.

A mais antiga, foi a Sociedade Teosófica, doutrina criada por Helena Petrovna Blavatsky, uma escritora russa que migrou para os Estados Unidos em 1872. A teosofia compreende um conjunto de doutrinas filosóficas, místicas e especulativas que, em seu início, guardou relações bastante próximas com o espiritismo. Discutida em diversos círculos intelectuais no Rio de Janeiro, só veio a firmar-se na capital a partir da década de 1920, sequestrando das lides espíritas vários seguidores.

No mesmo período, em 1912 foi fundada no Rio de Janeiro aquela que seria considerada durante algumas décadas a casa mater do Racionalismo Cristão no Brasil, o Centro Espírita Redemptor. Seu criador, um rico comerciante português radicado no Brasil desde 1874, chamado Luiz José de Moraes Mattos Chaves Lavrador, ou simplesmente, Luiz de Mattos, vagou entre várias casas espíritas em Santos, São Paulo, após se recuperar de um problema cardíaco. Descontente com a religiosidade e o misticismo que encontrou nas casas espíritas por ele visitadas, fundou, em 26 de janeiro de 1910, ao lado de Luiz Alves Thomaz, outro

comerciante português, a primeira casa racionalista no Brasil, o Centro Espírita Amor e Caridade.

O desagrado de Luiz de Mattos ao funcionamento das Casas Espíritas de formação kardecista extrapolava a constituição das sessões e enveredava pela crítica ao ganho financeiro, "o espiritismo foi desviado do seu verdadeiro fim, do seu único objetivo que é o progresso moral dos seres, para transformar-se em instrumento da vida material, servindo as ambições dos perversos."[591] Além disso, criticava a falta de uniformidade dos trabalhos, "cada qual exercia o espiritismo de acordo com os seus caprichos sem conhecer princípios nem regras, sem um método a pôr em prática, sem uma disciplina a seguir."[592]

Se na sede da Federação Espírita Brasileira a população mais simples era recebida e amparada com vigoroso entusiasmo pelos médiuns que se revezavam no atendimento, o mesmo não se dava com os espíritos. Linguajar chulo, comunicações "pouco edificantes", uso de expressões populares ou revolta pela condição de explorados, era sinal de obsessão, ou loucura, no linguajar espírita. O que se procurava era a comunicação superior, voltada para as grandes transformações da humanidade, como as de Hannemann e João Evangelista, presentes na codificação kardequiana.

Foi nesse cenário de interdição de fala que surgiu a Umbanda Branca. Impedido de manifestar-se nas reuniões realizadas na Federação Espírita do Rio de Janeiro, em Niterói, no ano de 1908, Zélio Fernandino de Moraes, incorporando um espírito que se apresentava como Caboclo das Sete Encruzilhadas, acusou as casas espíritas de repelirem a manifestação de espíritos de negros e índios "por causa de suas origens sociais e de cor".

Nos anos seguintes, os adeptos da umbanda enfrentaram todo tipo de dificuldades para desenvolver sua religiosidade. Da perseguição policial, acusações de charlatanismo, abandono e repúdio pelos seguidores do espiritismo, a umbanda se fortaleceu, se estruturou e se difundiu entre a população, tornando-se, também, lugar de cura, mas, sobretudo, lugar de fala para espíritos e encarnados que encontravam nesse ambiente receptividade e compreensão de suas dores e desejos.

Desta forma, nos anos a partir da segunda década do século XX, o espiritismo no Rio de Janeiro não teve somente a oposição da Igreja, católica ou evangélica, da Medicina ou do aparato jurídico e policial. A partir de então, passou a conviver, e disputar espaço, com doutrinas religiosas muito próximas de seus fundamentos, com forte atuação em ações de cura e caridade e que se constituíram em significativo fator de fragmentação.

591CENTRO ESPÍRITA REDENTOR. Rio de Janeiro: Centro Espírita Redemptor, 1918, p.8.
592Ibidem.

Capítulo IV – Os espiritismos que curam e atendem na segunda década do século XX.

4.1 Religiões, Associações, Estado e Filantropia – Assistência e Sociedade no Rio de Janeiro da Primeira República.

Entre a ruptura com o sistema monárquico, em 1889, e o final da Primeira República, no começo da década de 1930, o quadro populacional do Rio de Janeiro passou por mudanças substanciais. A população do Distrito Federal da República, que em 1890 era de 522.651 habitantes, em 1920 saltou para 1.157.873 e, em 1940, passou a ser de 1.764.141 pessoas.[593] Do ponto de vista da ocupação territorial, se em 1890 havia 447,83 habitantes por km², em 1940 esse número passou para 1.511,69 habitantes por km². Não dispondo de dados sobre o quadro populacional em 1930, podemos estimar, visto que o crescimento anual médio da população entre 1920 e 1940 foi de 30.313,40 habitantes por ano, que, em 1930, a população da cidade do Rio de Janeiro era de, aproximadamente, 1.460.000 habitantes, com uma taxa de ocupação estimada de 1.251,93 habitantes por km².

Isso significa que, em um intervalo de quarenta anos, a população da cidade do Rio de Janeiro praticamente triplicou, com poucas ações sobre a cidade que propiciassem a esta população, melhorias nas condições de habitação, trabalho, assistência à saúde, educação e segurança, condizentes com o aumento populacional. Houve, é certo, intervenções importantes com relação aos transportes, sobretudo com a gigantesca ampliação da malha ferroviária, a cidade assistiu a um pungente aumento do setor industrial, mas, se de um lado, com a melhoria no transporte houve maior ocupação dos subúrbios, por outro, a oferta de emprego não foi suficiente para abrigar uma população que crescia astronomicamente e que não contava com a assistência do Estado em diversos aspectos de suas vidas, até porque, o Estado, dentro de uma perspectiva liberal, não se via na obrigação de fornecer assistência à população.[594]

Além da ausência do Estado em questões de assistência, educação e moradia, as décadas de 1910 e 1920 sofreram os efeitos diretos da Primeira Guerra Mundial e da crise de 1929, o que tornou ainda mais difícil as condições gerais para a população. "A década de 20 se caracterizou pelo declínio das grandes plantações nos subúrbios do Rio de Janeiro, pela tendência à estagnação da produção secundária, e por uma política anti-industrial por parte do Governo."[595]

593Por razões políticas, não foram efetuados os recenseamentos gerais de 1910 e 1930. Além disso, como já citamos na primeira parte do segundo capítulo desse trabalho, o recenseamento de 1900 foi cancelado devido a diversos erros de ordem técnica. Para um quadro comparativo do crescimento populacional da cidade do Rio de Janeiro entre 1872 e 1940 ver: Recenseamento Geral do Brasil - Série Regional – Parte XVI – Distrito Federal. Disponível em http://memoria.org.br/pub/meb000000361/censo1940vol16df/censo1940vol16df.pdf Visto em 29/08/2019.

594Um panorama bastante detalhado da história econômica do Rio de Janeiro pode ser encontrado em LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. História do Rio de Janeiro (do capital comercial ao capital industrial e financeiro). Rio de Janeiro: IBMEC, 1978 (2 volumes).

595LOBO, op. cit., vol.2, p. 532.

Nesse contexto, discussões importantes a respeito da assistência pública e privada na cidade vinham se desenvolvendo desde a primeira década do século XX, e o Congresso Nacional de Assistência Pública e Privada (CNAPP), promovido pela prefeitura do Distrito Federal, em 1908, reflete essa preocupação. Constituído em seus debates e propostas por um misto bastante abrangente de personagens, médicos, religiosos, filantropos, políticos, refletia as múltiplas ambiguidades nas quais se assentava. "A pobreza, por exemplo, era tanto um fenômeno social quanto natural, e a ampliação do Estado nas ações de assistência enquanto responsável pela sua organização e fiscalização, conforme requeriam, possuía limites impostos pelo ideário liberal ao qual estavam filiados."[596]

A sociedade que se constituía, tão preocupada com os ideais renovadores e civilizatórios, conseguiu reformar pontos específicos da cidade, derrubar edificações insalubres, construir prédios novos, vias novas, promoveu campanhas de saúde e extermínio de insetos transmissores de doenças, mas, não conseguiu exterminar a pobreza, que insistia em habitar e se mostrar na cidade reformada.

A questão social, fruto de múltiplos fatores, com raízes fincadas nas disputas entre capital e trabalho, confronto esse que vinha se acirrando na cidade, por conta da organização operária, de um lado, e da primazia econômica à produção agrícola, sobretudo, o café, recebeu por parte dos reformadores sociais uma nova roupagem, científica, modernizadora, reformadora, capaz, em tese, de resolver o problema social do Brasil.

> Por outro lado, a reforma era pensada e executada por membros da elite nacional que operacionalizaram para tanto diversos campos sociais nos quais estavam inseridos. Homens da medicina, do direito, da educação, atuantes em órgãos públicos da saúde, da higiene e assistência pública, da instrução pública e da justiça, fundadores e executores da filantropia, da ajuda mútua e da beneficência ou mesmo promotores de ações assistenciais caritativas em instituições como a Santa Casa de Misericórdia.[597]

Além disso, como o Rio de Janeiro era, tanto cidade como Distrito Federal, havia conflitos e sobreposições entre as esferas municipal e federal, de modo que, "a assistência no Distrito Federal, era prestada de maneira simultânea (…) entre a esfera federal, através da Polícia e da Saúde Pública e a esfera municipal, através da Diretoria Geral de Higiene e Assistência Pública."[598]

Se havia sobreposições entre esferas públicas, prevalecia uma relação estreita entre a esfera pública e a assistência privada, financiada em grande parte pela primeira e realizada

596MAÇANTI, Mary Paixão. O Congresso Nacional de Assistência Pública e Privada no Rio de Janeiro (1908): A reforma da assistência em debate. (Dissertação de Mestrado). COC – Fiocruz. Rio de Janeiro: s.n., 2018 (161p), p.4.
597Ibidem, p. 7.
598Ibidem, p. 16.

pela segunda. Deste modo, enquanto o público assistido pelo Estado era, em sua maioria, constituído por trabalhadores dos mesmos órgãos (polícia, exército, marinha), cabia à assistência privada o atendimento à população pobre.

E era justamente esse tipo de assistência que auxiliava a população mais pobre, em seus diversos extratos, a sobreviver a uma grande variedade de infortúnios. O trabalho, mesmo os de operários mais qualificados, era exercido por várias horas, algumas vezes, dezoito horas em um dia, em troca de remuneração insuficiente. O trabalho feminino, ao lado do trabalho infantil, desempenhado em lavanderias, fábricas de tecidos e de roupas, ou em residências, também submetia esses trabalhadores a longas jornadas, além de propiciarem menor remuneração. As fábricas, muitas vezes insalubres, submetiam seus operários a um ambiente claustrofóbico e pouco ventilado, tornando-se, como apontou o Dr. Antonino Ferrari, muito mais "uma prisão do que uma oficina de vida e trabalho."[599]

Para diminuir as mazelas do quadro capitalista que se instalava na cidade, com todas as suas contradições e crises, a população pobre, visto a ausência do Estado, dispunha de estratégias agrupadas em duas modalidades de escolha, raramente "excludentes: o apelo por proteção de alguém que dispõe de bens disponíveis a serem doados, e o recurso à ajuda mútua, na qual o próprio grupo se apoia, estabelecendo redes de colaboração entre seus membros."[600]

Enquanto no primeiro caso, fosse a assistência obtida através das religiões, do filantropo ou de entidades filantrópicas, ou mesmo do Estado, o que se desenvolve são relações sociais marcadas por um viés paternalista, com um trajeto verticalizado, "no qual o doador estabelece com o receptor uma hierarquia cujo tom, à revelia das intenções ou motivações, será o poder de quem doa sobre quem recebe."[601] Já no segundo caso, fruto de relações mais igualitárias, nas quais todos contribuem e os indivíduos pertencem a um mesmo segmento social, há uma tendência a se desenvolver relações mais horizontalizadas, com menos hierarquias.

Nesse sentido, as relações mutuais que se estabeleceram no Rio de Janeiro da Primeira República compuseram uma das alternativas aos mais pobres a fim de superarem diversas carências, o que não significa que esse recurso os isentasse da procura pela ajuda filantrópica ou caridosa das religiões. Além disso, os signatários da ação mutualista não pertenciam a qualquer segmento de pobreza, uma vez que os mutuais buscaram "seus sócios

599NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. Fundação Ataulpho de Paiva: (Liga Brasileira contra a Tuberculose) – um século de luta. Rio de Janeiro: Quadratim, 2002, p. 47.
600VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Estratégias populares de sobrevivência: o mutualismo no Rio de Janeiro republicano. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 29, nº 58, p. 291-315 – 2009, p. 293.
601Ibidem.

preferencialmente entre os trabalhadores humildes, que não fossem totalmente destituídos ou marginalizados, mas que delas necessitassem, por não disporem nem da proteção do Estado nem de riquezas acumuladas."[602]

> Raramente as mutuais se construíram em bases igualitárias. Muito embora definissem sua identidade a partir da isonomia e da ajuda mútua, eram estruturas hierarquizadas e excludentes. Para integrar uma mutual era preciso, em primeiro lugar, possuir renda regular, que possibilitasse o pagamento das mensalidades, embora elas fossem baixas. Desse critério já estavam excluídos os desempregados, os miseráveis e os trabalhadores sazonais, entre outros. Mas não era essa a única fronteira que afastava do movimento boa parcela da sociedade civil. Havia outros critérios excludentes como os etários, raciais, de gênero, de *status* ou de região. Tal fenômeno não foi exclusivamente brasileiro, mas se repetiu em diversos locais do mundo, com ênfase em um ou outro critério, dependendo do país.[603]

Tais sociedades, ao se apresentarem como fornecedoras de socorro, de alguma forma, confundiam as diferenças sociais entre seus membros. Em decorrência, enfatizavam outras diferenças, sobretudo, gênero, cor, renda ou profissão, e nacionalidade. Dessa forma, a maioria das mutuais, associações, sociedades de socorros mútuos, tinham sua composição societária formada por homens, apesar da participação relativa das mulheres no setor.

> No município de São Paulo, segundo os dados do censo populacional de 1920, as mulheres representavam 29% do total de trabalhadores empregados em todos os ramos da indústria, mas no setor têxtil essa participação saltava para 58%. Já no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, a participação de mulheres entre os trabalhadores da indústria era ligeiramente inferior à de São Paulo, 27%, mas no setor têxtil era de (...) 39%.[604]

Além disso, como a cidade do Rio de Janeiro transformou-se em polo atrativo de estrangeiros, sendo o mutualismo já uma prática comum na Europa, esses espaços acabavam por tornar-se não só locais de socorro, mas também espaços de sociabilidade e conservação de suas identidades nacionais. Uma amostra dessa composição pode ser vista no levantamento realizado por Ataulpho de Paiva, mesmo que somente para o ano de 1912.

Tabela 14: Composição dos Sócios das Associações Mutualistas do Rio de Janeiro em 1912.

NACIONALIDADE	HOMENS	MULHERES	TOTAL
Brasileira	98.752	20.888	119.640

602Ibidem, p. 294.
603VISCARDI, op. cit., p. 299.
604BATALHA, Cláudio H.M. O movimento operário na Primeira República. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 10.

Estrangeira	98.108	4.334	102.442
Ignorada	55.213	5.642	60.855
TOTAL	252.073	30.864	282.937

Fonte: Dados obtidos em Prefeitura do Distrito Federal, 1922, p.745. Citado por VISCARDI, op. cit., p. 300.

Se levarmos em consideração que em 1910 a população da cidade era de, aproximadamente, 940.000[605] habitantes, então, cerca de 30% da população pertencia a algum tipo de sociedade. Ainda que estejamos trabalhando com dados estimados, e mesmo que reduzíssemos um pouco essas estimativas, os dados revelam a importância dessas associações como espaços de socorro e amparo, fenômeno incrementado pelo forte movimento sindical que se desenvolveu no Rio de Janeiro no início do século XX, com significativa presença estrangeira, mas que estava presente, também, em outros lugares.

> Se compararmos os dados do Rio de Janeiro com os de outras capitais, os números parecerão bastante razoáveis. Para Buenos Aires, estima-se que em 1914 metade dos trabalhadores encontrava-se filiada a algum tipo de sociedade de socorro mútuo. Para o caso inglês, estima-se que 60% dos homens adultos eram associados a uma mutual que incorporava trabalhadores e setores médios. Os dados para os Estados Unidos, levantados mais recentemente por David Beito, apontam que em 1920, para cada três homens adultos, um pertencia a mutuais, compostas sobretudo por negros e imigrantes. No Canadá, 30% dos homens trabalhadores eram mutualizados. Na cidade do México, em 1873, havia mais de cem mutuais, e cerca de um quinto de sua população participava das associações.[606]

Outrossim, a importância das mutuais fica demonstrada a partir dos cálculos realizados por Viscardi por conta dos dados levantados por Ataulpho de Paiva, nos quais se verifica que representavam cerca de 50% de todas as associações.

Tabela 15: O associativismo no Rio de Janeiro por modalidade (1912-1920).

	1912		1913-1920	
MODALIDADE	NÚMERO	PERCENTUAL	NÚMERO	PERCENTUAL

605Consideramos a diferença entre a população de 1920 e 1890 e estimamos seu aumento ano a ano.
606VISCARDI, op. cit., p. 303.

Mutuais	220	52,25	216	67,71
Religiosas	131	31,11	63	19,76
Maçônicas	28	6,65	1	0,31
Filantrópicas	23	5,47	24	7,52
Patronais e Sindicais	13	3,09	9	2,82
Saúde ou Hospitalares	2	0,48	2	0,63
Artísticas e Científicas	4	0,95	4	1,25
Total	421	100	319	100

Fonte: VISCARDI, op. cit., p. 307.

O quadro demonstra que entre 1913 e 1920 houve vigorosa redução nas associações na cidade do Rio de Janeiro, relacionadas com as religiões, redução de quase 50%, e as maçônicas, que praticamente desapareceram. Visto que as ações religiosas de assistência tinham, de forma geral, a caridade como prática constitutiva, o que teria ocorrido para que houvesse redução tão drástica?

A compreensão sobre o problema envolve, sobretudo, as condições econômicas pelas quais passou a cidade, e o país, no período entre 1914 e 1918, envolvendo a Primeira Guerra Mundial. As associações dependiam em grande parte das contribuições dos associados para sobreviverem e manterem a assistência aos sócios. Ocorre que no período entre 1914 e 1918 o comportamento do emprego esteve diretamente relacionado ao desenrolar do conflito mundial. Pouco antes, e nos primeiros anos da guerra, ocorreram diversas mobilizações no Rio de Janeiro por conta da carestia. Com as nações europeias em conflito houve diminuição das exportações de bens agrícolas o que se refletiu na diminuição do consumo interno, destino da produção industrial nacional. Com isso, houve aumento do desemprego e do custo de vida. No entanto, houve uma:

> (…) recuperação da produção industrial a partir de 1916. À medida que produtos importados deixavam de chegar aos portos brasileiros, as indústrias nacionais voltaram a empregar para atender ao crescimento da demanda. Ao mesmo tempo os trabalhadores enfrentavam uma escalada do custo de vida, ao passo que os salários permaneciam nos patamares anteriores à guerra.[607]

607BATALHA, op. cit., p. 49.

Com o fim do conflito, em 1918, e o aumento das importações, a dinâmica da produção se inverteu, diminuindo a produção nacional e, consequentemente, reduzindo a oferta de emprego. Após 1920, ocorreu expressiva diminuição do movimento sindical, graças a diversos fatores, entre eles, a diminuição na oferta de empregos; a violenta repressão sofrida pelas organizações trabalhadoras, com a deportação de lideranças, fechamento de sindicatos, empastelamento de jornais[608]; a demissão em massa ante ao movimento grevista, como ocorreu na greve ferroviária da Leopoldina Railway, em 1920, com "a prisão de 2000 grevistas e a invasão de várias sociedades operárias"[609], reflexo da postura patronal de não negociação; o estado de sítio implantado em 1922, por conta do levante tenentista, prorrogado diversas vezes até 1926; a influência no movimento sindical de um sindicalismo industrial de massa, menos ideológico e mais pragmático do que o sindicalismo de ofício dos trabalhadores qualificados que marcara o movimento operário até 1917; a maior influência da "corrente católica, através de organizações ligadas à Igreja que buscavam subtrair o operariado da influência anarquista e socialista"[610]. Já "a partir de 1926 e, em particular, de 1927, dá-se uma retomada da mobilização e da organização do movimento operário e sindical. No Rio de Janeiro, irrompem mais greves em 1927 do que em todos os demais anos da década."[611]

Nos jornais da Capital Federal, a menção às ações governamentais que visavam compensar a perda de receita com o aumento dos impostos era constante. Protestando contra os mecanismos que aumentavam a cobrança de impostos em vários segmentos, ações que, ou prejudicariam os mais necessitados ou afetariam o capital industrial, demonstravam como o posicionamento liberal de governar afetava indiscriminadamente todas as facetas da sociedade.

> (…) os nossos governantes e legisladores conseguiram realizar o prodígio de errar em ambos os sentidos. Aumentaram os impostos que recaíam sobre os gêneros de primeira necessidade e multiplicaram as taxas que feriam o capital e as indústrias. E o infeliz operário, que se viu confrontado por novas dificuldades na manutenção própria e da família, ficou, ao mesmo tempo, sob a terrível ameaça de ser despedido

608Para uma apreciação das greves e da repressão policial entre o final do Império e os primeiros anos da República, ver: MATTOS, Marcelo Badaró, et al. Trabalhadores em greve, polícia em guarda: greves e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto/FAPERJ, 2004. Em particular, o capítulo "Greves e Polícia Política nas Décadas de 1920 e 1930", trata especificamente do movimento operário e da formação de uma polícia mais especializada na repressão aos movimentos populares no período.

609BATALHA, op. cit., p. 55.

610BATALHA, op. cit., p. 27. Segundo o autor, houve considerável aumento de atividades dessas organizações em resposta ao aumento das greves entre 1917e 1919. Dotadas de jornais próprios para defender as posições do catolicismo, do entendimento entre patrões e empregados e contrários as greves, minimizavam os males da industrialização e promoviam virulento antissocialismo.

611BATALHA, op. cit., p. 61.

> do trabalho pelo patrão, a quem a extorsão fiscal obrigaria a fechar as portas da usina.[612]

É de fácil constatação que a piora econômica leva a piora nas condições sociais, e isso numa época que, com exceção das associações profissionais, o trabalhador não possuía nenhum amparo em caso de desemprego. Paralelo a essa realidade, os sindicatos iniciaram diversas iniciativas visando melhorias nas condições de trabalho e salários, iniciativas fortemente reprimidas pelos poderes estatais. Todo esse quadro gerou aumento considerável na criminalidade, incluindo assassinatos e suicídios, frequentemente noticiada nos jornais.

Se essa perspectiva vale para as associações profissionais, também serve para compreender a redução nas associações religiosas, dependentes de doações vindas, na quase totalidade, de seus seguidores. Com isso, somente as associações que contavam com subvenção estatal, como a rede da Santa Casa da Misericórdia, ou que já tivessem estabelecido vigorosa rede de colaboração, dentro e fora da cidade, como a Federação Espírita Brasileira, conseguiram sustentar-se num período de aumento de demanda e redução de recursos.

Na contramão desse quadro, tanto o município quanto a esfera federal pouco fizeram para fornecer à população tanto o atendimento médico quanto a assistência em diversas esferas, envolvendo assistência à infância, a velhice, aos órfãos e desempregados, sem contar a flagrante e crescente deficiência de moradias.

O serviço de pronto atendimento, implantado na cidade em 1907 por iniciativa do prefeito Marechal Francisco Marcelino de Souza Aguiar, ampliou-se e gradativamente conquistou a simpatia e procura por parte da população, embora não fosse suficiente para a demanda existente. Localizado inicialmente em um prédio de dois andares na Rua Camerino, em 1910 mudou-se para a Praça da República. Entre os anos de 1910 e 1920 houve um grande aumento no número de atendimentos, o que teria originado a reforma do hospital[613], iniciada em 1920 e concluída em 1925.

O serviço era realizado através de ambulâncias importadas da França[614] que ocorriam acidentados e pessoas com necessidade de atendimento em suas residências. Em 1913, contando com 22 médicos e 21 acadêmicos auxiliares, além de 16

612BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 6525, de 5/1/1917, p. 1.

613A partir de 1955 o Hospital de Pronto Socorro passou a se chamar Hospital Souza Aguiar.

614Por conta da resistência da população em aceitar o atendimento prestado pelas ambulâncias, os dirigentes da instituição contrataram atores e guarda jardins para simularem males súbitos e acidentes nas vias públicas, a fim de que fossem socorridos e atendidos pelas ambulâncias. Com o tempo o serviço passou a ser bem visto pela população que apelidou as ambulâncias de "mães carinhosas". Ver: COSTEIRA, Elza Maria Alves. Hospitais de emergência da cidade do Rio de Janeiro: uma nova abordagem para a eficiência do ambiente construído. Dissertação – Arquitetura e Urbanismo. UFRJ, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2003, 216p, p. 73.

ambulâncias, o serviço prestou 7.299 atendimentos nas vias públicas, 7.150 em domicílios, 1.977 em delegacias policiais e 3.858 em locais diversos. Além disso, realizou 14.778 curativos no posto, 10.556 nos locais de atendimento, e removeu 3.457 doentes, sendo 2.610 para a Santa Casa da Misericórdia e 433 para domicílios.[615]

Em 1920 foi implantado o Serviço Auxiliar de Pronto Socorro do Méier, contando com "Pronto Socorro Médico Cirúrgico, o Dispensário Municipal e a Clínica Dentária Escolar, suburbana"[616], além do bonde ambulância, que se destinava a "atender aos chamados domiciliares, aos das delegacias policiais e a quaisquer outros nas ruas servidas pela Light, onde se tornasse difícil o tráfego de ambulâncias."[617]

As ações de pronto socorro/dispensários integradas ao sistema filantrópico/liberal foram potencializadas pela Reforma Luis Barbosa (1921), então Diretor de Higiene e Assistência Pública da cidade. Englobando pressupostos emanados da Fundação Rockfeller, que pregava o combate à doença como requisito para o desenvolvimento econômico, a associação do tratamento preventivo com o curativo e a centralização dos serviços, Luis Barbosa reorganizou a assistência na capital inserindo-a em três níveis de atendimento :"as "casas de saúde" - para os abastados; os "serviços de urgência" - gratuitos para os indigentes; e o "atendimento geral" - para funcionários do Estado."[618] Tais mudanças promoveram maior participação do Estado no atendimento médico, mas não romperam com o modelo filantrópico liberal.

> A lei Eloy Chaves (1923), representa um terceiro momento que antecede ao esforço de Pedro Ernesto. Com ela, foram criados os Fundos Previdenciários para trabalhadores do Estado e as Caixas de Aposentadoria e Pensão (CAPs) em algumas empresas. (…) Ela corresponde a uma mudança de postura do Estado, abandonando atitudes liberais frente à problemática trabalhista e social.[619]

Essas mudanças precisam ser pensadas no seio de dois fatores que, entre 1917 e 1918, obrigaram tanto as elites sociais e econômicas, quanto os operadores da máquina pública,

---

615BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 5450, de 01/01/1914, p. 6.
616COSTEIRA, op. cit., p.94.
617SUSEME– SUPERINTENDÊNCIA DE SERVIÇOS MÉDICOS — Assistência Pública – 80 anos de história, Secretaria da Saúde do Estado da Guanabara. Guanabara, 1972, citado por COSTEIRA, op. cit., p. 94. Em 1952, o dispensário se transformaria, após diversas obras, no Hospital Municipal Salgado Filho.
618NETO, André de Faria Pereira. O modelo de assistência médica de Pedro Ernesto (1932): algumas considerações, p. 125. Disponível em http://www6.ensp.fiocruz.br/repositorio/sites/default/files/arquivos/ModeloAssistencia.pdf . Visto em 14/02/2020.
619NETO, op. cit., p. 126.

incluindo médicos, políticos e filantropos, a repensarem a participação da iniciativa estatal nas ações de assistência:

> A eclosão das greves operárias no Rio de Janeiro e em São Paulo, que levaram à Câmara dos Deputados a discussão sobre o trabalho feminino e infantil, os acidentes de trabalho e a proteção social, e a pandemia de gripe espanhola, no verão de 1918-1919, que chamou a atenção para um problema crônico dos grandes centros urbanos: a deficiência de centros de socorro à população carente.[620]

De fato, entre os anos de 1910 e 1920 ocorreram 159 greves no Rio de Janeiro, com maior concentração de paralisações nos últimos quatro anos do decênio. Em 1918 foram 32 graves, seguidas por 24 em 1919 e 26 em 1920[621]. A grande maioria das greves era comandada pelos trabalhadores do ramo de tecelagem, seguida pelos empregados na construção civil, estivadores e gráficos. Além disso, a quantidade de greves nos anos "de 1918 a 1920, isto é, depois de 1917, é muito superior ao número de greves feitas em todos os anos de 1890 a 1917, o que demonstra um grande aumento na combatividade do operariado."[622]

A grande maioria das greves tinha como reivindicação principal o aumento salarial, o que não impedia que outros pedidos viessem agregados ou motivassem interrupções específicas no trabalho, como a redução da jornada de trabalho, movimentos contra demissões, jornada de 8 horas, atraso no pagamento, condições de trabalho e reconhecimento do sindicato. Em particular, o reconhecimento sindical como reivindicação para paralisação do trabalho demonstra como o movimento dos trabalhadores na capital da República estava politicamente organizado, refletindo as teses emanadas dos congressos operários e resistindo à repressão jurídico policial. Além disso, a defesa da representação sindical não foi bandeira defendida por uma única categoria, pelo contrário, esteve presente como item de luta em diversas organizações operárias.

Tabela 16: Anos das greves por reconhecimento sindical nas diversas categorias.

620SANGLARD, Gisele. A primeira república e a constituição de uma rede hospitalar no Distrito Federal. In: PORTO, Â., SANGLARD, G., FONSECA, M.R.F., COSTA, R.G.R., orgs. História da saúde no Rio de Janeiro: instituições e patrimônio arquitetônico (1808-1958). Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2008, p. 70.

621MATTOS, Marcelo Badaró. A Greve Geral de 1903: O Rio de Janeiro nas décadas de 1890 a 1910. Tese – PPGH – História – UFF. 2009, 181p., p. 96.

622Ibidem, p. 97.

CATEGORIAS	ANOS
Estivadores (Closed Shop)	1915; 1920 (3 greves)
Gráficos	1911; 1917; 1918
Têxteis	1917; 1919
Sapateiros	1906
Marinheiros e Remadores (Closed Shop)	1919
Ferroviários	1920
Greve Geral de Julho	1917

Fonte: MATTOS, op. cit., p. 100.

As greves e o movimento de reivindicações dos operários traziam a luz condições de trabalho e situações a que os operários eram submetidos e que demonstravam como o nível de exploração da classe trabalhadora era exorbitante. Na greve do Lloyd, de agosto de 1913, promovida por 800 operários de diversas categorias e deflagrada por conta no atraso de dois meses e meio de seus pagamentos, os trabalhadores declararam que eram "obrigados a se associar à Associação Beneficente dos Empregados do Lloyd"[623], sociedade cujo presidente era também o presidente da empresa, e que tinham descontados de seus proventos contribuições à associação que em nada lhes auxiliava. Além disso, diversos jornais da capital protestavam contra empresas que eram administradas pelo governo, como o Lloyd e a Estrada de Ferro Central do Brasil, acusando a administração governamental de fazer delas um "aparelho inútil e arruinado, em condições apenas de refletir sem surpresas para o país inteiro a latente desorganização que vai atualmente em todos os processos governamentais."[624]

A gripe espanhola, por sua vez, chegou ao Brasil de forma bastante rápida. Das primeiras notícias da doença na Europa, em agosto de 1918, aos primeiros casos notificados no Brasil não se passaram 30 dias. "A 7 e 8 de outubro ela era identificada em Niterói, em trabalhadores residentes em casas de cômodos, e na capital federal, entre 88 soldados da Vila Militar. Teria sido trazida pelo navio Demerara, proveniente (…) de Dakar"[625], que ancorara no porto do Rio de Janeiro em 23 de setembro.

623Ibidem, p. 115
624BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da manhã, ed. 5282, de 17/07/1913, p. 5.
625BRITO, Nara Azevedo de. La dansarina: a gripe espanhola e o cotidiano da cidade do Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Vol. VI(1): 11-30, mar.-jun.1997, p. 19.

Nos dias seguintes a influenza espalhou-se pela cidade, atingindo quartéis, escolas e repartições públicas. Enquanto isso, o Dr. Carlos Seidl, proferindo, em 10 de outubro, conferência na Academia Nacional de Medicina, informava que chegara à conclusão de que se tratava de gripe, que entre nós, dizia ele, apresentava-se em caráter benigno. Com uma declaração como essa, vinda do diretor da saúde e produzida junto a diversos outros médicos, no interior da entidade mais representativa da ciência médica, diversos jornais procuraram tranquilizar os moradores, afirmando "que a população do Rio de Janeiro não tem motivo para apavorar-se com a moléstia e que a força de ânimo abalada é um péssimo elemento para que se a combata."[626]

Com os primeiros casos de morte na cidade e em meio a debates envolvendo a benignidade do mal, a participação do clima tropical na diminuição da virulência, a relação das mortes com doenças conhecidas, ou os elementos necessários para seu tratamento, a epidemia ganhou cada vez mais participação nos noticiários. "Os 440 doentes internados no Hospital do Exército em 10 de outubro, no início ainda da epidemia, subiram para vinte mil, quatro dias depois."[627]

Muito embora parte considerável da imprensa, incluindo jornais oposicionistas como o Correio da Manhã, procurassem amenizar os efeitos da epidemia, alegando que sua malignidade era pequena, atingindo apenas indivíduos em estado de inanição, o pânico espalhou-se pela cidade e "a imprensa passou a exigir atendimento médico, a denunciar a precariedade da estrutura hospitalar pública, a criticar o diretor da Saúde"[628], dr. Carlos Seidl, demitido em 17 de outubro.

> Seu substituto, o médico Teófilo Torres, funcionário da DGSP, tratou de minimizar os problemas de atendimento médico, utilizando para isso as delegacias de saúde e os postos de profilaxia rural, além de transformar fábricas, repartições públicas e escolas em postos de socorro, que pôs sob a responsabilidade do dr. Carlos Chagas, diretor do Instituto Oswaldo Cruz.[629]

Chagas promoveu a contratação de sextanistas da Faculdade de Medicina, remanejou funcionários do DGSP (Departamento Geral de Saúde Pública) para atuarem nos postos de saúde, mas nenhuma dessas ações foram suficientes para encobrir a deficiência de médicos e profissionais especializados, como farmacêuticos e enfermeiros.

626BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã. Ed. 7167, de 11/10/1918, p. 3.
627BRITO, op. cit., p. 20.
628Ibidem.
629BRITO, op. cit., p. 21.

Para piorar a situação, a súbita escassez de produtos e o consequente aumento dos preços levou a uma enxurrada de reclamações que exigiam providências "do governo para baixar os preços de remédios, de alimentos básicos como ovos, frango e carne, cereais, pão e, sobretudo, limão. Reclamava-se muito dos abusos praticados por comerciantes, motoristas, farmacêuticos e até médicos."[630] Além disso, com as ações sanitárias concentradas no Centro da Cidade, a população dos bairros mais afastados, além de sofrer com a doença, sofria também com a fome.

> A carência de recursos, notadamente entre a classe pobre, que não ofereceu resistência… determinou um estado mórbido a que os já debilitados por outras moléstias sucumbiram imediatamente. Não é de espantar, pois, o espantoso número de casos fatais… organismos mais vigorosos resistiram ao primeiro embate, mas a persistência do longo abandono, a ineficiência de socorros tardios veio a agravar a situação. [631]

O agravamento da situação fez com que, progressivamente, várias repartições e empresas privadas deixassem de funcionar e, no dia, 19 de outubro de 1918, Teófilo Torres decretava que a gripe teria atingido metade da população carioca, cerca de quinhentas mil pessoas.

Os efeitos da epidemia ficaram ainda mais dramáticos quando começou a haver a exposição pública de cadáveres. A população indignada reclamava dos corpos abandonados pelas ruas, muitos em avançado estado de decomposição, e protestava contra o serviço da Santa Casa de Misericórdia, chamada de "A Casa do Inferno", que detinha o monopólio dos enterros e "quando não se recusava a realizá-los, cobrava preços exorbitantes por enterros de primeira classe lançando, às ocultas, os mortos nas valas comuns destinadas aos indigentes."[632]

> Foi uma coisa pavorosa! Nunca, em toda minha vida, vi algo que chegasse perto daquela sassânida infernal! Não tinha na cidade, rua em que pelo menos em uma casa, a família inteira fenecera. Em muitas, todos da família estavam acamados, e cabia a quem pela rua passasse alimentar e dar remédios. Geralmente eram os coveiros, lixeiros e policiais que acudiam, dando remédio e alimentando, às vezes a família inteira que tinha caído doente.
> As pessoas colocavam panos negros nas janelas e portas das casas, para que eles soubessem que ali tinha gente doente e viessem socorrer.
> O pior de tudo é que estava morrendo gente aos borbotões, e o governo dizia nas ruas e nas folhas, que a gripe era benigna. Certo dia, as folhas noticiaram mais de quinhentos óbitos, e mesmo assim a gripe era benigna, benigna, benigna. (…) As mortes eram tantas que não se dava conta do sepultamento dos corpos.
> Na minha rua, da janela, se via um oceano de cadáveres. As pessoas escoravam os pés dos defuntos nas janelas das casas, para que a assistência pública viesse recolher. Mas o serviço era lento, e aí tinha hora que o ar começava a empestear; os corpos começavam a inchar e apodrecer. Muitos começaram a jogar os cadáveres em via

630Ibidem, p. 22.
631BRITO, op. cit., p. 23.
632Ibidem, p. 25.

> pública. Quando a assistência pública vinha recolher os cadáveres, havia trocas dos podres por mais frescos, era um
> cenário mefistofélico (...) (Nelson Antonio Freire, 11.9.1990).[633]

No final de outubro o governo declarava o declínio dos casos na cidade, insistindo que as mortes que ainda ocorriam era o resultado de recaídas e não de novos casos. Não há consenso sobre o número de mortes provocada pela gripe espanhola no Rio de Janeiro, no entanto, "em 15 de novembro de 1918, os jornais divulgaram o saldo da tragédia: desde o dia 13 de outubro, a gripe produzira um total de 14.349 mortos."[634] Mas não foram apenas as mortes. Com uma população de cerca de novecentos mil habitantes, sendo pouco mais de seiscentos mil na zona urbana e duzentos mil nos subúrbios e na zona rural, a cidade do Rio de Janeiro, viu, no espaço de menos de dois meses, nada menos que seiscentos mil cariocas, cerca de 66% da população local, levadas para o leito.[635]

> Era lamentável o estado em que se encontravam, já há bastante tempo, os hospitais e repartições de saúde do Rio de Janeiro. Muitos hospitais funcionavam em situações para lá de precárias, como durante muito tempo foi o caso do São Francisco Xavier.
> Quando os hospitais estavam funcionando, faltava gente preparada e material para trabalhar. A assistência pública não servia para nada, era apenas figurativa. Caso alguém passasse mal no meio da rua ficava dependendo ou da ajuda dos transeuntes, ou passava a vergonha de ser socorrido ou pelo camburão da brigada policial, ou pelo rabecão de alguma funerária.
> A epidemia só fez explodir uma raiva acumulada durante anos contra as instituições de saúde e o desmazelo que o governo tinha para com a saúde de um modo geral. A espanhola veio, com certeza, tornar imperativo a melhoria da estrutura de saúde da cidade (…) então houve uma confusão nas ruas, pois todos queríamos uma explicação para a inércia da saúde e do governo.[636]

A gripe espanhola, não só pelo enorme número de mortos que provocou, a gigantesca quantidade de pessoas que baixaram a leito, muitas vezes, em suas próprias casas, demonstrou como os serviços médicos e de assistência no Rio de Janeiro eram extremamente precários.

> A 'espanhola' transformou a questão da assistência hospitalar em uma das bandeiras da gestão de Carlos Chagas (1919-1926) à frente do recém-criado Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP). Nesse período foram criados diversos hospitais no Rio de Janeiro, como o Hospital Pedro II (1920), o Hospital São Francisco de Assis (1922), o Hospital Gaffrée & Guinle (1924-1929) e o Abrigo-Hospital Arthur Bernardes (1924), e iniciadas as obras do Hospital do Câncer (1927-1935) e do Hospital de Clínicas Arthur Bernardes da Faculdade de Medicina (1926-1934), que mudariam a cara da assistência pública no Rio de Janeiro, sem contar a criação das colônias Juliano Moreira (1924) e Curupaity (1922-1928). Esses hospitais eram todos

633GOULART, Adriana da Costa. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, V. 12, n.1: 101-142, jan.-abr., 2005, p. 109.
634BRITO, op. cit., p. 25.
635GOULART, op. cit., p. 105.
636Ibidem p. 106. Depoimento de Nelson Antonio Freire para a autora em 11.9.1990.

> subvencionados pelo DNSP e vinculados à política de Carlos Chagas; dois deles foram construídos às expensas da filantropia da família Guinle.[637]

Mergulhados num universo de greves, protestos e avanço da pobreza, as esferas políticas precisaram se mobilizar para interferir na questão social. A partir de 1919, um novo direito do pós-guerra começa a fazer parte das discussões internacionais, e o Brasil, apesar da tendência anti-trabalhista dos representantes brasileiros, se vê envolvido e obrigado a inserir na legislação trabalhista "reformas que evitassem a eclosão de problemas mais sérios, alcançando um desenvolvimento harmonioso entre capital e trabalho."[638]

No entanto, as leis aprovadas, Lei Eloy Chaves, em 1922, voltada aos ferroviários, ou a criação dos CAPs (Caixas de Aposentadorias e Pensões), destinavam-se a um grupo específico de habitantes, os que trabalhavam, efetivamente, em alguma empresa. Àqueles que não dispunham de ocupação fixa, o crescente fluxo de migrantes vindos do nordeste na década de vinte, "que teria o duplo efeito de facilitar as restrições à imigração europeia e, principalmente, de baratear a mão de obra pela grande oferta de braços"[639], aos que sentiam fome, frio, abandonados às ruas desde muito cedo, destituídos de moradia e frequentemente taxados como criminosos, restavam lugares onde mais que a possibilidade de cura, a classificação de suas misérias, ou o pertencimento a esta ou outra categoria, encontravam abrigo e atenção, caridade e ajuda, as casas religiosas.

4.2 A Umbanda Branca[640] no Rio de Janeiro, suas curas e suas assistências.

Muitos cultos religiosos apresentam diversas vertentes em suas manifestações, sem que cada uma delas afaste-se de uma origem comum, organizadas em torno de um determinado número de características capazes de os identificar em relação a outros cultos e religiões. As religiões evangélicas, por exemplo, possuem diversas vertentes (batista, presbiteriana, anglicana, pentecostal, etc), mas, cada uma dessas vertentes apresenta características originárias que as identificam como cultos evangélicos: a relevância da fé como elemento salvador, a

637SANGLARD, 2008, p. 71.

638GOMES, Ângela de Castro. Burguesia e trabalho: Política e legislação social no Brasil (1917-1937). 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014, p. 109.

639Ibidem, p. 118.

640 O termo Umbanda Branca foi empregado pelos seguidores dessa linha para diferencia-la daqueles que usariam a umbanda nos trabalhos de magia negra, numa clara referência à pecha dada aos adeptos das religiões de matriz africana como adoradores do mal, praticantes de encantamentos e práticas visando sua ligação à Exu, entidade relacionada, segundo a Igreja, ao demônio cristão. Ver SOUZA, Leal de. O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda. SOUZA, Antonio Eliezer Leal de. O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2008.

centralidade da bíblia como livro sagrado, dois, e apenas dois, destinos para a alma após a morte (céu ou inferno), entre outros.

A Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), apesar de comungar de vários princípios e orientações pertencentes originariamente à Igreja Católica Apostólica Romana, diverge desta ao não considerar o dogma da infalibilidade papal, ter abolido o celibato clerical obrigatório e a confissão auricular. Além disso, da ICAB e de suas missões, surgiram várias denominações independentes, no Brasil e no exterior, como a Igreja Católica Livre do Brasil ou a Igreja Anglicana Tradicional do Brasil, sem vinculação com as denominações advindas da Igreja de Utrecht nos Países Baixos, ou qualquer denominação histórica das Igrejas da Inglaterra. Por outro lado, essas igrejas possuem em comum um rito e práticas que as aproximam do culto católico romano e as diferenciam em relação a outras religiões: administram os dois sacramentos do evangelho (batismo e eucaristia) e os cinco sacramentos da Igreja Romana (confirmação, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio), além de aceitarem uma terceira possibilidade como destino para as almas, o purgatório.

Com a umbanda não é diferente. Ao examinarmos as diversas formas como a umbanda se apresenta, ficam claras diferenças marcantes entre suas vertentes, algumas mais orientalizadas, outras mais africanizadas, algumas mais próximas do espiritismo kardecista, outras mais ruralizadas, enquanto algumas com marcada característica urbana. Além disso, a impossibilidade de se atribuir uma origem comum a todas as suas vertentes, se manifesta não só do ponto de vista territorial, como também em relação a uma única matriz religiosa ou cultural.

Apesar dessa diversidade, podemos pensar em algumas características comuns a todas as vertentes, traços que as distinguem de outras matrizes religiosas, embora possam guardar semelhanças: o monoteísmo, isto é, a crença num deus único, Olorum ou Oxalá; a crença em orixás, personificações de elementos da natureza e de energia, e em guias espirituais, entidades que podem incorporar em certas cerimônias e que vêm à Terra para ajudar aos necessitados. As guias são, muitas vezes, chamadas de entidades e cada orixá possui uma linha de entidades que as auxilia.

Um dos grandes problemas na análise dessa matriz religiosa foi a sedutora tentativa de unificar origens e procurar explica-la, por exemplo, como a construção de um sistema ritual branco, urbano e, de alguma forma, ligado a elementos ou grupos intelectualizados e preocupados com o "progresso da nação", embora, insistimos, não se possa excluir a existência dessas características no desenvolvimento da umbanda.

De acordo com Ortiz, por exemplo, o surgimento da umbanda estaria inserida "no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas."[641] Embranquecimento, no sentido empregado por Roger Bastide[642], isto é, para subir individualmente na estrutura social o negro precisaria recusar, reformular, se afastar de tudo o que tivesse conotação negra, ao mesmo tempo em que necessitaria aceitar os valores advindos do mundo branco. Já o empretecimento seria o movimento desenvolvido por uma camada social branca em direção a algumas crenças africanas, sem que isso significasse a valorização de suas tradições. Para o autor, seria necessário, também, distinguir empretecimento de enegrecimento. Nesse sentido, o enegrecimento se daria se essa aproximação tivesse ocorrido em direção aos elementos genuinamente negros, de valorização e absorção de sua cultura, o que foi rejeitado. Desta forma, "o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial."[643]

Ainda segundo Ortiz, esses movimentos estiveram inseridos no interior de mudanças ocorridas na sociedade brasileira, onde, em paralelo a um contexto de desagregação ocorreu "um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião."[644] A fase larvar estaria compreendida entre as últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, marcadas, sobretudo, pela abolição da escravidão, a proclamação da República e o início de uma relativa integração dos negros a uma sociedade urbana e de classes nascente, o que teria permitido a aproximação entre elementos rituais de cultos sincréticos reunidos sobre a denominação de macumba com o espiritismo kardecista. Já a fase organizacional teria ocorrido, sobretudo, a partir da década de 1930, quando, com o advento do governo Vargas, chegara ao fim uma sociedade que baseava sua produção no trabalho agrícola e consolidava-se "um

641ORTIZ, Ricardo. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed., p. 33.

642 Esta visão sincrética é bastante discutível, uma vez que se vincula à existência de algo puro e original. A própria questão da pureza, discussão política no interior das religiões, perde força quando se verifica que tanto umbanda quanto o candomblé são religiões que se desenvolveram aqui no Brasil. Ver SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993, (editado em nov. 1994). FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo: Arché Editora, 2013.

643ORTIZ, op. cit., p. 34.

644ORTIZ, op. cit., p. 32.

movimento que se esboçava desde os fins do século XIX: a urbanização, a industrialização, a sociedade de classe [tornando-se] realidades sociais."[645]

Esta é uma perspectiva, no mínimo, discutível. Primeiro, porque muito mais antes de seu desenvolvimento nas primeiras décadas do século XX na cidade do Rio de Janeiro, as "características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo."[646]

Luzia Pinta, uma angolana forra, por exemplo, organizou um calundu-angola entre os anos de 1720 e 1740, na Vila de Sabará, Minas Gerais. As cerimônias eram abertas ao público, frequentadas por negros e brancos, acompanhadas de atabaques e cantos, visavam purificar a comunidade e curar doenças. Entre seus ritos de cura estavam missas para Santo Antônio e São Gonçalo e, quando entrava em transe, recebia diferentes entidades. Esses dois aspectos, "a influência do cristianismo e a capacidade de incorporar diferentes categorias de entidades, são marcantes na umbanda tal como a entendemos hoje, sem falar da música percussiva, da dança ritual e dos objetivos das sessões."[647]

O líder religioso José Sebastião da Rosa, conhecido por Juca Rosa, na segunda metade do século XIX, utilizava em suas cerimônias rituais diversos elementos das umbandas e candomblés modernos, entre eles, o banho de ervas, o sacrifício de animais, a capacidade de se comunicar com os espíritos através de transe, o "uso da pemba[648] – utilizada para marcar os pontos riscados no chão e que simbolizam graficamente as linhas de vibrações a que pertencem os espíritos – e a presença do cambondo[649]."[650]

Por fim, é preciso considerar que cultos com características umbandísticas já existiam antes da década de 1900, ou aconteceram de forma concomitante, nas zonas rurais do Vale do Paraíba, em relação àqueles que ocorriam nas áreas urbanas da cidade do Rio de Janeiro, no mesmo período. Nesse sentido, duas lideranças religiosas oriundas da região de Valença e nascidas no início do século XX, Vovó Maria Joana, mãe de santo no Morro da Serrinha, e Dona Zeferina, que liderou dois terreiros, um na Fazenda São José da Serra e outro

---

645ORTIZ, op. cit. p. 31.

646 ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. São Paulo, Revista Estudos da Religião, mar. 2009, pp77-96, p. 87. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Vista em 25/03/2018.

647 Ibidem, p. 88.

648 Modalidade de giz grosso usado para marcar no chão os pontos que identificam as linhas a que pertence a divindade.

649 Espécie de auxiliar, ou acompanhante, que acompanhava o sacerdote.

650 CARMO, Ione Maria do. "O Caxambu tem dendê": jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra. Dissertação, PPGH – UNIRIO, 133f. Rio de Janeiro, 2012, p. 83.

em Santa Isabel do Rio Preto, trouxeram suas tradições religiosas de São José da Serra, região de Valença, o que relativiza a ideia da umbanda como culto urbano.[651] Além disso já foram identificadas pelo menos três terreiros de umbanda anteriores aos relatos de Zélio de Moraes e em regiões afastadas do centro urbano do Rio de Janeiro: "o Terreiro do Senhor Nicanor, em Costa Barros, de 1890; o Terreiro do Senhor Olímpio de Melo, em Magé, de 1904, além do Terreiro da Senhora Cândida, em Neves, São Gonçalo, em ou antes de 1907."[652]

> Estudos de historiadores sobre cultos religiosos de matriz africana, na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, sugerem a possibilidade da existência de alguns elementos identificados como característicos da umbanda no tempo presente. Mary Karasch chama a atenção para a pluralidade religiosa dos escravos de origem banto, os quais foram trazidos para a região centro-sul do país. Originários da África Centro-Ocidental, estes grupos eram etnicamente heterogêneos em sua formação sociocultural. A autora destaca a flexibilidade destes grupos em dialogar com outras religiosidades ainda no seu continente como, por exemplo, a devoção dos santos católicos concomitante às práticas religiosas nativas. Karasch relaciona este aspecto, característico das religiões centro-africanas, com a umbanda contemporânea. Para ela, esta maleabilidade marca uma das diferenças entre a umbanda e o candomblé, já que este tem em sua base de formação a tradição conservadora iorubana. Esta tradição, igualmente inventada, apega-se ao discurso de pureza e de proximidade com os ritos ditos originais, buscando afirmar uma maior africanidade.[653]

Desta forma, a vertente que aqui pretendemos abordar, a "umbanda branca", não deve ser vista como "a umbanda", mas como uma experiência particular no interior desse imenso campo religioso. Não resta dúvida que esta vertente deixaria heranças importantes e afetaria o seu desenvolvimento, e é justamente esta influência que nos interessa: o uso do espiritismo na sua construção doutrinária, a aplicação da umbanda no tratamento de doenças, as divergências com relação à doutrina espírita e a edificação de uma rede de atendimentos que competiria com os espíritas, deles cooptando seguidores.

Desta forma, é no contexto da aproximação de elementos brancos, de classe média, conhecedores, ou praticantes, do espiritismo e das macumbas, que deve ser entendida uma tradição que se estabeleceu nas casas de umbanda do Rio de Janeiro, segundo a qual, no dia 15 de novembro de 1908, o jovem Zélio Fernandino de Moraes, então com dezessete anos, teria

---

651 CARMO, op.cit., principalmente o capítulo 3, item 3.1: Umbanda: fenômeno urbano?

652 Visto em https://registrosdeumbanda.wordpress.com/lista-de-terreiros/, consultado em 03/05/2020.

653 CARMO, op. cit., p. 82.

sido levado por familiares até a sede da Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro[654], localizada em Niterói, para que fosse tratado mediunicamente, após adoecer. Não há consenso sobre o mal que o afligia, se era vítima de paralisia ou de algum tipo de epilepsia, menos ainda se já chegou curado ou se a recuperação se deu após a sessão espírita. Lá, foi atendido por um grupo de médiuns da entidade e, durante o atendimento, espíritos de índios e de negros escravizados, teriam sido impedidos de se manifestarem pelo dirigente da reunião. Foi então que, pela primeira vez, teria baixado um espírito que se identificou como o Caboclo das Sete Encruzilhadas, defendendo as entidades ali presentes e protestando que aquela interdição se daria pela cor e classe social que esses espíritos teriam tido em suas últimas encarnações.

Como avançara a tentativa dos dirigentes de afastar o Caboclo das Sete Encruzilhadas, este teria declarado que, como não havia espaço para manifestação dos espíritos de negros e índios, fundaria no dia seguinte na casa de Zélio uma nova religião que permitiria a manifestação de todas essas entidades.

> Às 20 horas do dia seguinte, 16 de novembro de 1908, em meio a uma pequena multidão de amigos, parentes, curiosos e kardecistas incrédulos que se aglomeravam na casa de Zélio, baixou novamente o caboclo referido e declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam trabalhar. Determinou também que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam gratuitos; e que a religião se chamaria *umbanda*. Além disso, fundou naquele dia aquela que, nesta narrativa, é descrita como a primeira tenda de umbanda da história, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.[655]

Após esse conjunto de instruções, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria passado à "parte prática dos trabalhos, curando enfermos, fazendo andar aleijados. Antes do término da sessão, manifestou-se um preto velho, Pai Antônio, que vinha completar as curas."[656] No

654Segundo o Instituto Espírita Bezerra de Menezes, que guarda todo o material histórico (atas, documentos, fotos, jornais e decisões) da Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, não há registro em seu livro de Atas nº 01 de nenhuma reunião ocorrida no dia 15/11/1907. Como as duas entidades estavam abrigadas na sala do Grupo Espírita Santo Agostinho, localizado na Rua da Conceição, nº 33, no Centro de Niterói, o pesquisador Renato Guimarães concluiu, baseado na transcriação do áudio da fita 52, gravada pela jornalista Lilia Ribeiro, em novembro de 1971, com Zélio de Moraes, que na verdade a reunião teria ocorrido nessa última agremiação e não na FEERJ. Isso porque na fala de Zélio o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria dito: *"(…) que na Federação Kardecista do Estado do Rio, presidida por* **José de Souza***, conhecido por Zeca e rodeado de gente velha, homens de cabelos grisalhos,* **um enviado de Santo Agostinho** *chamou meu aparelho, me chamou, para sentar à sua cabeceira. (…)". Segundo Guimarães, Santo Agostinho não seria um espírito, mas o nome do local onde a reunião se realizava. Ver:* https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2012/03/13/o-verdadeiro-local-da-primeira-manifestacao-do-caboclo-das-sete-encruzilhadas/*. Consultado em 25/09/2019.*

655ROHDE, op.cit., p.80.

656GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro, In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da Alma: Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Summus, 2002, p. 185.

entanto, o projeto mediúnico só se completaria anos mais tarde. Em 1913, teria se manifestado na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade o orixá Malé (ou, Mallet) que vinha exclusivamente para a cura de obsediados e para o combate aos trabalhos de magia negra. Em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas daria novas instruções, intitulada segunda parte de sua missão, que seria a criação de sete novos templos, formando o núcleo que propagaria a religião da umbanda.

A Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição foi a primeira a ser fundada, em 16/01/1918, por Gabriela Dionysio Soares e o Caboclo Sapoeba. "A primeira sede foi na antiga Rua São Pedro, 36. Em seguida mudou-se para um sobrado localizado na Rua da Quitanda, 201. Nova mudança para a Rua Primeiro de Março, 99, onde foi extinta."[657] Em 1925 foi a vez da Tenda Espírita São Pedro, fundada por José Meirelles Alves Moreira (ex-Deputado Federal), instalada na Praça XV de Novembro. Em seguida, a Tenda mudou-se para a Av. Presidente Vargas, e, posteriormente, em junho de 1972, para a Rua Visconde de Santa Isabel, 39, onde foi extinta. Importante mencionar que Meirelles tornou-se umbandista após a cura de sua filha ocorrida na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.[658]

Foi Meirelles que fundou também, em setembro de 1927, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, com egressos da Tenda do Pescador, instalada inicialmente na Rua Camerino, 59. Após a morte de Meirelles, em maio de 1928, assumiu a tenda Durval Vaz de Souza. Ainda no centro da cidade, precisamente na Rua Primeiro de Março, foi inaugurada em junho de 1933, por João Aguiar Salgado, a Tenda Espírita Santa Bárbara. Esta tenda mudou-se diversas vezes fixando seu último endereço na Rua Barão de São Félix até a década de 1990, quando foi fechada. Já a Tenda Espírita São Jorge foi fundada em fevereiro de 1935, por João Severino Ramos e o Caboclo Cobra Coral.

> Severino trabalhava na Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, quando recebeu a orientação espiritual para fundar a Tenda Espírita São Jorge. Durante certo período esteve afastado, pois foi para a Itália como suboficial enfermeiro na Segunda Guerra Mundial. (…) Foi a primeira das tendas de Zélio de Moraes a promover sessões de Exu e fazer uso de atabaques.[659]

As duas últimas tendas fundadas, segundo os seguidores da umbanda, por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e seu médium, Zélio de Moraes, foram a Tenda Espírita São Jerônimo e a Tenda Espírita Oxalá. A primeira foi criada pelo Capitão José Alvares

657TRINDADE, Diamantino Fernandes. História da Umbanda no Brasil, vol. 1. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2014, p. 225.
658TRINDADE, op. cit., p. 226.
659Ibidem, p. 227.

Pessoa, em maio de 1935, funcionando, inicialmente, na Rua General Câmara. Na década de 1990 mudou-se para a Rua do Senado, 56, onde foi extinta. "A Tenda Espírita Oxalá foi a última das sete tendas mestras a ser fundada, em 11 de novembro de 1939, pelo médico Paulo Lavois, Pai Serafim e Caboclo Acahyba [um preto velho e um caboclo]."[660] Funcionou inicialmente na Avenida Presidente Vargas, 2567, mudando-se posteriormente para o Rio Comprido, onde ainda funciona, praticando um ritual de Umbanda com assentamentos de Angola, Traçada ou Omolokô.

Ainda na década de 1920, surgiria um outro conjunto de casas na mesma linha de umbanda branca, dessa vez dirigida pelo médium Benjamim Figueiredo e seu guia espiritual, o Caboclo Mirim. Figueiredo vinha de uma família de espíritas kardecistas que se reuniam em sessões espíritas na residência da família, na Estação do Rocha. Segundo os relatos dos membros da Tenda Mirim, em março de 1920, o médium Benjamim Figueiredo, incorporou, pela primeira vez, o Caboclo Mirim, Grande Mestre que veio para "ensinar a Escola da Vida, que poucos conheciam na época. Após a sua chegada, o Caboclo Mirim anunciou que aquela seria a última sessão de Kardec e que as próximas sessões passariam a ser de Umbanda."[661]

O grupo formado constituía-se, quase que inteiramente, pela família de Figueiredo, pais, irmãos e tios. A tenda começou a funcionar em outubro de 1924, passando por endereços como Rua Bela, em São Cristóvão, Sotero Reis, na Praça da Bandeira, mudando-se, definitivamente, em março de 1942, para a Rua Ceará, atual Avenida Marechal Rondon, onde continua suas atividades.

> A Tenda contava com vários colaboradores, dentre eles, o escritor Diamantino Coelho Fernandes[662] e o Comandante Cícero dos Santos. Da Tenda Mirim saíram vários médiuns que se responsabilizaram pela criação de novas tendas em todo o território nacional. A primeira casa dela descendente foi criada em 30 de junho de 1951, como filial em Queimados, Nova Iguaçu, na Rua Alegre, s/n. Depois desta, novas casas foram abertas em Austin, Realengo, Colégio, Jacarepaguá, Itaboraí e Petrópolis. A primeira casa, descendente do Caboclo Mirim, aberta fora do Rio de Janeiro foi a de Assai, no Paraná.[663]

660Ibidem, p. 235.

661Ibidem, p. 254.

662 Diamantino Coelho Fernandes nasceu em Portugal em 1894 e migrou para o Brasil, onde trabalhou em lojas de livros e escreveu para os jornais no Rio de Janeiro, Recife e São Paulo. Teve papel relevante na Tenda Espírita Mirim, de onde cooperou na promoção do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo na Umbanda. Nesse Congresso, defendeu a tese que reabilita a lenda da existência do continente da Lemúria, o qual teria sido, em grande parte, dominado pelos antigos povos africanos no passado. Diamantino afirmava ter recebido por meio de telepatia e psicografia os livros que compõem a Grande Cruzada de Esclarecimento, A Nova Ordem de Jesus (2 volumes), além de, As Forças do Bem, Derradeira Chamada, A Vida em Saturno, Corolarium, Elucidário e Vida Nova. Faleceu em um acidente em 19 de abril de 1973.

663 TRINDADE, op. cit., p. 255.

A ritualística na Tenda Mirim era extremamente diferenciada daquela adotada nas tendas de Zélio de Moraes, com visíveis influências do ocultismo e da Teosofia. Seguindo orientação do Caboclo Mirim, foram abolidas diversas práticas comuns nas macumbas cariocas, no catolicismo e na cultura africana. "Na Tenda Mirim e suas filiais não haviam altares católicos, apenas a imagem de Jesus localizada acima da altura da cabeça dos médiuns, onde se podia ler a inscrição O Médium Supremo."[664] Além disso, não havia sincretismo com as imagens católicas, seus médiuns se vestiam de branco, mas não usavam diversas guias ao pescoço. A hierarquia no terreiro foi dividida em sete graus de iniciação, sem camarinha, obrigações ou recolhimentos.

Há certas contradições importantes nas declarações desses fundadores, Zélio de Moraes e Benjamim Figueiredo, que sugerem uma ligação umbilical entre os dois grupos. Em entrevista de 30 de dezembro de 1973, Benjamim declarou que seu "trabalho começou no Centro do Seu Sete Encruzilhadas na Praça XV, nos meados de 1917"[665] e que, logo depois teria sido fundada a tenda Mirim. Embora, segundo os seguidores de Zélio, uma tenda a ele vinculada só tenha sido criada no centro do Rio de Janeiro em 1918, a declaração de Benjamim sugere que a Tenda Mirim tenha surgido a partir da iniciação a que foi submetido Benjamim por Zélio de Moraes, e não a partir de uma sessão kardecista com seus familiares.

De qualquer forma, fica claro que, boa parte dos levantamentos que demonstram a historicidade dessas entidades parte de relatos e documentos de elementos ligados à formação da doutrina, com interesses e direcionamentos que denunciam as visões e orientações que pretendiam imprimir aos trabalhos que planejavam. Sendo assim, se torna necessário ir além dessas informações e procurar evidências que coloquem este movimento em sintonia com grupos de classe média, descontentes com o que encontraram na doutrina espírita, que se aproximaram de diversas tradições religiosas, católica, espírita, africana e as reconstruíram sobre novas bases.

Talvez por isso haja várias interpretações e cronologias por trás dos acontecimentos que cercaram Zélio de Moraes, tidos por Diana Brown como um mito fundador.[666] Para ela, a criação da Tenda Espírita Nossa da Piedade, seguida das demais, teria ocorrido na década de 1920. Já para Ricardo Ortiz, talvez por conta da relevância que atribui ao período Vargas, tais processos pertenceriam à década de 1930. De qualquer forma, esses acontecimentos foram

664 Ibidem.

665 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Diário de Notícias, ed. 15.888, de 30/12/1973, p. 8.

666 BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio, In: BROWN, D. et al, Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985, p.10.

elevados a certa centralidade entre os que pesquisam e pretendem explicar o surgimento da umbanda, tanto entre os que os colocam como um mito da origem[667], quanto os que os entendem como um marco histórico efetivo do surgimento da religião.[668]

Se Zélio de Moraes ainda provoca discussões, o mesmo ocorre com a centralidade do espiritismo como elemento fundamental para a constituição e desenvolvimento dessa doutrina que se estabeleceu no Rio de Janeiro: a umbanda branca.

> Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio de Moraes, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de "macumba" localizados nas favelas dos arredores do Rio de Janeiro e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na "macumba", considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da "macumba" muito mais estimulantes e dramáticos que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da "macumba". Consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes.[669]

De fato, ao analisarmos a literatura produzida pelos construtores da nova doutrina, veremos que houve profunda preocupação em desafricanizar seus ritos, práticas e fundamentos, assim como suas origens, localizando-as no oriente, extremo ou próximo[670], reduzindo ao máximo as conexões com a África, embranquecendo-a ou purificando-a de suas práticas consideradas bárbaras. Mesmo quando elegeram como um dos seus espíritos centrais

---

667 Entre eles: GIUMBELLI, 2002, op. cit.; ISAIA, A. C. Huxley sobe o morro e desce ao inferno: a umbanda no discurso católico dos anos 50. Imaginário - USP, n. 4, p. 32-47, 1998. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1QFe2Rs0LVVU5vFbQljsrdgxOIiECKl-L/view. Visto em: 04/01/2020. ISAIA, A.C. O elogio ao Progresso na obra dos intelectuais de Umbanda. http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm. Visto em: 27/06/2019; LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. Umbanda: paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Record, 1998; OLIVEIRA, J. H. M. Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008; SÁ JUNIOR, M. T. A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960), dissertação (mestrado em História), Dourados, UFMS, 2004.

668 MATTA E SILVA, W. W. umbanda e o poder da mediunidade. São Paulo: Ícone, 2017; PRESTES, M. Desvendando a umbanda. Rio de Janeiro: Pallas, 1994; SALLES, N. R. Rituais negros e caboclos: da origem, da crença e da prática do candomblé, pajelança, catimbó, toré, umbanda, jurema e outros, Rio de Janeiro, Pallas, 1991; SARACENI, R. Umbanda sagrada: religião, ciência, magia e mistérios. São Paulo: Madras, 2ª ed.,2002.

669 BROWN, op. cit., p. 11.

670 Aluízio Fontenelle, por exemplo, defendia que a palavra Umbanda vinha do Palli, segundo ele, a primeira língua falada no Oriente Médio, significando "luz divina". Além disso, para ele, a umbanda teria vindo ao mundo quando o mundo entrou na sua primeira formação social, isto é: quando na terra apareceu o primeiro casal que foi Adão e Eva. Ver FONTENELLE, Aluízio. A umbanda através dos séculos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1957.

o Preto Velho, sua referência não está ligada ao negro africano, receptáculo de tradições e sabedorias oriundas do continente de onde foram retirados, mas, ao escravo, explorado e encurvado pelo trabalho e a idade. "Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta posição incômoda durante horas."[671] Por outro lado, em um dos relatos que descrevem a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a justificativa para que a nova religião abrigasse os espíritos de velhos africanos era de que estes "não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para trabalhos de feitiçaria."[672]

Com tudo isso, foi o espiritismo, sua doutrina e sua fundamentação que serviram de base para a edificação da umbanda branca. Mais que isso, ao analisarmos a construção desse sistema de crenças e ritos, pelo menos até o início da década de 1940, o que temos é, numa perspectiva histórica, muito mais um "cisma sectário em relação ao movimento kardecista, (…) do que um novo desenvolvimento das seitas afro-brasileiras."[673] Além disso, o reconhecimento dessa nova religião, "com fronteiras minimamente definidas e sistemas doutrinais e rituais minimamente codificados, designada como "umbanda", só se explica por um movimento de institucionalização dominado por expoentes imbuídos da cosmologia kardecista"[674]. Os elementos africanos, e mesmo os católicos (quase todas as tendas umbandistas fundadas a partir de Zélio de Moraes têm nome de santos e santas católicas), são redefinidos dentro de uma roupagem kardecista, marcada pela caridade, a gratuidade das atividades, ações de cura e assistência, isso tudo revestido por forte apelo ao progresso e um nacionalismo que se configura na intenção de constituir uma religião autenticamente brasileira.

Nesse sentido, a constituição das primeiras casas de umbanda branca no Rio de Janeiro, as suas cosmogonias, assim como a justificativa para o aparecimento desta doutrina e de seus sistemas, "integraria um plano do "astral superior" visando ao aprimoramento moral e material dos brasileiros."[675] Este plano, por sua vez, só pode ser colocado em prática devido a alguns fatores que agregariam à abolição da escravatura e a proclamação da República, o

671 ORTIZ, op. cit., p. 73.

672 OLIVEIRA, J. Alves. Umbanda cristã e brasileira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, citado por GIUMBELLI, 2002, p. 185, sem indicar a página da citação.

673 BROWN, Diana. "Umbanda: politics of an urban religious movement". Ph.D. Thesis, Departament of Antropology, Comunbia University, 1974, p. 13, citado por GIUMBELLI, 2002, op. cit., p. 211.

674 GIUMBELLI, 2002, op. cit., p. 212. O autor é um dos que confundem uma experiência particular, a umbanda branca, com o campo religioso umbanda, unificando e generalizando estas apropriações como pertencentes à todo o campo religioso.

675 ISAIA, Artur Cesar. O Elogio ao Progresso na obra dos Intelectuais da Umbanda. Disponível em http://www.oocities.org/ail_br/ail.html. Consultado em 17/05/2019, p.1.

surgimento e difusão do espiritismo kardecista no Brasil. "De fato, os intelectuais espíritas faziam questão de relacionar a difusão do Espiritismo no Brasil com as conquistas pós-revolucionárias, advindo daí a relação entre espírita, republicano, abolicionista."[676]

> A umbanda assumia a herança afro-indígena, aproximando-se de uma representação sincrética da nacionalidade, própria de uma parcela da intelectualidade brasileira da primeira metade do século XX. Ao assumir o passado afro-indígena e ao representar-se como religião nacional e sincrética, a Umbanda acentuava em seu discurso as cores do evolucionismo de matriz kardecista. Sendo assim, a valorização do passado afro-indígena só existia, no discurso desses intelectuais, dentro de uma perspectiva processual. Valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de "aprimorar" o que de "selvagem" e "bárbaro" prendia-os a um passado distante da civilização. Nesse sentido, os intelectuais umbandistas desenvolveram todo um discurso denunciador de práticas "fetichistas e supersticiosas", avessas ao "progresso e civilização".[677]

Esta perspectiva pode ser observada em duas obras do jornalista Antonio Eliezer Leal de Souza[678]. Na primeira, *O Mundo dos Espíritos*, publicada em 1925, ele relata as visitas por ele realizadas em cem endereços no Rio de Janeiro, entre os meses de janeiro e abril de 1924, onde, de alguma forma, haveria atividades relacionadas com a comunicação com os espíritos. Da sede da Federação Espírita Brasileira ao Hospital Redemptor, dirigida pelos Racionalistas Cristãos, passando pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, onde se encontrou com Zélio de Moraes, e visitando diversas casas, onde a mediunidade era usada para curar, doutrinar espíritos, desfazer trabalhos ou acalmar corações, Leal de Souza forneceu um panorama bastante expressivo do que seriam, e do que se fazia, nesses locais, permitindo que se tenha uma noção do que eram essas entidades.

No conjunto das visitas empreendidas por Leal de Souza, encontramos em pouco mais de vinte, sessões e rituais alinhadas com o que se convencionou chamar de macumbas cariocas e casas de umbanda. Na Rua Dona Júlia, 36, no Grajaú, encontrava-se "na parede de todos os aposentos, em quadros, inúmeras imagens de santos e, cercada de flores de papel, a estampa de um índio: Urubatam."[679] No Centro Espírita Beneficente Filhos de Maria de Nazaré,

676 Ibidem, p.2.

677 Ibidem.

678 Nascido em Livramento, Rio Grande do Sul, em 24/12/1880, Antônio Eliezer Leal de Souza, foi alferes do Exército e lutou na Guerra de Canudos. Depois de ter sido preso várias vezes por combater o governo de Borges de Medeiros, desligou-se do Exército e ingressou no jornalismo. Ainda no Rio Grande foi redator do periódico A Federação. Migrou, na primeira década do século XX, para o Rio de Janeiro, onde foi redator e repórter dos jornais A Noite, Diário de Notícias e A Nota. Publicou livros de poesia e romances, além de obras e artigos relacionados ao espiritismo e a umbanda. Para uma apreciação da trajetória de Leal de Souza, ver: TRINDADE, Diamantino Fernandes. Antônio Eliezer Leal de Souza, o primeiro escritor da umbanda: poeta parnasiano. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2009.

679 SOUZA, Antonio Eliezer Leal de. No mundo dos espíritos. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2012, p.121.

cerca de duzentas pessoas formavam a assistência e, no lado oposto a mesa da presidência se via, "alguns homens, cercados de mulheres que pulavam, girando, entre outras que cantavam "uá, uá, uá, uá", davam passes com abundância de gestos, engrolavam rezas constituídas de pedaços cortados a outras orações fundidas em uma só ladainha."[680] Nesta casa, questionando ao final da sessão uma das mulheres que ali estavam, soube que estava entrevada e, após consultar vários médicos, encontrou nos Filhos de Maria Nazaré a cura que precisava, em cinco anos de tratamento e sem tomar nenhum remédio.

> Havia, por exemplo, o Centro Antônio de Pádua, cujo dirigente esclarecia: eu e meus médiuns temos, cada um, três auxiliares – um de desenvolvimento, um indígena, e um médico. Ou então, o Centro Espírita Maria da Conceição, que funcionava na residência de um major da polícia. Nessa agremiação, onde os rituais, como nos centros N. S. da Piedade e Antônio de Pádua, ocorriam em torno a uma mesa, manifestava-se Maria Africana, uma preta-veia", que vivera na Costa da África, cuja médium falava na "gíria do preto-mina", fazendo previsões prometendo auxílio, dando conselhos a pessoas da assistência. Um pouco diferente era o Centro Espírita de Caridade Mãe Guiomar, que, em vez da mesa, apresentava um altar com oratório, imagens de santos, velas, copos, tendo as paredes decoradas com estrelas douradas e cobertas de quadros com figuras sacras. Esse centro, onde eram especialmente considerados, por seus diagnósticos e conselhos, os espíritos de "crianças", tinha como protetores, além de Mãe Guiomar e outras entidades, o caboclo Pedro Paulo, Pai Sabino, Pai Benedito, o caboclo Atupy. Impossível deixar de notar ainda o terreiro de Pai Quintino, localizado nos subúrbios, em uma área descoberta, duas vezes visitado por Leal de Souza, a última delas durante uma festa de Ogum. Em suas cerimônias, Pai Quintino tornava-se "Pai Raphael de Umbanda", passando a falar na "língua de Angola". Os elementos de seu culto, cantos, instrumentos musicais, danças, altar, consultas e tratamentos curativos, assistentes separados segundo sexo – parecem se encaixar fielmente nas observações de que Arthur Ramos faria das macumbas cariocas.[681]

A segunda obra de Leal de Souza, *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda,* publicada inicialmente nas páginas do *Diário de Notícias* em 1932, e em livro no ano seguinte, é ainda mais esclarecedora no sentido de se compreender a construção doutrinária da umbanda branca. Inicialmente, até o início da década de 1920, Leal de Souza era um jornalista e poeta, ligado aos círculos parnasianos da capital. Não se sabe qual era, ou se tinha, alguma afinidade religiosa, mas, com certeza, uma vez que pertenceu ao grupo literário formado por Olavo Bilac, Martins Fontes, Coelho Neto, Luis Murat, Goulart de Andrade, Alcides Maya, Aníbal Teófilo, Gregório da Fonseca, Humberto de Campos e outros, fez parte das discussões que se desenrolavam a respeito da sociedade brasileira, seu desenvolvimento e seu progresso.

Seu trabalho publicado em 1933, representa a primeira tentativa de codificação da umbanda. Mais que isso, trata-se de um intelectual convertido (em 1928, Leal de Souza tornou-

680 Ibidem, p. 135.
681 GIUMBELLI, 2002, op. cit., p. 199.

se dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição) e atuante nas fileiras da religião que procurou, através da vivência que experimentou e de suas práticas, situar em um universo que vai além do religioso e se estabelece como fator de desenvolvimento e orientação para toda a sociedade.

Isso não significa que todas as práticas mediúnicas umbandistas que não estivessem alinhadas com a prática espírita recaíssem, necessariamente, dentro da configuração da umbanda branca. O processo que a constituiu sofreu, sobretudo a partir do final da década de 1940, vigorosas transformações, levando ao surgimento de diversas "outras umbandas", umas, mais africanizadas[682], outras mais orientalizadas[683], mas, todas elas, inseridas no conjunto das religiões de umbanda.

Outro ponto importante é compreender que nem todas as casas com cultos mediúnicos e que se utilizavam de alguma forma de rituais ou práticas que lembrassem os cultos de matriz africana, poderiam ser enquadradas como casas de umbanda ou casas de candomblé, e nem mesmo aquelas que se identificavam como casas espíritas, estavam necessariamente alinhadas com o espiritismo pretendido pela FEB. O universo mediúnico religioso no Rio de Janeiro da primeira República foi difuso, eclético e muitas vezes isento do que se poderia chamar de uma doutrina bem definida.

Do ponto de vista das relações entre umbanda e as práticas de cura, Leal de Souza defendia que um grande número de médicos professaria o espiritismo, sendo alguns, médiuns e receitistas. Ainda assim, fez uma estranha defesa dos médicos em seus direitos de subsistência. Segundo ele, "deveriam recorrer aos médiuns curadores, em primeiro lugar, os pobres destituídos de meios para remunerar o clínico profissional; depois os enfermos julgados incuráveis, e, por fim, os crentes cuja fé exigisse o tratamento espiritual."[684] Desta forma, a

682 Neste conjunto, temos a umbanda omolokô, fundamentada inicialmente pelo médium Tancredo da Silva Pinto a partir de 1950, através de nove livros por ele publicado e das tendas por ele criadas, onde se encontra um forte sincretismo entre Orixás e santos católicos e onde o espiritismo kardecista não compõe sua estrutura. Outras linhas de umbanda com maior vinculação à cultura africana são a umbandomblé, ou umbanda traçada, fruto da umbandização de antigas casas de candomblé e a umbanda eclética maior, surgida no Rio de Janeiro em 1946, através do médium Oceano de Sá, conhecido como Mestre Yokaanam, criador da Fraternidade Eclética Espiritualista Maior. Para uma apreciação dessas linhas ver CUMINO, Alexandre. História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2019, principalmente o capítulo 7. PINTO, Tancredo da Silva. A origem da umbanda. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.

683 Nessa linha encontramos a Aumbhandã, criada em 1956 pelo médium Woodrow Wilson da Matta e Silva, conhecido por Pai Guiné da Angola, cuja doutrina é altamente influenciada pela teosofia, astrologia e cabala. Ver MATTA e SILVA, W.W. da. Umbanda de todos nós. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1992.

684 SOUZA, Antonio Eliezer Leal de. O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2008, p. 33.

caridade continuaria sendo feita, o médico não perderia seus privilégios e a ciência continuaria com seu incentivo ao progresso.

Ao estabelecer as diferenças no tratamento da obsessão efetuado pelas casas espíritas kardecistas e as casas de umbanda, Leal de Souza expôs a singular diferenciação na forma como estas duas doutrinas se relacionam com os espíritos que sofrem e os que curam. Segundo ele, "cura-se a obsessão nos centros kardecistas, branda e lentamente, mediante a doutrinação do obsessor, e, como este frequentemente tem numerosos companheiros, o doutrinador tem que multiplicar seus esforços."[685] Já na linha branca de umbanda, o processo seria mais rápido, uma vez que, enquanto "o kardecista é um mestre; o filho de umbanda é um delegado judicial"[686], podendo usar seu livre arbítrio para impedir a prática do mal. Além disso, o protetor seria, na linha branca de umbanda, quem se incumbiria da cura.

> Inicialmente, verifica o estado fisiológico do enfermo, para regular o tratamento, dando-lhe maior ou menor intensidade. Em seguida, aconselha os banhos de descarga, para limpeza dos fluidos mais pesados, e o defumador para afastar elementos de atividade menos apreciável. Investiga, depois, a causa da obsessão, e se a encontra na magia, realiza imediatamente o trabalho propiciatório de anulação, igual ao que determinou a moléstia. Frequentemente, basta esse trabalho para libertar o obsedado, que fica, por alguns dias, em estado de prostração.
> Se a causa da doença (…) era antiga e o doente não se refez logo, e nos casos que não são ligados à magia, o protetor afasta o obsessor, manda doutriná-lo, e se o rebelde não se submete é levado para regiões ou estações do espaço de onde não pode continuar a sua atuação maléfica.[687]

Ao tratar da macumba, Leal de Souza confirma como o processo de constituição da linha branca de umbanda se deu através da aproximação de elementos da classe média, descontentes com os ritos e metodologia do kardecismo, com as macumbas que se espalhavam pelo Rio de Janeiro, uma vez que, "os trabalhos que, segundo os objetivos, participam da magia, ora impressionaram pela singularidade, ora assustam pela violência, surpreendem pela beleza. Obrigam a meditação, forçam ao estudo, e **foi estudando-os que cheguei a outra margem do espiritismo**."[688]

Se vendo na condição de responsável por explicar a organização doutrinária do culto, prática esta que, segundo ele, "causam viva impressão de extravagância ridícula às **pessoas de hábitos sociais aprimorados"[689],** mostrando-lhes todo o atraso dos espíritos que

685 Ibidem, p. 48.
686 Ibidem, p. 49.
687 Ibidem.
688 Ibidem, p. 61, grifo nosso.
689 Ibidem, p. 71, grifo nosso.

usam os atributos da linha branca de umbanda, Leal de Souza defende que tais práticas assentam em fundamentos razoáveis.

Assim, a linha branca de umbanda teria uma linguagem própria, o linguajar de cabildas africanas, de tribos brasileiras, utilizadas pelos espíritos para evitar a divulgação de conhecimentos que poderiam ter uso contrário à atuação caridosa. Já no trato com as pessoas, usam a linguagem comum, deturpando-as à maneira dos pretos ou dos caboclos, a fim de que sejam julgados atrasados pelos que se reputam superiores e sendo estes obrigados a recorrer a espíritos inferiores percebam e compreendam a sua própria inferioridade.

A roupa deveria ser de cores claras, de preferência branca, para evitar o amortecimento e arritmia de vibrações, pelas diversidades de coloração, mas também, segundo ele, para "atender ao apelo dirigido há anos pelo clube médico desta capital, quando pediu à população carioca o abandono de padrões escuros."[690] Em certas ocasiões, para evitar o uso de calçados que afundam nas esquinas em fluidos pesados, os pés deveriam estar descalços. Além disso, "não se permite cruzar as pernas e os braços durante as sessões, porque, como vimos na magia negra, estas atitudes quebram ou ameaçam violentamente a cadeia de concentração", acarretando perturbações físicas e até fisiológicas, impossibilitando a incorporação. Recomenda-se o banho de descarga, o cozimento de ervas, "para limpar o fluido pesado que adere ao corpo, como um suor invisível"[691], mas, o banho de mar, em alguns casos, produz o mesmo efeito. A cachaça é uma espécie de desinfetante para certos fluidos, "estimula outros, atrai, pelas vibrações aromáticas, determinadas entidades, e outras bebem-na quando incorporadas, em virtude de reminiscência[692] da vida material." O fumo atua pelas vibrações do fogo, e do aroma, sendo que a fumaça neutraliza os fluidos magnéticos adversos. O ponto cantado, por sua vez, "é um hino, muitas vezes incoerente, porque os espíritos que nos ensinam, o compõe de modo a alcançar certos efeitos físicos no plano material sem revelar os aspectos do plano espiritual."[693] Já o ponto riscado, é um desenho simbólico que "atrai, com a concentração que determina para ser traçado, as entidades ou falanges a que se refere."[694]

Ao justificar o uso de despachos na umbanda, Leal de Souza se utiliza de uma lógica inversa, isto é, a umbanda usa deste dispositivo para anular aqueles feitos pelos seguidores da magia negra, do quimbanda, consagrados, segundo ele, a Exu[695]. Se usa terras de cemitério, não

690 Ibidem.
691 Ibidem, p. 73.
692 Ibidem, p. 74.
693 Ibidem.
694 Ibidem, p. 74.
695 Mais tarde, em depoimento de outubro de 1977, Zélio Fernandino de Moraes, numa inversão ao papel dado pelos primeiros seguidores da umbanda à Exu, dizia que: "O Nosso chefe, o Caboclo das Sete

o faz como os seguidores da magia negra, que, nas noites de grandes meditações, violam túmulos, roubam cadáveres, profanam a maternidade, "em operações de magia negra sobre o ventre de mulheres grávidas, e uma onda sombria de maldade se alastra, espalhando o sofrimento e o luto."[696] Nesse ponto, uma das facetas da organização ritual consagra à linha de santo a função de atrair os espíritos maléficos e suspender o despacho.

> Os trabalhadores espirituais da Linha de Santo, caboclos ou negros, são egressos da Linha Negra, e tem duas missões essenciais na Branca – preparam, em geral, os despachos propiciatórios ao Povo da Encruzilhada, e procuram alcançar amigavelmente de seus antigos companheiros, a suspensão de hostilidades, contra os filhos e protegidos da Linha Branca. Por isso, nos trabalhos em que aparecem elementos da Linha de Santos, disseminados pelas outras seis, estes ostentam, com as demais cores simbólicas, a preta, de Exu.[697]

Seria inocência supor que a pesquisa, organização e difusão do culto umbandista em sua linha branca no Rio de Janeiro tenha sido fruto exclusivo das pesquisas e trabalhos de Leal de Souza. O que ele relata é o produto de uma construção que se iniciou ainda na primeira década do século XX, resultante da aproximação de elementos egressos do culto kardecista e que se aproximaram das macumbas cariocas, excluindo de suas práticas o que encontraram de bárbaro e atrasado. Essa posição fica muito clara nas declarações do autor, quando cita que "a linha branca de umbanda está perfeitamente enquadrada na doutrina de Allan Kardec e nos

---

Encruzilhadas, nos ensinou (…) que Exu é um trabalhador. (…) é um espírito que se encosta na falange, que aproveita para fazer o bem, porque cada passo para o bem que eles fazem vai aumentando sua luz." Esse depoimento pode ser lido na íntegra em http://www.casabrancadeoxala.blogspot.com/2008/09/ex-e-pomba-gira-na-umbanda.html, visto em 29/01/2020. O papel de Exu nos cultos de umbanda é, talvez, o melhor representante de como os construtores da umbanda branca procuraram excluir Exu, historicamente apontado pela Igreja Católica, como o demônio, o espírito voltado exclusivamente para o mal. Para uma apreciação detalhada da forma como se deu o processo de exclusão e reinclusão de Exu nos cultos de umbanda, ver o belo trabalho: CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018, principalmente, a primeira parte: as metamorfoses de Exu.

696 SOUZA, 2008, op. cit., p. 79.

697 Ibidem, p. 81. A estrutura do culto de umbanda branca, na época de Leal de Souza, situava essa organização em sete linhas: a primeira de Oxalá; a segunda de Ogum; a terceira, de Euxoce (Oxóssi); a quarta, de Xangô; a quinta de Nha-San (Iansã); a sexta de Amanjar (Iemanjá); a sétima é a linha de Santo, também chamada de Linha das Almas. Essas designações significam, na Língua de Umbanda – a primeira, Jesus, em sua invocação de N. S. do Bonfim; a segunda, São Jorge; a terceira, S. Sebastião; a quarta, São Jerônimo; a quinta, Santa Bárbara. E a sexta, a Virgem Maria, em sua invocação de N. S. da Conceição. A linha de santo é transversal, e mantém a sua unidade através das outras. Cada uma dessas linhas possuiria falanges de espíritos, que possuiriam características próprias a fim de que não se confunda as falanges a que pertencem no momento da incorporação. Além disso, cada uma das sete linhas possui vinte e um orixás. Uma comparação produtiva a fim de se entender as transformações nessa estrutura pode ser obtida na comparação das descrições feitas por Leal de Souza, 2008, sobretudo os capítulos 19 a 22; e ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991, principalmente páginas 78 a 91 (A teoria das Linhas).

livros do grande codificador."[698] Desta forma, valendo-se de diversas citações da codificação kardequiana[699], utiliza-as para justificar a organização umbandista.

Assim, mesclando elementos de diversas tradições religiosas (kardecismo, cultos africanos, catolicismo), os construtores da linha branca de umbanda edificaram um culto que se aproximou dos anseios, vontades e compreensão de parcela significativa da população carioca. Nesse conjunto, a busca por alternativas para o tratamento de males físicos mostrou-se, assim como no caso dos espíritas, um dos maiores fatores de atração.

Justamente, por isso, escreveu Leal de Souza, na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, "a média mensal de curas de obsedados que iriam para os hospícios como loucos, é de vinte e cinco doentes."[700] Enquanto isso, na Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, sessenta médiuns de todas as linhas preparavam mais duzentos e trinta, que atendiam, nas sessões públicas das terças-feiras, cerca de trezentas e cinquenta pessoas, chegando a quatorze mil por ano.[701] Todo esse trabalho produziu um efeito impressionante, pois, em 1944, a Tenda Espírita Mirim possuía mil e seiscentos médiuns e uma frequência mensal superior a quarenta mil pessoas[702], frequência e estrutura que nenhuma casa espírita jamais conseguiu no Rio de Janeiro.

4.3 Macumba, Candomblé e outros espíritos que curam.

Na edição nº 8.944, do dia 4 de setembro de 1923, o *Correio da Manhã* exibia em sua primeira página o seguinte artigo: "O mistério da macumba: curiosas revelações sobre os ritos africanos no Brasil – um esboço da cosmogonia, segundo os ensinamentos dos pais de santo". Escrito por Carlos Alberto Nóbrega da Cunha[703], o artigo critica a visão que se tinha

698 SOUZA, 2008, op. cit., p. 124.
699 Ver SOUZA, op. cit., Capítulo 31 – "O "kardecismo" e a linha branca de umbanda", p. 122 a 128.
700 SOUZA, 2008, op. cit., p. 107.
701 Ibidem, p. 112.
702 Ibidem.
703 Carlos Alberto Nóbrega da Cunha (1897-1974), foi um jornalista e escritor que participou ativamente da vida cultural e política no Rio de Janeiro durante a Primeira República e o Estado Novo. Além de atuar como jornalista e redator dos jornais A Noite e O Jornal ao longo da década de 1920, período em que visitou várias casas religiosas espíritas na capital fluminense, em 1930 fundou o Diário de Notícias, periódico que emprestaria suas páginas para a divulgação e propaganda da umbanda e das macumbas cariocas. Foi entusiasmado apoiador da Reforma Fernando de Azevedo (1927-1930), no Distrito Federal, além de diretor da Instrução Pública do Estado do Rio de Janeiro, entre 1932 e 1933. Foi integrante da Associação Brasileira de Educação e da Associação Brasileira de Imprensa, quando, segundo Demerval Saviani, foi fundamental na articulação do processo que desembocou na redação e divulgação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova. No campo político, foi um dos organizadores do Partido Socialista Fluminense, juntamente com César Tinoco, Vicente Ferreira de Morais, José Alípio Costallat, Eugênio de Macedo Torres, Altivo do Vale e Silva, Altivo Linhares, o general Cristóvão Barcelos e o capitão Asdrúbal Gwyer de Azevedo.

das religiões africanas, distanciando-as da relação com fetichismo ou animismo, embora apresentasse a cultura africana como bárbara e atrasada. Entre as diversas características que apresenta, é visível a ausência de unicidade dos cultos ou de alguma entidade centralizadora ou normatizadora entre as diversas casas que se estabeleciam na cidade.

> A Macumba não tem organização, nem há, entre as diversas linhas como entre os próprios pais de santo de uma mesma linha, nenhum entendimento, nenhuma união, nenhuma ideia de solidariedade que as ligue num corpo só com um aparelhamento estabelecido, conforme sucede às outras religiões.[704]

De fato, somente na década de 1930, quando começaram a aflorar diversos textos de praticantes da umbanda[705] visando construir alguma ortodoxia à religião, ou na década seguinte, quando começam a surgir federações e confederações de umbanda em várias partes do Brasil, se pode pensar em uma religião de matriz africana que procurasse se unir para discutir sua atuação na sociedade ou a forma como os cultos se estabeleciam. Mesmo considerando o I Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife em 1934, e embora tenha contado com a participação de babalorixás recifenses, não se pode considerar no evento nenhum tipo de organização visando discutir a religiosidade afro-brasileira, mas, sua cultura. Ainda assim, mesmo contando com a presença de intelectuais renomados como Gilberto Freire, Roquette Pinto, Artur Ramos e Nóbrega da Cunha, o que se constatou foi que:

> Na maior parte dos trabalhos apresentados, percebeu-se o conceito de raça extremamente presente nos diferentes campos de saber e áreas de interesse. Na realidade, alguns intelectuais acabaram por fixar um posicionamento ambíguo, com diversas contradições, alguns inclusive legitimando uma política de branqueamento. Outros ao fazê-lo buscaram no conceito de cultura uma estratégia de substituição da categoria raça enquanto fundamento biológico. Contudo, esta substituição de abordagem não eliminou a ideia de que alguns grupos eram superiores aos outros, quer seja do ponto de vista racial ou cultural.[706]

Nesse contexto, macumbeiros ou candomblecistas exerceram independentemente seus cultos ao longo de toda a Primeira República e mesmo durante o Estado Novo. Cada Pai de Santo, ou Babalorixá, atuava isoladamente perante o seu grupo, introduzindo "os cafiotos no rito e ensina[ndo] a mironga de sua língua aos que demonstram aptidão para o grau de ogã ou

704 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 8944, de 04/09/1923, p.1.

705 Entre eles: BARROS, Jacy Rêgo. Senzala e Macumba. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1939; BENTO, Waldemar. A magia no Brasil. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1939; RODRIGUES, Nicolau. Macumbas e candomblés. Rio de Janeiro, s/e, 1936; BRAGA, Lourenço. Umbanda e Quimbanda. Rio de Janeiro: Livraria Jacintho, 1942; FREITAS, João de. Umbanda: rituais, reportagens, entrevistas, comentários, etc. Rio de Janeiro, s/e, 1941;

706 SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade nacional e historicidade: O 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934. Anais do XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS, 2014, p.14.

de jibonan, como prepara estes para cambondos e dos cambondos escolhe, instrui e sagra os futuros pais de santo."[707]

Longe de sugerir algum indício de desorganização, esta independência entre as diversas casas aponta para uma característica das religiões africanas no Brasil. "A família-de-santo foi a forma de organização que estruturou os terreiros onde negros e mulatos, destituídos de um grupo de referência pela escravidão, se reuniam, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso."[708]

Desse modo, pela iniciação, um indivíduo passava a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo, adotando um nome religioso africano e um vínculo de compromisso tanto com o seu santo pessoal quanto com o dirigente da casa em que se ligava, o pai, ou mãe, de santo. Nesse grupo se constituíam então verdadeiras famílias, com irmãos e irmãs de santo, assim como tias e tios, avôs e avós. Além disso, a família-de-santo, ao propiciar essa união entre os que pertenciam a mesma casa de candomblé, "estabelece ligações de parentesco entre terreiros "parentes" de uma mesma família fundadora."[709]

Um exemplo desses vínculos se encontra na Casa Branca do Engenho Velho, ou terreiro Ilê Iyá Nassô (Casa de Mãe Nassô), localizado em Salvador. Segundo uma longa tradição, fundado no século XIX por três escravas iorubás, Abetá, Iyakala e Iyanassô, todas pertencentes à Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, ordem exclusiva de mulheres nagôs. Esta casa originou, posteriormente, pelas filhas de santo que gerou, o terreiro do Gantois e, em 1910, o terreiro Axé Opô Afonjá, ambos na capital da Bahia.

Quanto ao Rio de Janeiro, alguns autores tentaram encontrar na maior ou menor ligação dos praticantes com a África, ou Salvador, elementos que caracterizariam a pureza de seus cultos, se configurando na perpetuação de tradições importadas do continente africano. "Tais leituras, de certa forma opostas, afirmam a maior ou menor presença de baianos na

---

707 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 8.944, de 04/09/1923, p.5. Nóbrega da Cunha usa a grafia ogan, cargo reservado aos homens não rodantes (que não entram em transe) e cuja função é auxiliar o pai ou mãe de santo. Já jibonan, no candomblé Ketu/Nagô, (o autor usa a grafia gibonan), se refere ao que "dá caminho ao nascimento",é a mãe ou pai que cria e são responsáveis pela reclusão do iyawo (filho/filha de santo). Cambondo, ou cambono, por sua vez, são os auxiliares do sacerdote ou dos médiuns incorporados na umbanda. Ver SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, Glossário.

708 SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São paulo: Selo negro, 2005, p. 56. Para uma introdução à questão do parentesco de sangue nos cultos de matriz africana, ver: FLAKSMAN, Clara: "De Sangue" e "De Santo": O Parentesco no Candomblé. MANA 24(3): 124-150, 2018 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3.

709 Ibidem, p. 59.

formação do candomblé carioca, a sua ausência ou ainda a presença de pessoas de outros estados da federação."[710]

Nos parece que essa perspectiva precisa ser relativizada, uma vez que, se até meados do século XIX a maioria dos negros que habitavam a província eram provenientes diretamente do tráfico africano, após a suspensão do tráfico transatlântico, em 1850, ocorreu significativa transferência de escravos e libertos vindos do nordeste, mas, "entre 1872 e 1900, a Bahia perdeu apenas sete mil habitantes através da migração provincial (…) tornando-se um fornecedor de migrantes internos apenas a partir de 1900."[711]

Além disso, com a abolição da escravidão, em 1888, houve considerável migração de ex-escravos vindos de fazendas do interior para a cidade do Rio de Janeiro. Esses libertos, oriundos de várias partes do Brasil, inclusive de Salvador, trouxeram consigo suas tradições, práticas, memórias, misturas e identidades que se misturaram a outras, compondo ou recompondo novas religiosidades.

Por outro lado, é possível pensar que a constituição de um culto mais ligado aos ritos e práticas perpetuados por baianos ou trazidas por africanos possa ter formado o candomblé no Rio de Janeiro, perpetuando ligações com cultos erigidos na Bahia e em regiões do nordeste.

Nesse caminho, foi possível verificar a existência de axés no Cais do Valongo com origem africana, sem nenhum vínculo com Salvador, o que ligaria alguns terreiros a uma tradição totalmente africana.

> Guaiaku Rozena, africana, natural de Allada – Benim, que veio para o Brasil em 1864 (...) para o Rio de Janeiro, fundou um terreiro no bairro da Saúde, com o Asé Podabá-Jeje". O que é confirmado por Mejitó Helena de Dan, bisneta de santo de Guaiaku Rosena, em seu depoimento contido nesse mapeamento: O nosso (asé) aqui do Rio, especialmente o da minha casa, é o Jeje original, oriundo da África, mas não tem descendência da Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo.[712]

A partir do axé de Rozena, um candomblé Jeje do Podabá e Kwe Sinfá, provavelmente o mais antigo do Rio de Janeiro, formou-se uma longa cadeia de filhas e tias de santo que constituíram outras tantas casas, ou mantiveram a casa original em funcionamento através de rígidos processos sucessórios. Segundo Beniste:

---

710 PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH/RJ – 2014, p.19.

711 GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca (1830-1930). Revista Afro-Ásia, v.29/30, 2003, p. 175-198, p.180.

712 NETTO, Márcia Ferreira (Org.). Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010, p.162.

> Foram realizadas as iniciações de Tia Sanan de Gagatolu, talvez irmã de santo, Mejitó, Tia Gunsi iniciada para Legbara, Obasi, Tia Mariquinha de Gun, Tia Abáda de Aziri, com o cargo de gozengan ou equedi, Mariquinha de Lisa, sendo que esta ocuparia o cargo de zandokwe ou Hùnsó na casa de metijó. Era costume fazer essas iniciações com as pessoas ainda crianças. Metijó foi iniciada em 1892 com quase 7 anos de idade, um critério que, por precaução, pretendia evitar a paralisação da casa após a morte da titular.[713]

Por outro lado, também é necessário considerar o fluxo migratório constante e robusto de negros livres vindos de Salvador, sobretudo de sudaneses, em busca de uma sociedade mais aberta, com oportunidades melhores de vida e moradia. Mais que uma movimentação de pessoas, constituiu-se verdadeira rede de solidariedade onde os que vieram primeiro, estabelecidos em residências e operando seus axés, ofereciam comida e moradia aos que chegavam.

> De fato, os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanísticas. A modernização da cidade e a situação de transição nacional fazem com que indivíduos de diversas experiências sociais, raças e culturas se encontrem nas filas da estiva ou nos corredores das cabeças-de-porco, promovendo essa situação, já no fim da República Velha, a formação de uma cultura popular carioca definida por uma densa experiência sócio-cultural que, embora subalternizada e quase que omitida pelos meios de informação da época, se mostraria, juntamente com os novos hábitos civilizatórios das elites, fundamental na redefinição do Rio de Janeiro e na formação de sua personalidade moderna.[714]

A origem, implantação e expansão das casas de Ketu no Rio de Janeiro seguiram uma ordem que remonta à quatro casas, e que demonstra, como não é possível considerar o desenvolvimento do candomblé somente aos vínculos que estabeleceu com Salvador ou diretamente com a África, embora sejam importantes.

João Alabá, de Omolu, abriu uma das primeiras casas de santo na cidade, mais precisamente, na Rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde. “Iniciou muitas filhas de santo, dentre elas Deolinda, mãe pequena da casa, tia Ciata e Carmem do Xibuca.”[715] Seu Terreiro, ao longo dos anos, se configurou como um dos mais movimentados no Rio de Janeiro.

---

713 BENISTE, José. História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019, p. 163.

714 MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995, p. 121.

715 ROCHA, Agenor Miranda. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – a nação Ketu: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994, p. 32.

> Pessoas da Bahia vinham para a casa de Alágbà, trazendo produtos para serem comercializados, como barricas de dendê, sabão da costa, búzios, obì e orógbó. As tias baianas que desejavam dar de comer a seus orixás faziam tudo nesse Terreiro. Era também conhecido como Alufá, por saber e praticar a magia do culto malê. Com isso, fazia concorrência a outro grande nome da época, Cipriano Abedé.[716]

Faleceu, sem deixar sucessor, em 1926 e, depois de algum tempo, a casa foi fechada. Mais tarde:

> A falecida Dona Pequena, de Oxalá, herdou o Omolu de João Alabá e com ele fundou o Axé de Mesquita, junto com seu marido João Bankolê (Xangô). A eles se juntou tia Bibiana (Oxalá) que veio de Recife. Com a morte de dona Pequena assumiu a casa Dona Davina (Omolu), filha de santo de Procópio de Ogunjá, que na época era mãe pequena do Axé. Dona Davina morreu em 1964. Sua neta carnal Meninazinha (Oxum), também sua filha de santo, herdou os santos da avó e anos mais tarde veio a se tornar uma conhecida mãe de santo, tendo aberto sua própria casa, dando continuidade à tradição da família.[717]

Cipriano Abedé, baiano, nasceu em 1832, foi para a África aos 9 anos e só retornou em 1877, com 45 anos de idade. Abriu seu Terreiro, inicialmente, na Rua do Propósito, no bairro da Saúde, depois, em 1913, na rua Senador Pompeu, onde conseguiu estabelecer um culto africano com registro em cartório. Além de babalorixá[718], era também olossain[719]. Mais tarde, no ano de 1920, transferiu o Terreiro definitivamente para uma casa de sua propriedade, na rua João Caetano, 69. "Acumulava ainda a função de grão-mestre maçom, frequentava a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, São Jorge e era ministro da Igreja de Santo Elesbão e Santa Ephigênia, na rua da Alfândega, 219."[720]Morreu em 1933 e iniciou diversos filhos de santo.

Já Mãe Aninha de Xangô veio ao Rio de janeiro em 1886 com Bamboxê e Obá Saniá, ocasião em que fundou uma casa no bairro da Saúde que se confunde com a própria história do candomblé no Rio de Janeiro, o Àse Ópó Àfònjá, um axé que funcionou simultaneamente no Rio e em Salvador. "Em 1925, volta à cidade, onde, no Santo Cristo, inicia sua primeira filha de santo, Conceição de Omulu. Com o seu falecimento em 1938, sua sucessora, Agripina de Souza – de Xangô – transfere o axé para Coelho da Rocha."[721]

---

716 BENISTE, op. cit., p. 201.
717 ROCHA, op. cit., p. 35.
718 Título equivalente ao de sacerdote nas religiões afro-brasileiras.
719 Filho de Ossaim, **o pai das plantas** sagradas e milagrosas. Possui o poder sobre qualquer tipo de vegetação e delas consegue extrair as curas de todos os males. É o defensor da saúde e auxilia todos aqueles que buscam uma vida saudável.
720 BENISTE, op. cit., p. 205.
721 ROCHA, op. cit., p. 33.

Benzinho Bamboxê, de Ogum, por sua vez, fundou sua casa na Rua Marquês de Sapucaí. “Iniciou muitos filhos de santo e era pai carnal de Regina Bamboxê, iyalorixá de casa na Raiz da Serra. Virgílio, de Yansã, conhecido pai de santo do morro de São Carlos, também fez obrigações com Benzinho Bamboxê.”[722]

Quanto à localização, observa-se que até a década de 1930 os terreiros de candomblé estavam praticamente todos situados nos bairros centrais do Rio de Janeiro. Mesmo a reforma Pereira Passos e a repressão policial de que foram vítimas não foi capaz de promover o êxodo desses grupos. Essa ligação apresenta alguma relação com o Cais do Porto, local de trabalho para muitos seguidores e praticantes do culto, assim como o centro da cidade.

A partir da década de 1930[723] começou a haver uma paulatina migração dos grupos para bairros mais afastados do centro, sobretudo na zona norte, e, posteriormente, para a Baixada Fluminense. Com isso, além de se verem mais distantes das batidas policiais, possibilitava a locação dos candomblés em imóveis com terrenos maiores onde as roças podiam ser edificadas dentro de um modelo próprio para o culto, com barracões maiores, casas para os orixás e melhores locais para os assentamentos. O período se caracteriza:

> (…) pelo duplo movimento de fechamento de algumas casas e abertura de outras pelos ex membros das casas encerradas. Ao mesmo tempo, outras casas se consolidam no cenário do candomblé carioca. Podem ser descritas como casas fundadas a partir deste período: Opô Afonjá, as comunidades de Meninazinha d'Óxum, Regina do Bamboxê, Casa de Pai Ninô, Casa de Mãe Dila, Casa de Cristóvão de Efon (inaugurando a "nação" "Efon" no estado), Terreiro de Valdomiro de Xangô e o Tumba Jussara de Manoel Ciriaco de Jesus.[724]

Mesmo com essas ligações e tentativas de construção de cultos que mantivessem vínculos com as práticas africanas, o que, segundo alguns autores, lhes configuraria maior “pureza”, o que se verificou foi um processo de diversificação dessas práticas, ligando-as, de um lado, a um catolicismo popular, ou, desenvolvendo práticas próprias que, em maior ou menor grau, misturavam tradições de diversas religiosidades. O próprio uso de termos como

722 Ibidem.

723 Para um estudo da dispersão, localização e história das casas de candomblé no Rio de Janeiro, além da obra de NETTO, 2010, já citada, ver: FONSECA, Denise Pini Rosalem da. Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013. Dentro de uma perspectiva mais patrimonialista, ver: SOUZA, Luciane Barbosa de. A proteção do patrimônio cultural dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro. REVISTA ENSAIOS E PESQUISA EM EDUCAÇÃO E CULTURA – 2019.1 / VOL. 06, p. 95 – 106.

724 PEREIRA, op. cit., p. 23.

"médium", "mediunidade", "espiritismo"[725], típicos do discurso espírita kardecista, ou a aproximação entre santos católicos e entidades do candomblé, exemplificam esse processo de diversificação.

Tais procedimentos, que se configurariam nas macumbas cariocas, talvez tenham contribuído para maior visualização desses cultos, o que pode ser observado na nomenclatura atribuída aos cultos africanos na cidade segundo os noticiários jornalísticos, onde se observa que, mesmo a partir da década de 1930, quando tais religiosidades parecem ter crescido em quantidade no estado, sua identificação esteve muito mais ligada ao termo macumba que à candomblé.

Tabela 17: Citações aos termos candomblé e macumba nos periódicos do Rio de Janeiro entre 1900 e 1939.

JORNAL	CANDOMBLÉ				MACUMBA			
	1900-1909	1910-1919	1920-1929	1930-1939	1900-1909	1910-1919	1920-1929	1930-1939
Correio da Manhã	1	30	34	29	0	10	88	391
Jornal do Brasil	1	21	48	19	7	6	179	436
Gazeta de Notícias	4	20	25	9	3	7	61	142
Jornal do Comércio	1	11	5	18	0	0	29	267

Fonte: BN – HEMEROTECA DIGITAL, Jornais: Correio da Manhã, Jornal do Brasil, Gazeta de Notícias e Jornal do Comércio.

Ainda que se possa inferir que essas identificações fossem feitas por jornalistas e periódicos que, em sua gigantesca maioria, traziam um viés extremamente negativo com relação às religiões de matriz africana, a ampliação dessas práticas no que se configurou chamar de macumba foi preocupação e sofreu ataque dos próprios candomblecistas. Em reportagem do jornal *8 Horas*, de 11 de janeiro de 1932, perguntado sobre o progresso do candomblé, Cipriano Abedé responde: "Os exploradores é que a tem mistificado fazendo uma

725 O termo espiritismo foi criado por Allan Kardec e aparece na introdução da obra O Livro dos Espíritos, publicada pela primeira vez em Paris no ano de 1857. Segundo o autor, "Para se designarem coisas novas são precisos termos novos (…) empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos *espírita* e *espiritismo." Ver KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Rio de Janeiro: FEB,*

embrulhada de macumba com espiritismo. (…) O Candomblé é a verdadeira religião que o africano cultiva e é confundida com qualquer macumba fingindo de Candomblé."[726]

Do ponto de vista estrutural, devemos levar em conta, também, que na África, o controle da religião era segmentado em sacerdotes específicos ou famílias que se dedicavam a cultuar certos deuses, fornecendo-lhes oferendas e iniciando pessoas aos cultos.

> Entre os iorubás, por exemplo, a adivinhação era função dos babalaôs, que cultuavam o deus Ifá, divindade capaz de predizer o futuro através dos jogos adivinhatórios. O conhecimento das ervas utilizadas em remédios ou em vários rituais era uma atribuição do olossaim, cultuador do orixá Ossaim, deus das folhas. Xangô, que fora rei da cidade de Oyó e depois divinizado como o senhor dos raios e trovões, era cultuado pela família real dessa cidade.[727]

No Brasil, não sobreviveu esse tipo de estrutura religiosa, sendo os terreiros obrigados a agrupar diversas entidades, inclusive de etnias diferentes. Além disso, "devido à conversão dos negros ao catolicismo e ao contato cultural com os índios, o culto aos deuses africanos somou-se aos dos santos católicos e ao das divindades indígenas."[728]

De qualquer forma, mesmo com toda a diversidade de cultos que se abrigaram sobre o manto da religiosidade africana no Rio de Janeiro, é possível elaborar uma sistematização da relação entre saúde e doença presentes, em maior ou menor grau, na macumba e no candomblé. Nesse sentido, existem doenças provocadas por outras pessoas, seja através de feitiços, trabalhos, inveja, desejo de ter o que o indivíduo possui. Outras são provenientes do próprio axé do indivíduo, isto é, estão relacionadas ao orixá que rege a pessoa. Outros dois grupos de doenças são aquelas provocadas por "causas espirituais externas, os encostos ou espíritos obsessores, e aquelas cuja determinação se dá por falha do próprio indivíduo no desenvolvimento da sua espiritualidade ou da própria mediunidade."[729] Um quinto grupo de males viriam da transgressão de tabus sexuais no convívio da comunidade de Terreiro, de transgressões alimentares ou interditos relacionados à processos iniciáticos, entre outros. Com relação ao candomblé Jêje-Nagô, haveria ainda, a contaminação pelo contato com eguns (espíritos dos mortos). O sétimo, e derradeiro grupo, incluiria a "contaminação por elementos naturais, como vírus, micróbios e outros agentes patogênicos devido ao corpo aberto, ou seja,

726 BENISTE, op. cit., p. 205 e 206.
727 SILVA, op. cit., p. 62.
728 Ibidem.
729 SANTOS, Fernando Sérgio Dumas dos, SOUZA, Stephanie Godiva Santana de. Processos de cura em Casas de Santo do Rio de Janeiro, IN: FRANCO, Sebastião Pimentel, NASCIMENTO, Dilene Raimundo do, SILVEIRA, Anny Jacqueline Torres. Uma história brasileira das doenças, volume 6. Belo Horizonte/MG: Fino Traço, 2016, p. 345.

o corpo suscetível de ser atingido tanto pelos seres humanos (…) como pelos orixás descontentes."[730]

Independente se identificada como macumba ou candomblé, os dois últimos grupos de doenças, são bastante próximas daquelas professadas tanto pela umbanda quanto pelo espiritismo kardecista. "A moléstia surgiria para que a pessoa entre em contato com as crenças, incorporando-as em sua vida. Àqueles que frequentam o terreiro apenas para resolver problemas momentâneos (…) é reservada a entrada pela dor."[731] Além disso, lembrando o princípio da ancestralidade, a doença pode surgir no filho, embora o chamado seja para a mãe ou o pai.[732]

Com relação às doenças mentais, esses males estariam relacionados a "coisas de orixá", isto é, seriam problemas de saúde intimamente ligados à espiritualidade, doenças cármicas. "E os ebós e oduns quando não resolvem vem pra amenizar., vem pra te dar uma orientação, te dar um caminho"[733], no entanto, as doenças cármicas exigem cuidados por toda a vida.

Já a identificação das doenças e o tratamento a ser realizado, passa por um duplo processo. De um lado, um fator importante no processo é o conhecimento das ervas[734], não apenas aquelas trazidas da África, mas também aquelas provenientes da terra, que proporcionaram "aos escravos a construção de uma identidade e de uma cosmovisão que os diferenciava das classes dominantes."[735]

> É preciso ouvir com cuidado uma queixa. E as queixas são muito diversas. De dores no corpo, passando por problemas financeiros, problemas no mundo do trabalho e outras aflições, tormentos emocionais e até mesmo o reconhecimento de que algo não vai bem espiritualmente. Mas o conhecimento das plantas não é suficiente. Tudo aquilo que se compreende como diagnóstico pela medicina se dá de forma bastante diferente aqui.
> Para começar, não há "exame", entre aspas, que prescinda da consulta

730 SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. [2]. Representações sociais de saúde e doença no candomblé jêje-nagô do Brasil. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo. Dissertação (174 p). 1999, p.18.

731 SANTOS, op. cit., p. 345.

732 Quando o filho mais velho de Adolfo Bezerra de Menezes adoeceu e foi diagnosticado como louco, ele o levou para tratamentos de desobsessão em casa espírita da cidade do Rio de Janeiro, tratamento esse que se alastrou por três anos. Segundo o diagnóstico feito pelos médiuns da casa, a causa do problema do rapaz seria a obsessão causada por um espírito que desejava vingar-se do pai, por conta de seu aprisionamento e de seus familiares por Adolfo e seu filho em vidas passadas. Ver MARQUES, Marcos Moreira. A cura do corpo, da cidade e da alma. Medicina, política e espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador/BA: Sagga, 2019, p. 180.

733 SANTOS, op. cit., p. 348.

734 Para compreensão das relações entre o conhecimento das ervas, o processo de transferência da floresta africana na diáspora, a coerência na classificação das plantas e suas aplicações nos tratamentos, ver: BARROS, José Flávio Pessoa de. A floresta sagrada de Ossaim: O segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2010; CONCEIÇÃO, Débora Terezinha. Ogbà Mimó: livro das folhas sagradas. Campinas/SP: D7 Editora, 2019.

735 SANTOS, op. cit., p. 350.

> divinatória. Antigamente, era o babalaõ que consultava Ifá, e conhecia o quadro pela queda do opelê[736]. Hoje, o jogo de búzios é utilizado. Em suma, é preciso passar pelo jogo para compreender porque aquela pessoa está ali... O jogo dá uma visão do passado, da história da pessoa.[737]

E é nesse sentido que os orixás surgem como importantes intermediários tanto no processo de identificação como na preparação dos remédios. "Aos orixás são realizadas consultas nos jogos de búzios, com o pai ou mãe de santo escutando-o 'falar no ouvido'. (…) Os encantados, diferentemente, comunicam-se diretamente com os clientes e filhos de santo."[738]

Uma vez revelada a natureza do problema através dos búzios, ou outro oráculo, o sacerdote poderá utilizar práticas de tratamento que poderão incluir desde sacrifícios e rituais de limpeza até a reconstrução simbólica do doente através da iniciação. As indicações de tratamento surgem de forma singular, individual, podendo incluir elementos de todos os reinos da natureza. No entanto, "para alcançar a cura, quase sempre, é necessário realizar também obrigações espirituais, tanto no candomblé quanto na umbanda."[739]

Os rituais e "sacrifícios de limpeza são chamados de sacudimentos e têm como finalidade promover uma mudança de estado, isto é, retirar os males, a poluição e sujeira, através do afastamento dos possíveis elementos responsáveis pela desordem na pessoa."[740] Os sacudimentos podem ser de três tipos:

> (1) ebós ekuo, obrigatórios nos rituais de iniciação e que servem para despachar os espíritos dos mortos (eguns); (2) ebós Exú, também obrigatórios nos rituais de iniciação e que tiram as más influências e complicações que esse orixá traz quando insatisfeito, servindo para abrir o caminho e preparar o encontro com os outros orixás; e (3) ebós de saúde, utilizados como limpeza específica nos casos de doença.[741]

Já o bori, consiste em preparar e cozinhar vários alimentos que serão oferecidos ao ori, isto é, o axé que toda pessoa tem e cuja sede está na cabeça. É na cabeça que estão situadas

---

736 Opelê ou Opelé é um dos oráculos das religiões africanas. Consiste num colar com fios trançados de palha ou algodão onde estão dispostas 8 metades das favas de Opelê. Ele é formado por 256 combinações que são resultantes da multiplicação de 16 Odus, e está todo orientado por meio de um sistema matemático onde os cálculos com as energias dos Odús indicarão as respostas.

737 CARVALHO, Alexandre Magno Teixeira de. O sujeito nas encruzilhadas da Saúde: um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde Coletiva. Rio de Janeiro. FIOCRUZ – Escola Nacional de Saúde Pública. Tese de Doutorado em Ciências na área de Saúde Pública. 2004. 340p., p. 286.

738 SANTOS, op. cit., p. 350.

739 SANTOS, op. cit., p. 352.

740 SANTOS [2], op. cit., p. 20.

741 SANTOS [2], op. cit., p. 20.

a consciência e os principais sentidos físicos e a cerimônia do bori permite abrir caminhos, fortalecer a cabeça, o corpo, colocando o neófito em harmonia com os orixás e permitindo a reconstrução simbólica da cabeça. Por fim, se o orixá reconhece alguém como seu filho e deseja estabelecer nele morada, então é necessário a reconstrução no plano mítico e ritual do corpo desse neófito, estabelecendo-se então, a sua iniciação.

> No Candomblé (…) existe uma união harmônica entre ser humano, natureza e divindade. Logo, não há medicina sem magia, assim como não há remédio sem oferenda e saúde física ou social sem constante renovação de axé. Assim, a doença, ou qualquer ameaça ao equilíbrio da totalidade do indivíduo, torna-se objeto de uma negociação com os poderes sobrenaturais que possibilite o seu desaparecimento ou melhora.[742]

Todos esses elementos já estavam presentes nos cultos do Rio de Janeiro antes da década de 1920. Mesmo levando em consideração que Leal de Souza, em seu inquérito para *A Noite*, não visitou nenhuma casa de candomblé, em, pelo menos, vinte e duas das cem casas que visitou, haviam práticas de cura que continham aproximações com as formas de identificação e tratamentos mencionados, valendo-se de despachos e trabalhos para os orixás, aplicação de passes, uso de tambores, vestimentas e objetos típicos da macumba carioca. Não se sabe se no seu processo de escolha ele teria excluído os cultos de candomblé, talvez em função de práticas como matança de animais, uso de cachaça e pólvora, elementos que ele, como construtor da umbanda branca, posteriormente excluiria. Ou se não teve conhecimento dessas casas, o que nos parece improvável, até porque, em várias ocasiões contou com a companhia nas incursões de indivíduos que conheciam essas entidades, como foi o caso de Nóbrega da Cunha, ou ainda, se a admissão a esses rituais passasse por algum processo mais apurado de seleção.

Mesmo assim, nesse conjunto, além das redes de solidariedades formadas pelas casas de candomblé, se estabeleceu na cidade do Rio de Janeiro um grande conjunto de casas religiosas, frequentemente reconhecidas como macumbas, que atendiam volumosa quantidade de pessoas acometidas das mais diversas doenças, não somente as endêmicas, além daquelas de natureza psicológicas, as loucuras.

Foi assim que Lina Magdalena, identificada como a cambona da macumba que se realizava na Rua José de Queiroz, na Estação de Bento Ribeiro, foi presa e autuada por exercício ilegal da medicina, uma vez que ficou constatado que "as pessoas que estavam na "macumba" eram para receber medicações."[743]

742 SANTOS [2], op. cit., p. 21.
743 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 7670, de 29/02/1920.

Em Honório Gurgel, o delegado Brandão Filho, fez batida em lotes e, numa só noite, conseguiu fechar duas macumbas. A primeira, na rua I, onde dirigia os trabalhos Sarah Bernardes, investida que culminou com a prisão da mãe de santo, além de diversos objetos, entre eles "punhais, espadas, imagens de santos, tambores, etc."[744] Partindo dali, chegou à Oswaldo Cruz, onde encontrou numerosos macumbeiros "diante de um altar, formando um grande semicírculo, tendo em uma das extremidades três indivíduos tocando tambores rústicos."[745] Presidia a sessão o caboclo Rompe Mato, que curava e abria caminhos. "Dos macumbeiros presos, 150 foram postos em liberdade, ficando na delegacia, porém, todo o material apreendido."[746]

Na Piedade não foi diferente. Após o Dr. Antônio Braga, titular do 20º distrito, aprisionar Antônio Siqueira, português, além dos que aguardavam atendimento, que dava consulta à Rua Almeida Nogueira, 64, constatou o delegado que "haviam ido todos para se tratar de vários males com água rezada, tendo declarado na delegacia, Alzira Maria da Silva, que havia sido curada com essa água de uma ferida em uma perna."[747]

Ao lado das diversas notícias que davam conta de prisões dos seguidores da macumba e do candomblé, já na década de 1920, se intensificou a referência na música e nas festas, de práticas advindas desses cultos. No Jornal do Brasil, por exemplo, mais de 2/3 das reportagens ou notícias em que aparece o termo "macumba", se refere a letras de música, cordões e marchas de carnaval. Mané Periquito, por exemplo, receitava através de música um xarope africano, enquanto cantava "Seu Sinhô, fui na macumba, P'ra fazê trabaio banja. Mas o Pae de Santo, tumba, Pensava que eu era canja. (…) Oh Omulô, oh Changôu! Nhamajá de Pae Gueguê, Isto eu fiz oh meu sinhô, P'ra buli cum vosmicê."[748] A macumba, e o candomblé, assim como a cultura africana, cada vez mais se integrava à cultura popular do Rio de Janeiro.

4.4 Luiz de Mattos, o Racionalismo Cristão e a loucura espírita.

A simpatia com que João do Rio descreve as práticas espíritas, o ambiente e as ações de cura e caridade exercidas na Federação Espírita Brasileira, todas gratuitas, foram totalmente invertidas quando, ainda no mesmo capítulo (O Espiritismo) de *As Religiões no Rio*, passa a expor suas experiências com 'Os Exploradores'.

744 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 9604, de 15/05/1926, p. 8.
745 Ibidem
746 Ibidem.
747 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 187, de 07/08/1926, p. 18.
748 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da manhã, ed. 9815, de 16/01/1927, p. 13.

> O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga do preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. Além dos raros grupos onde se procede com relativa honestidade, os debriados e os velhacos são os seus agentes. Os médiuns exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo.[749]

João do Rio alega ter visitado cerca de cinquenta casas dos "milhares de centros", tendo ido a diversos bairros da capital, como Andaraí, Rocha, Morro do Pinto, Praia Formosa, Engenho de Dentro e várias ruas no centro e arredores. Descreve um grande número de indivíduos, a maioria mulheres, que se valeriam de práticas espíritas para enganar e explorar a boa vontade e as dificuldades alheias, tanto em pontos bem estabelecidos como de forma ambulante.

A visão que apresenta, separando o espiritismo em dois grandes grupos, os sinceros e os exploradores, expõe três características importantes de qualquer linha religiosa que se propusesse à comunicação com os espíritos no Rio de Janeiro do início do século XX. A primeira era a diversidade de práticas e atuações que se utilizavam do termo "espírita". Qualquer grupo, indivíduo, associação ou entidade que, de alguma forma, alegava conseguir se comunicar com os espíritos seja para que fim fosse, curar, adivinhar, prevenir, ou influenciar, frequentemente, se apresentava como sendo espírita. Nesse conjunto, embora o objetivo fosse a resolução de algum problema de ordem material, o ato de cobrar acabava por dar a ação aspecto de desonestidade, logro, falcatrua.

Isso leva a segunda característica. A religiosidade africana, quando se valia de algum processo mediúnico, o fazia, sempre, para explorar e enganar. O próprio João do Rio, ao se referir aos praticantes classificados como "exploradores", menciona a "negra Rosalina", o "negro Samuel", ou "mulatos pernósticos, o Zizinho, da rua São Januário; o Claudino, da rua Santana; o Joãozinho, da rua Sorocaba"[750], ou ainda, "sinetas, rapazes de passinho rebolado, que quando não prestam mais para o comércio público estabelecem-se nas ruas do meretrício com adivinhações espíritas."[751]

749 RIO, João do. As religiões no Rio. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2015, p. 253.
750 Ibidem, p. 253.
751 Ibidem, p. 254.

Uma última característica, particular aos seguidores do espiritismo propagandeado pela FEB, foi a absoluta incapacidade da instituição, ou de qualquer grupo, em uniformizar os trabalhos. Apesar das sucessivas tentativas da entidade, sugerindo estatutos, ritos, leituras, precauções e organização, as casas espíritas funcionavam segundo a visão e percepção que seus dirigentes tinham da doutrina espírita, sendo, quando muito, mais afeitos a um espiritismo de caráter religioso, muitas vezes, bastante místico.

Todos esses fatores devem ter influenciado Luiz de Mattos em sua decisão de migrar para o Rio de Janeiro, após os sucessos que alcançou no tratamento de obsediados no Centro Espírita Amor e Caridade, em Santos. Para ele, o espiritismo propagado nas casas que encontrava era desorganizado, carente de centralização, despreparado, eivado de uma religiosidade que desvirtuava o que de melhor tinha a doutrina, sua cientificidade, necessitando, portanto, ser refeito em novas bases.

Luiz José de Mattos Chaves Lavrador nasceu na Vila de Chaves, província de Trás-os-Montes (Portugal), em 1860. As referências sobre a trajetória que seguiu ao chegar no Brasil, em 1873, são confusas e carentes de comprovação, incluindo informações sobre ter sido internado por um de seus irmãos no Colégio São Luiz, no Rio de Janeiro.[752] As mesmas biografias afirmam que "tempos depois" ele teria migrado para Santos, empregando-se em um armazém de Secos e Molhados, passando em seguida ao comércio de café.

Como empregado em empresas que faziam a intermediação entre produtores de café de Minas Gerais e de São Paulo, e os armazéns exportadores no Porto de Santos, teria angariado amizades e conhecimentos, o que lhe permitiu tornar-se, aos 23 anos, comissário de café em sua própria empresa. Em poucos anos constituiu fortuna e participou da criação de várias empresas na região,[753] tornando-se conhecido na sociedade de São Paulo, isto num período que

752 Não encontrei nenhum Colégio São Luiz em Botafogo no Rio de Janeiro entre as décadas de 1870 e 1890, no entanto, é possível que se refiram a algum dos vários internatos existentes na capital do Império nesse período. De qualquer forma, as informações dão conta que Luis de Mattos não era um imigrante das classes mais pobres, pelo contrário, seus irmãos já estavam estabelecidos como comerciantes de café em Santos e sua trajetória inicial sugere que a família planejava sua formação universitária, o que poderia potencializar a posição da família em meio às elites econômicas e sociais de São Paulo.

753 Em várias biografias encontramos referências à Luiz de Mattos ter participado da criação do Banco de Santos, da Companhia Internacional de Santos, da Companhia de Santos, da Companhia Carris de Ferros, entre outras. Não encontrei boas referências que pudessem ratificar essas informações. No entanto, as mesmas biografias também apontam para um suposto espírito humanitário de Mattos, o que o teria levado a participar da criação da Sociedade Humanitária dos Empregados do Comércio e do Real Centro da Colônia Portuguesa, ambas em Santos. Com relação a essas últimas, não há nenhuma indicação de que Mattos tivesse participado da criação dessas entidades, para tanto, ver: https://www.atribuna.com.br/cidades/santos/era-uma-vez-sociedade-humanit%C3%A1ria-dos-empregados-no-com%C3%A9rcio-de-santos-1.71196, consultado em 29/03/2019; http://www.centroculturalportugues.com.br/historia_centro01.php , consultado em 29/03/2019. Para biografias, ver: ANDRADE, Galdino Rodrigues de. Luiz de Mattos, sua vida, sua obra. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Racionalismo Cristão, 2010.

permitia a produção de fortunas integradas ao comércio do café, uma vez que a partir da década de 1870, ferrovias, bancos, comércio de importação e exportação, empresas e serviços públicos tinham suas atividades diretamente influenciadas pela produção cafeeira. Por isso, eram os representantes do capital oriundo do café que comandavam os diversos ramos deste complexo econômico, enveredando, frequentemente pela atividade política.[754]

Aos comissários de café cabia uma posição privilegiada e, por vezes, bastante lucrativa na cadeia de produção e exportação do café, que incluía: fazendeiro, comissário, exportador. Talvez, por isso, as relações de Mattos com a cadeia produtiva que se entrelaçava em Santos permitiu-lhe angariar posições que consolidavam sua atuação como empresário, alçando-o ao cargo de vice-cônsul de Portugal, pelo menos, desde 1887. Por outro lado, incluía-o no rol dos que deveriam fazer da benemerência e da filantropia, um dos elementos necessários à posição que alcançara, por isso, talvez, as várias menções em torno de sua participação em atividades de assistência.

Quanto ao contato que teria tido com a doutrina espírita, os relatos são ainda mais confusos, indo desde sua posição como materialista e antirreligioso convicto, até que tivesse adentrado a alguma casa espírita de Santos, até a tradicional relação entre dor e conversão provocada por alguma doença física incurável, tratada em algum centro espírita santista.

Viria daí a construção de uma casa espírita em Santos, o Centro Espírita Amor e Caridade, em parceria com outro comissário de café, o também português, Luiz Alves Thomaz. O centro, cujas referências retroagem ao ano de 1910, teria sido palco das experiências curativas de Mattos, levando loucos e alienados ao alcance da cura que a medicina e as demais religiões tinham sido incapazes de tratar. Já nesse período, Mattos começaria uma prática que se intensificaria quando de sua migração para o Rio de Janeiro, a crítica jornalística a médicos e à medicina, segundo ele, desconhecedoras dos males que pretendiam curar.

Embora nesse período ainda não houvesse por parte de Mattos algum tipo de desavença mais voraz com os escritos de Kardec, incomodava-o, como se observa nas várias declarações que fez e escreveu, a desorganização, a descentralização, o uso da doutrina por charlatães e enganadores, elementos despreparados, desconhecedores do potencial revolucionário dos ensinos trazidos pela espiritualidade e que seriam capazes de resolver todos os problemas da humanidade.

754 SILVA, Gustavo Pereira da. A dinâmica do enriquecimento paulista no século XIX: das origens à diversificação do capital da família Lacerda Franco. Estud. Econ., São Paulo, vol.45, n.2, p.347-376, abr.-jun. 2015, p. 360.

Por isso, sua decisão de atuar no Rio de Janeiro para a construção de uma doutrina religiosa espiritista capaz de centralizar as decisões, padronizar estudos, reuniões, formação e constituição de corpo sacerdotal, livre das amarras da ignorância e do charlatanismo. Além disso, como o Rio de Janeiro era a capital federal, centro financeiro, comercial, político e administrativo do Brasil, portanto, porto central de onde deveria partir toda a organização do movimento, em 1911, Luiz de Mattos tentou convencer os dirigentes da Federação Espírita Brasileira, na figura de seu presidente, Leopoldo Cirne, "para que mudasse suas diretrizes e passasse a seguir as diretrizes ditadas pelos dirigentes do Espiritismo Racional e Científico Cristão."[755]

> (...) o contato se deu com o presidente da FEB/ para ver se este se dispunha a estudar e praticar racional e cientificamente a bela doutrina de Jesus e abandonava a orientação prejudicial de discursos sobre as poucas parábolas verdadeiras dos Evangelhos e sobre as muitas falsas, grandemente prejudiciais que n'eles existem, e muito especialmente para arredá-lo da explicação e propagação dos prejudicialíssimos Evangelhos de Roustaing, que ele havia adotado e procurado implantar no seu meio.[756]

Ainda que não tenha obtido sucesso, conseguiu cooptar Ignácio Bittencourt, espírita histórico[757], na ocasião presidente do Centro Espírita Tribuna e diretor do Jornal *Tribuna Espírita*. "Após o contato com Mattos, em 2 de outubro de 1911, o grupo Tribuna passou a denominar-se Centro Espírita Redemptor, filiado ao Centro Amor e Caridade e o jornal Tribuna Espírita passou a ser posse dos membros fundadores do Redemptor."[758]

Bittencourt foi o primeiro presidente do Redemptor, experiência que durou apenas oito sessões, sendo logo em seguida substituído por Luiz de Mattos, que se mudou com a família para o Rio de Janeiro e assumiu o controle da entidade. Uma das primeiras ações de Mattos na direção do Redemptor foi a construção de uma sede definitiva e ampla em Vila Isabel, que

---

755 AMARO, Jacqueline de Souza. Os combates de Luiz de Mattos (1912-1924): O espiritismo kardecista e o Tratamento Médico da Doença Mental. Dissertação, 2010. Rio de Janeiro (Fiocruz, 135p), p. 42.

756CENTRO ESPÍRITA REDEMPTOR. O Espiritismo Christão no Brasil – O Centro Espírita Redemptor, sua Fundação, sua Vida e suas Obras. Rio de Janeiro: Cadaval e C, 1913, p.4.

757 Ignácio Bittencourt teve relevante atuação no movimento espírita do Rio de Janeiro. Foi diretor dos jornais Tribuna Espírita e Aurora, além de escrever para o Reformador. Entre 1915 e 1916 foi vice-presidente da Federação Espírita Brasileira. Em janeiro de 1919 fundou e presidiu o Abrigo Teresa de Jesus, uma das primeiras iniciativas espíritas de assistência à infância. Fundou a União Espírita Suburbana, sendo presidente por vários anos após o desencarne, em 1919, do conhecido médium Fernandes Figueira. Dotado de mediunidade curadora e receitista, além de ativo nos trabalhos de assistência, foi processado várias vezes, sendo absolvido em todas. Ver: WANTUIL, Zeus. Grandes Espíritas do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002, p. 384 a 388.

758 AMARO, op. cit., p. 31. Esta é uma narrativa que carece de pesquisa. Ignácio Bittencourt se manteve ligado diretamente à FEB e às iniciativas por ela deflagradas, de modo que creditar esse episódio como verdadeiro necessita, no mínimo, de comparação com outras indicações, o que estaria fora dos propósitos desse trabalho.

pudesse abrigar o Centro e um hospital para tratamentos de alienados, ambos inaugurados em 1912[759].

A partir de então, Luiz de Mattos passou a atuar em quatro frentes: a cooptação de casas espíritas em diversas regiões do Brasil; a construção da fundamentação doutrinária em que se sustentaria o Racionalismo Cristão; a propaganda da doutrina que constituía e a atividade de tratamento de loucos levados até o hospital. Estas atividades estiveram sempre relacionadas de alguma forma com a crítica aos fundamentos e atuação tanto do espiritismo, quanto de médicos, principalmente psiquiatras, e o atendimento oferecido aos alienados mentais na capital da República.

A expansão do racionalismo cristão ocorreu de forma bastante acelerada. Ainda em 1912, abriu-se a primeira filial localizada em Três Corações, Minas Gerais[760]. Em 1913, os centros que se filiassem ao racionalismo cristão podiam fazê-lo ou através do Centro Espírita Redemptor, no Rio de Janeiro, ou via Centro Espírita Amor e Caridade, em Santos[761]. Nesse ano, a instituição já possuía 17 centros filiados, sendo sete no Rio de Janeiro, um em São Paulo, quatro em Minas Gerais, um no Paraná, um na Bahia, um no Maranhão, um no Ceará e um em Cabo Verde. Curiosamente, todos esses centros estavam localizados em cidades relativamente afastadas das capitais de seus estados. É possível que isso se deva à ligação de Mattos e seu sócio, Luiz Thomaz, com a comercialização de café e os relacionamentos que construiu com fazendas e sítios localizadas em cidades interioranas.

Quanto a Cabo Verde, um dos frequentadores do Centro Espírita Amor e Caridade, de Santos, Augusto Messias de Burgo, mais conhecido como Maninho de Burgo, era médium receitista da casa, e intermediador do Dr. Custódio José Duarte, quando vivo, médico português que atuou por vários anos em São Vicente, Cabo Verde. Graças a essas relações, Maninho providenciou e acompanhou diversas doações de alimentos, a partir de 1911, para o arquipélago, que passava em intervalos regulares por episódios de fome generalizada. E graças à atuação de Maninho no tratamento mediúnico de doentes e ajuda assistencial aos famintos, pouco a pouco o Racionalismo Cristão implantou-se no arquipélago, tornando-se tão

759 O Centro Espírita Redemptor, hoje chamado de Centro Redemptor, continua funcionando na Rua Jorge Rudge, 121, em Vila Isabel, Rio de Janeiro.

760 ANDRADE, Galdino Rodrigues de. Luis de Mattos: sua vida, sua obra. Rio de Janeiro: Racionalismo Cristão, 2010, p. 154.

761 CENTRO ESPÍRITA REDEMPTOR. O Espiritismo Cristão no Brasil – O Centro Espírita Redemptor, sua Fundação, sua Vida e suas Obras. Rio de Janeiro: Cadaval e C., 1913, p. 63.

disseminada que "ali, cada um tem, nos seus parentes ou próximos, um ou vários membros do racionalismo cristão, e ninguém ignora os princípios básicos da doutrina."[762]

No Rio de Janeiro, o centro mais próximo ficava em Petrópolis, enquanto os demais eram de Piraí, Santa Clara do Carangola, Lumiar, e três deles em São José de Ubá.[763] O dado importante é que todas essas casas eram, até sua filiação, centros espíritas kardecistas, o que demonstra um processo de atração dessas instituições pelos racionalistas.

Em 1914, a quantidade de centros filiados aumentara para 23, persistindo a localização dessas casas em cidades afastadas. No caso do Rio de Janeiro, uma casa localizada em Niterói filiou-se ao racionalismo cristão, o Centro Espírita União e Caridade. Já a partir de 1916, o Centro Espírita Redemptor passou a ser a Casa Chefe, enquanto todas as outras, inclusive o Centro Espírita Amor e Caridade, de Santos, tornaram-se filiais, passando, cada uma, a denominar-se Centro Espírita Redemptor Filial, seguido do nome da cidade onde se situava. Além disso, todos passaram a obedecer aos mesmos regulamentos, disciplina e deveres, embora possuíssem personalidade jurídica e patrimônio próprios, tendo, no entanto, que executar o programa ditado pelo Centro Redemptor. A expressão "espírita" na nomenclatura das casas só foi retirada a partir de 1949, quando todas as adotaram a nomenclatura Centro Redentor Filial.

A fundamentação doutrinária do racionalismo cristão esteve intimamente ligada a afastamentos e aproximações com o espiritismo kardecista. Deus é único, criador e visto como a inteligência suprema. Sobrevive, como princípio, a imortalidade do espírito, a necessidade da reencarnação, a comunicabilidade entre encarnados e desencarnados, e a pluralidade de mundos materiais e espirituais. No entanto, a forma como esses princípios estabelecer-se-iam são severamente modificados, com especial centralidade à necessidade de vínculo e respeito aos princípios estabelecidos pelo racionalismo para ascensão espiritual.

A primeira obra escrita por Mattos a fim de compor a doutrina que inaugurava, *Espiritismo Racional e Científico (Cristão)*, só foi publicada em 1914. Nela, o autor procurou sintetizar seu pensamento sobre o que deveria ser a nova doutrina sustentando quase a totalidade de suas teses sobre as relações entre Força e Matéria, enfatizando que tais ensinos não seriam de sua autoria, mas, trazidos pelo Astral Superior. Valendo-se em diversos momentos da obra

762 PLAIDEAU, Charlotte. O Racionalismo Cristão em Cabo Verde: ou os Espíritos sem Fronteiras. Debates do NER, Porto Alegre, ANO 10, n. 16, p. 121-137, JUL./DEZ., 2009, p. 126. Para conhecer a implantação, história e desenvolvimento do Racionalismo Cristão em cabo Verde, ver: VASCONCELOS, João. Espíritos Atlânticos: Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde. Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais. Tese. Doutorado em Antropologia Social e Cultural.2007, 364p.

763 AMARO, op. cit., p. 36.

de Antonio Pinheiro Guedes[764], *Ciência Espírita*, Mattos procurou sustentar a importância, o objeto de estudo e a constituição do que chamou de Ciência Psíquica. Para ele, esse campo de conhecimento teria por fim "esclarecer-nos sobre o outro mundo, sobre a vida de além-túmulo, provar a existência da alma, sua preexistência e sobrevivência ao corpo, satisfazendo assim uma necessidade iniludível da nossa alma, a aspiração incessante de nosso eu."[765]

Ainda segundo Mattos, o instrumento que permitiria à Ciência Psíquica ver, observar, aprender e reconhecer os fatos que constituiriam o objeto de estudo dessa ciência, seria o médium. A partir desse exame seria possível demonstrar a existência da alma, a sucessão das existências, a multiplicidade das vidas corpóreas, "uma lei a que estão sujeitos todos os espíritos; e é condição essencial ao seu progresso."[766]

Além disso, uma vez que é a alma que dirige o corpo, o anima e domina, ela seria o transmissor, o veículo das características dos encarnados e, também, das moléstias. Desta forma, a Ciência Psíquica forneceria a chave para esclarecer pontos obscuros da Anatomia, da Fisiologia, da Patogênese e da Embriogenia, demonstrando, por exemplo, que as nevroses seriam doenças da alma devidas a sofrimentos do espírito ou pura e simplesmente provocadas por espíritos.

> Destas, umas, como a **Nostalgia** e a **Hipocondria**, são meras exteriorizações de estados d'alma; outras, traduzem uma desordem nas relações da alma com o seu corpo, como a **Catalepsia**; outras, como a **Histeria**, representam estados complexos, mistos de desordens psíquicas e intervenção de uma vontade ou atividade estranha, invisível – um espírito; outras, finalmente, como a **Loucura** na maioria dos casos, são fenômenos espiríticos, são fatos da vida psíquica. O doente, neste caso, é simplesmente um médium obsedado..[767]

De forma bastante confusa e divagatória, embora apresentada como de "simples análise" e "acessíveis ao raciocínio comum", os termos Força e Matéria assumem, no

764 Antônio Pinheiro Guedes, já apontado nesse trabalho como um dos propagadores do Espiritismo Científico, foi médico e político com atuação nessas esferas ao longo do Império e primeiros anos da primeira República. Formou-se médico pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1870 e ingressou no corpo médico do exército no mesmo ano, reformando-se, como coronel médico, em 1890. No mesmo ano concorreu e foi eleito como senador pelo estado do Mato Grosso, cargo que ocupou até 1894. Em 1906 foi novamente eleito senador, mas a comissão eleitoral não aprovou seu diploma, sendo empossado apenas o jornalista Antônio Francisco de Azeredo. Como espírita, atuou desde a década de 1870 em casas como a Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, de orientação científica. Foi um dos fundadores da Federação Espírita Brasileira, em 1884, e atuou junto com Angeli Torterolli e outros personagens que entendiam o espiritismo como ciência durante toda a década de 1890 e primeiros anos do século XX. Publicou, em 1901, a obra Ciência Espírita, onde afirma que o espírito seria, desde a sua gênese, uma força que age sobre a matéria e acompanha sua evolução, individualizando-se lentamente e dirigindo-se dos estados inferiores aos mais adiantados da natureza, conceitos que Luiz de Mattos utilizará na constituição da obra racionalista cristã.

765 RACIONALISMO CRISTÃO. 20ª Ed. Rio de Janeiro: Centro Redemptor, 1956, p. 27.

766 Ibidem, p. 28.

767 Ibidem, p.38.

pensamento de Mattos, os dois únicos princípios fundamentais de que se compõe o universo. Sob essa perspectiva, a Força "mantém o universo regido por leis naturais e imutáveis; são naturais, porque decorrem de uma sequência lógica no processo de evolução, e são imutáveis, porque são absolutas." Já a Matéria não possuiria atributos, sendo o agente passivo, inerte, plasmável.

Seria, então, pelo processo constante de agregar e desagregar dos corpos, que a intensidade da força iria aumentando, "as vibrações da vida vão se acentuando, o grau de inteligência vai progredindo, até que, depois de terem, tais núcleos de força, feito o ciclo, primeiramente pelo reino mineral, em seguida pelo vegetal e depois pelo animal", ficam em condições de se constituírem em micro-organismos de ínfima espécie. Em seguida, após escalarem o reino animal, iria evoluindo essa partícula até atingir o grau de espírito, estando em condições de encarnar em corpo humano.

Com relação a Deus e as religiões, Mattos sustentava ser perfeitamente "compreensível que o índio das selvas ou o negro das matas africanas não possam ter uma concepção da espiritualidade que vá além daquela mística de adoração ao fogo, ao raio, ao sol, por lhe faltarem bases de raciocínio."[768] No entanto, o vínculo entre religião, adoração e temor se estenderia aos mais civilizados, o que representaria o atraso dessa relação. Sendo assim, "o Racionalismo Cristão não é religião, por isso que não tem deuses nem adoradores."[769] Deus, na concepção racionalista, seria designado como Grande Foco, a força total, inteligência absoluta, luz infinita a vibrar incessantemente no espaço universal.

> Força é a expressão empregada quando se trata de sua associação com a Matéria, e Grande Foco quando se quer exprimir o agente universal, na sua concepção infinita; são, porém, termos sinônimos, de sentido inteiramente igual. Nenhum ser, por mais sofista que queira se mostrar, poderá apontar, em qualquer dessas duas expressões, a mais leve afinidade com a palavra "deus", profundamente desmoralizada pelo sentido mesquinho, materialista e animalizado que lhe emprestaram os adoradores de todas as religiões.[770]

Quanto à evolução espiritual, após divagar sobre a formação do universo, a composição e velocidade de estrelas e planetas, Mattos escreve que toda essa disposição "revoluteante de movimentos inalteráveis e de precisão absoluta, é obra da Inteligência Universal, e só tem um fim – o de proporcionar meios para que as partículas do Todo possam, sem exceção, progredir, ascender, atingir a perfeição". Em seguida, apresenta a seguinte disposição evolutiva dos espíritos e os locais "físicos" onde suas encarnações aconteceriam,

768 Ibidem, p. 53.
769 Ibidem, p. 63.
770 Ibidem, p. 64.

informando, ainda, que na Terra haveria espíritos pertencentes as dezessete primeiras classes. Depois da trigésima terceira classe a evolução do espírito prosseguiria por novas fases, não indicadas, até atingir a perfectibilidade.

Tabela 18: Classificação dos mundos espirituais

Mundos	Classes
Materializados	1ª à 5ª
Opacos	6ª à 11ª
Brancos	12ª à 17ª
Diáfanos	18ª à 25ª
De Luz	26ª à 33ª

Fonte: Racionalismo Cristão, 1956, op. cit., p. 75.

Além desta classificação, os mundos estariam, ainda, divididos em duas grandes categorias: mundos escola e mundos estágios. Nos mundos escolas, como a Terra, habitariam espíritos de classes diferentes, até a 33ª classe, sendo essa mistura propícia à evolução. Já nos mundos estágios, onde só habitariam espíritos de classes superiores à trigésima terceira, não haveria mistura de classes, mas, em momento algum, Mattos indica qual a função desses mundos.

Quanto aos espíritos, Mattos os identifica como sendo luz, inteligência e poder. Além disso, seriam possuidores dos seguintes atributos, desenvolvidos ao longo das encarnações: força de vontade, consciência de si mesmo, percepção, inteligência, poder de raciocínio, faculdade de concepção, equilíbrio mental, lógica, domínio próprio, sensibilidade e firmeza de caráter.

Do ponto de vista estrutural, o ser, logo que encarnado, seria constituído de três corpos: um corpo mental (espírito), um corpo astral (matéria fluídica) e um corpo carnal (matéria organizada composta).

> O corpo mental é o agente vivo e inteligente que governa os outros dois corpos; (…) o corpo astral é o liame, é a ligadura entre o corpo mental, de um lado, e o carnal, do outro; ao mental ele está preso, partícula uma a uma, pela vibração mental, que é permanente; ao corpo carnal ele está preso, pelos cordões fluídicos, ao cérebro e ao coração. (…) O corpo carnal é a máquina admirável, concebida pela Inteligência, para

> dar ao espírito os meios, com os quais leva a efeito, no planeta Terra, um curso de aperfeiçoamento, de especialização.[771]

Com a encarnação, passando pelos ciclos da vida, nomeados por Mattos como infância, mocidade, madureza e velhice, caberia ao encarnado, procurando fugir da ignorância, dar ao mundo um registro frisante de sua passagem, registro esse que se comporia dos seguintes traços construtivos: "constituição legal da família, apurada educação dos filhos, exemplos de honradez, de trabalho, ações meritórias de aproveitamento coletivo."[772] Para tanto, seria necessário que o encarnado se empenhasse em seu aperfeiçoamento, sendo moderado nas apreciações que fizer a respeito do seu saber, valendo-se da construção de sua autoridade, usando de disciplina, método, ordem, e, paulatinamente, lapidando o seu caráter.

Para Mattos, a mediunidade seria inerente a todos os encarnados, sendo a mais comum, a mediunidade intuitiva. Além destas, existiriam ainda a olfativa, a vidente, a auditiva, a psicográfica, a clarividente e a incorporação, com os seus fenômenos de desdobramento, de materialização, de levitação e de transporte. Como todos os encarnados estariam sujeitos a ação de espíritos tanto do Astral Superior (espíritos evoluídos) quanto do Astral Inferior (espíritos atrasados), sendo, a sua conduta moral, seus pensamentos e desejos o conjunto que o vincularia a este ou aquele grupo de espíritos.

Nessa linha, a obsessão, ou seja, a ação dos espíritos atrasados sobre o encarnado, que seria, segundo o autor, a maioria dos casos de loucura, precisaria ser estudada e pesquisada a fim de que estes casos pudessem ser tratados, processo que só seria possível através do conhecimento da vida fora da matéria, das atividades dos espíritos nos planos astrais, das propriedades mediúnicas e de outros assuntos religados, intimamente, aos princípios fundamentais do Racionalismo Cristão. Para ele:

> A obsessão pode apresentar-se de forma sutil, amena, periódica, permanente, acentuada ou violenta. Nas formas sutis e amenas, ela se manifesta por manias, pavores, esquisitices, fobias, cacoetes, excentricidades, exotismos, extravagâncias, paixões, vícios, fanatismos, indolências, covardias e por excessos, como os sexuais, os de comer, os de rir ou de chorar, os de parolear ou de recolhimento.[773]

Através desses fundamentos, os centros racionalistas estruturavam suas reuniões desenvolvendo uma atividade chamada de "limpeza psíquica", uma prática de higiene espiritual onde o encarnado receberia:

771 Ibidem, p. 88.
772 Ibidem, p. 93.
773 Ibidem, p. 201.

> Irradiações ou vibrações mentais para o bem, que servem de atração e apoio aos espíritos do **ASTRAL SUPERIOR**, os quais operam o afastamento dos espíritos da atmosfera da Terra (astral inferior), de ação perniciosa e perturbadora, encaminhando-os aos seus mundos de origem, no **Espaço Superior**, retirando os miasmas e fluidos deletérios lançados por esses espíritos perturbadores no corpo fluídico do ser humano.[774]

O processo consistia em ampla reunião na qual a audiência era separada dos médiuns, que ficavam ao redor de uma mesa colocada sobre um palanque. Na medida que o dirigente pronunciava preces dirigidas ao astral superior, alguns médiuns percorriam a plateia desferindo nos audientes "sacudimentos", que consistiam em pôr as mãos sobre seus ombros e sacudir rapidamente. Em seguida, outros médiuns passavam servindo água em canecas.[775] Para os seguidores do Racionalismo, a reunião deveria ser conduzida com absoluto silêncio da plateia, sem permissão para levantar-se ou mover-se. No decorrer do processo, os espíritos do "astral inferior" que estivessem interferindo de alguma forma com o encarnado seriam retirados do ambiente terreno e levados para regiões do espaço onde deveriam continuar seu desenvolvimento.

O processo de divulgação da doutrina Racional Cristã continuaria a partir de 1916, quando Mattos começou a publicar o periódico *A Razão*, de circulação diária. O jornal, que não era exclusivamente doutrinário, continha artigos sobre política nacional e internacional, economia, notícias criminais e religiosas, além de manter uma coluna, intitulada NOTAS, na qual Mattos escrevia sobre diversos temas, com ênfase em temas religiosos e tratamentos médicos. Quatro, das seis obras escritas por Mattos, foram produzidos a partir desses artigos. Ainda em 1916, Mattos colocou à disposição do pastor presbiteriano Álvaro Reis[776] a coluna NOTAS, a fim de que esclarecesse pontos de seu credo religioso. Em seguida, Mattos começou a refutar, também por meio da coluna, os princípios levantados por Reis. Da discussão resultou *Cartas ao Chefe do Protestantismo no Brasil: Combatendo a sua Seita e provando ser a Bíblia um livro perigoso por afirmar mentiras*, só publicado em 1928.

---

774 MATTOS, Luiz de. A Vida fora da Matéria. São Paulo: Editora e Distribuidora Difusão Mundial de Livros Espiritualistas LTDA, 1995, p. 216, grifos do autor.

775 SOUZA, Leal de. No mundo dos espíritos: 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2012, p. 65.

776 Álvaro Emygdio Gonçalves dos Reis foi um pastor que dirigiu o culto presbiteriano no Rio de Janeiro entre 1896, quando foi nomeado pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, até a década de 1930. Sob o seu pastorado, o presbiterianismo no Rio de Janeiro desenvolveu-se vastamente, criando diversas igrejas, desenvolvendo missões e promovendo amplas discussões com o clero católico, o qual combateu em diversas ocasiões, espíritas e médicos. Para uma apreciação de sua trajetória e do presbiterianismo no Rio de Janeiro até a década de 1930, ver: SILVA, Tiago Silveira da. Álvaro Reis e o projeto de missões urbanas pelo esforço leigo na cidade do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo. 2014. 93 p.

Em 1918, o Dr. Antônio Austregésilo Rodrigues Lima[777], após visita ao Hospital do Centro Redemptor, teria enviado a Mattos um exemplar de sua obra *A Cura dos Nervosos*, publicada no ano anterior. Após a leitura do livro, Mattos escreveu diversos artigos nas páginas de *A Razão*, contestando as conclusões do médico. Desses artigos resultaram a obra *Cientistas sem Ciência*.

No ano seguinte foi a vez do Cardeal Arcoverde, então Cardeal do Brasil e da América Latina. Utilizando-se de sua coluna, Mattos endereçou 45 Cartas ao Cardeal Arcoverde, publicadas entre outubro de 1919 e março de 1920, nas quais criticava a Igreja pelos ataques ao protestantismo e ao espiritismo, pela sua aproximação com o poder político, pelos casos de escândalos sexuais envolvendo padres e fiéis, pela exploração dos índios, dos escravos e pela manutenção da ignorância religiosa e intelectual do povo, entre diversas outras acusações. Os artigos foram reunidos em livro publicado, em 1920, com o título *Cartas do Centro Espírita Redemptor ao Cardeal Arcoverde*.

Em 1924, Mattos, por meio do Centro Espírita Redemptor, publicou mais duas obras: *Cartas Oportunas sobre Espiritismo* e *A Vida Fora da Matéria*. A primeira foi composta pela reunião de vários artigos, nos quais ora apontava o espiritismo como ciência, ora denunciava os praticantes do baixo-espiritismo, da macumba e da magia negra, rol, em que, com frequência, figuravam alguns dos mais renomados espíritas do Rio de Janeiro, e 45 cartas endereçadas a Gustavo Macedo, o articulista do Reformador, pelo qual Mattos parecia nutrir simpatia. Já na segunda obra, Mattos discute de forma mais pormenorizada os conceitos de força e matéria, encarnação e desencarnação, aura, evolução, obsessões e desobsessões, entre outros temas.

Além desses volumes, o Centro Redemptor produziu também relatórios em forma de livro, dando conta das atividades, estatísticas, tratamentos e ações desenvolvidas na casa chefe do Racionalismo, assim como os tratamentos realizados no hospital.

Também em 1916, segundo Luiz de Mattos, obedecendo à orientação do Astral Superior, começou uma série de 12 conferências, todas realizadas no salão da Associação dos

777 Antonio Austregésilo Rodrigues Lima, considerado um dos pioneiros da neurologia e do estudo dos distúrbios do movimento no Brasil, formou-se pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1899, defendendo a tese "Estudo Clínico do Delírio". Tornou-se membro da Academia Nacional de Medicina em 1903, entidade onde foi presidente por vários anos. Em 1912 tornou-se professor catedrático da cadeira de Neurologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Foi chefe da Seção Pinel do Hospício Nacional de Alienados e da Clínica Neurológica no Hospital da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Foi médico da Policlínica de Botafogo, tendo também escrito para diversos periódicos médicos no Brasil e no exterior, além de pertencer a diversas sociedades científicas. Tendo falecido no Rio de Janeiro em 1960, Rodrigues Lima foi apenas um dos diversos médicos com os quais Mattos polemizou em sua coluna. Ver http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=171 , consultado em 17/08/2019.

Empregados no Comércio. Nessas palestras, tratou dos seguintes temas: 1ª- O Espiritismo Racional e Científico, seu fim e sua Deturpação; 2ª- O que é ser espírita; 3ª- O Espiritismo em Face da Ciência Terrena; 4ª- O Espiritismo prepara o Homem para a luta; 5ª- Força e Matéria, sua origem; 6ª- O Espiritismo prepara o Homem para a Luta. A ação da vontade e Pensamento; 7ª- O Espiritismo Verdadeiro perante a Humanidade; 8ª- O Espiritismo Racional e Científico Cristão perante o Clero; 9ª- O Espiritismo Racional e Científico Cristão perante a Mocidade; 10ª- O Espiritismo Racional e Científico Cristão e a Loucura; 11ª- O Espiritismo Racional e Científico Cristão perante as Religiões; 12ª- O Espiritismo Racional e Científico Cristão perante todas as Classes.

Na primeira conferência, Luiz de Mattos expõe alguns dos resultados obtidos no Hospital para Alienados que funcionava no Centro Espírita Redemptor. Segundo ele, em 1913, teriam sido "curados" da loucura 432 indivíduos, sendo alguns oriundos do Hospital Nacional de Alienados e da Casa de Saúde Dr. Eiras, instituição particular. Em 1914, esse número teria subido para 807 e, em 1915, 841. Além disso, teriam comparecido às reuniões do Centro Redemptor, em 1915, 58.600 pessoas.

O que ele não mencionou foi que o tratamento que se empregava na instituição foi denunciado por pessoas vizinhas ao Centro e tornou-se matéria para um inquérito do jornal *A Noite*. Segundo o jornal, os loucos ali internados dormiam completamente nus sobre o assoalho limpo, "de mãos amarradas e os pés suspensos até a altura de meio metro. (...) Dizem os espíritas do Centro que aquilo é uma penitência imprescindível para a cura. O espírito mal assim abandonará o corpo do louco, que ficará bom."[778]

As acusações levaram à produção de um inquérito policial e à denúncia contra Luiz de Mattos e a secretária do Centro, Virtulina Bretas, como incursos no artigo 158 do código penal. Respondendo ao processo em liberdade, após pagarem fiança, foram posteriormente absolvidos pelo Desembargador Edmundo Rego, em novembro de 1915. De qualquer forma, no ano seguinte, quando Mattos proferira suas conferências, o Hospital já não funcionava. Isso não significa que as ações de cura na entidade tivessem desaparecido. Em 1925, quando Leal de Souza visitou a instituição, escreveu que, "calculando sem exagero, haveria cerca de setecentas pessoas"[779], todas obrigadas a beber da "água viva", enquanto a médium em transe revelando estar ali para curar-se, anunciava que tinha "no bolso os remédios que [lhe] de[ra] o Dr. Bittencourt, mas como me falaram numa água viva milagrosa..."[780] Não bastassem essas

778 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 878, de 30/05/1914, p. 1.
779 SOUZA, Leal de Souza. No mundo dos Espíritos. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, , p. 63.
780 Ibidem, p. 67.

evidências de que na instituição continuava havendo ações de cura, Leal de Souza e seu acompanhante, "saindo do salão, entre ondas de povo, [pararam] diante do prédio, nº 112 – "O Herbanário"-, em que se abastecem de ervas medicinais, à saída do Centro Espírita Redentor, os enfermos do Comendador Soares."[781]

O Centro Espírita Redemptor continuava, assim, exercendo atividades visando a cura através dos espíritos e se o fazia na prática, também tentava construir uma base teórica que sustentasse essas ações, sobretudo sobre os alienados, uma vez que, entre 1917 e 1921, nada mais que 240 artigos foram publicados no jornal A Razão tendo como tema a loucura e seu tratamento.[782]

A uniformização que Mattos tanto cobrava nas casas espíritas foi obtida no Racionalismo Cristão com a submissão das filiais a rígidos regulamentos, regras e ritos, coisa que a Federação Espírita Brasileira nunca conseguiu estabelecer nos centros kardecistas. Aliás, até mesmo a filiação desses centros à FEB foi processo que só se consolidou a partir da década de 1940.

4.5 Entre o milagre dos santos e a medicalização da assistência: Católicos em mudança.

Desde meados do século XIX que Roma vinha fomentando iniciativas visando direcionar a ação católica nas américas, como a criação, em 1858, do Pontifício Colégio Pio Latino-Americano, criado para formar sacerdotes para os países de línguas latinas, em sintonia com a orientação romana. Essa orientação, por sua vez, esteve profundamente ligada ao projeto político católico de intervenção e direcionamento efetivo nas sociedades. Promovendo encíclicas que condenavam os "erros modernos"[783], como a Quanta Cura e Syllabus Errorum (1864) e apoiada por um vasto conjunto de seguidores, a Igreja, apesar de diversos novos opositores, como o liberalismo moderno e a expansão do evangelismo nas américas, conseguiu construir um feroz ultramontanismo, capaz, inclusive, de proclamar, no Primeiro Concílio Vaticano (1870), o dogma da infalibilidade papal.

781 Ibidem, p. 69.
782 AMARO, op. cit., p. 110.
783 Entre os erros modernos estavam o galicanismo, o jansenismo, o socialismo, liberdade de religião, casamento civil, liberdade de imprensa, entre outros oitenta erros elencados no anexo Syllabus disponível em https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html. Ver: SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano XII, n. 35, Set./Dez., 2019, p. 09-42.

No Brasil, tendo seus bispos nomeados pelo Império, muitas vezes impedida de criar igrejas, seminários, ou mesmo de reformá-los, o padroado, se, de um lado garantia a proteção do Estado e o financiamento do aparato católico, de outro, tolhia sua expansão, intervindo, ou até impedindo suas ações. Por isso, vários setores da Igreja defendiam o fim do padroado, a fim de libertá-la do controle do Estado.

A forma como se consolidou a ruptura, dada com a proclamação da República, através do decreto 119-A, de 07/01/1890, demonstra, no entanto, que, mesmo livre das amarras estatais, a Igreja ainda gozava de enorme prestígio e capacidade de influenciar nas decisões governamentais[784], o que pode ser visto pela atuação de Dom Antonio de Macedo junto à Rui Barbosa[785], garantindo, pelo menos nos primeiros anos da República, a sustentação econômica para o funcionamento das paróquias, uma vez que o art. 6º do dispositivo legal, garantia que o governo federal continuaria a prover a côngrua (pensão paga aos párocos para seu sustento), assim como a subvenção dos seminários por um ano, além de deixar "livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto."[786]

Além da extinção do padroado, com a separação entre Igreja e Estado, a República trouxe também a total liberdade de culto, a educação pública laica, o registro civil do matrimônio e do nascimento, e a laicização dos cemitérios. Com isso, a Igreja perdia significativos instrumentos de ingerência na vida dos fiéis, que ia do nascimento à morte. Outrossim, e não menos importante, foi o protagonismo que passou a existir, sobretudo nos extratos mais intelectualizados da sociedade, do pensamento liberal, do pensamento positivista, dos grupos maçons, de evangélicos protestantes e de espíritas, tidos pelos clérigos nacionais como verdadeiros inimigos da humanidade.

O processo que foi desencadeado pela Igreja a partir de então passou a considerar a necessidade de restaurar o poder que tinha junto às instituições políticas e à sociedade. Com isso, seria possível restabelecer seus vínculos com a Santa Sé como desejavam os clérigos, assim como "reorganizar suas estruturas eclesiais, (…), abrir seminários, conventos, incentivar

---

784 O Estado Republicano adotou ações diferentes do ponto de vista teórico e prático. Enquanto a legislação separava Igreja e Estado, em diversas regiões a Igreja preservou seu capital político, influenciando em decisões dos mais diversos matizes. Ver: GOMES, Francisco José Silva. De súdito à cidadão: os católicos no Império e na República. Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH • Belo Horizonte, junho 1997. Publicações Humanitas, FFLCH/USP, 1998. Disponível em https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1547473983_80dd1a54d740b68d7d1e7cb4bf345bd5.pdf. Visto em 02/09/2019.

785 Para uma apreciação das relações entre o Bispo Dom Antônio de Macedo e Rui Barbosa, assim como a participação do primeiro no decreto 119-A, ver: ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. Igreja, Estado e Poder: As relações entre Igreja e Estado no Brasil. São Paulo: Paco Editorial, 2017.

786 Decreto n° 119-A, de 07/01/1890. Visto em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html . Consultado em 6/11/2019.

a vinda de congregações estrangeiras para o Brasil, criar dioceses, nomear padres, bispos e arcebispos, reformular pastorais e incentivar novas missões evangelizadoras pelo país."[787]

> A política expansionista da Santa Sé em fins do século XIX e começo do XX adotou uma clamorosa postura patrimonialista, sem abrir mão de metas de "romanização" quer em nível de treinamento dos futuros dignitários, do estilo e orientações de mando episcopal, quer da partilha do território brasileiro entre as congregações religiosas mais dependentes do Vaticano. No que diz respeito às relações com a sociedade brasileira, a opção da hierarquia eclesiástica, tendo em vista o contencioso legado pela "questão religiosa" dos anos 1870, consistiu em firmar uma sólida aliança político-doutrinária com os setores de grupos diferentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política.[788]

A estratégia católica traçou ações que passaram a indicar a atuação que deveriam ter bispos, padres e fiéis. Já em 1890, D. Antonio Macedo Costa sustentava a necessidade de formação do clero, a elaboração e divulgação de cartas pastorais visando o fortalecimento dos valores apregoados pela Igreja Católica, a constituição de periódicos que pudessem levar esses posicionamentos além dos muros das igrejas, a "importância das visitas pastorais (…) e defendia o envio de congregações religiosas femininas e masculinas para todas as regiões do Brasil a fim de estabelecer uma conexão mais próxima com a sociedade que vivia distante dos grandes centros urbanos."[789]

Mais tarde, entre 1899 e 1900, com a convocação por Leão XIII de todos os bispos e arcebispos para o I Concílio Plenário da América Latina, a estratégia de Roma tornou-se mais clara e organizada. Com a presença de 53 religiosos, entre eles 11 brasileiros, estes foram encarregados de analisar o contexto sócio, político, cultural e religioso do continente e elaborar a metodologia ideal para evangelizar a região.

> Os prelados analisaram seus países, do ponto de vista cultural, político e religioso, e emitiram um documento que, depois de revisar todos os campos de atuação evangélica, fixava linhas de ação, visando consolidar um pensamento social, uma compreensão do mundo e do homem em sociedade. (…) Ao se reunirem as mais importantes autoridades eclesiásticas para traçar linhas comuns de ação, o que, por si só, já representa um projeto político sem precedentes na história da Igreja Católica, comprometeram-se as elites eclesiásticas locais com o projeto do qual elas mesmas se percebem autoras. Trata-se, (…) de uma eficiente estratégia dentro do processo de "Romanização" em curso. Dentre os pontos, [discutidos], por sua relação com a chegada maciça das congregações, estão: a preocupação dos conciliares com a formação de um clero competente, estudioso, capaz de conhecer profundamente as verdades que deve transmitir à sociedade; a unificação dos textos de catequese em um catecismo único; o estabelecimento de escolas católicas e a criação de universidades da Igreja; o apoio e a expansão da imprensa católica; **o cuidado com os que sofrem**

787 SOUZA JR. José Pereira de. O processo de restauração católica no Brasil na Primeira República. Fato & Versões – Revista de História, UFRN, v.7. n.14(2015): Cultura, política e Poder, p. 81.
788 MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 19.
789 SOUZA JR., op. cit., p. 82.

> **(pobres e doentes)**; a criação de círculos católicos operários como instrumentos de acompanhamento e formação da classe trabalhadora.[790]

Um dos efeitos do Concílio foi a produção de uma nova Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, "mais agressiva, denuncia[ndo] que o Estado protegia a heresia (maçonaria) e permitia seu funcionamento, (…) a laicidade, o casamento civil e nivelava a Igreja às demais religiões como o Protestantismo e o Espiritismo."[791]

Concomitantemente, a Igreja, por meio de seus padres, freiras, bispos e arcebispos, já vinha se esforçando em produzir ações que pressionassem o Estado a favor dos interesses católicos. Em 1906, quando o governo aboliu a educação religiosa das escolas públicas, "os líderes religiosos de Minas Gerais mobilizaram o laicato para que ele exercesse pressão a fim de que a medida fosse revogada, não obtiveram êxito, porém passaram a organizar um forte movimento denominado de Ação Católica."[792]

Na década de 1920, a reconstrução católica ganhou um novo impulso, graças a orientação do Papa Pio XI, que assumiu o trono de Pedro entre 1922 e 1939. Propondo um programa bastante arrojado, já na sua primeira encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio*[793], após a destruição produzida pela primeira guerra, concluía que a única saída para a reconstrução do mundo seria a adoção da doutrina social da Igreja Católica. No Brasil, esse pensamento foi representado pelas ações de Dom Sebastião Leme[794], que se tornou um elemento importantíssimo na reaproximação de Igreja e Estado. Na sua Carta Pastoral de 1916, o bispo diagnosticou a situação do catolicismo no Brasil e delineou as ações que deveriam ser impetradas.

> *A primeira* parte versava sobre o grande mal e suas causas, trazendo um esboço geral sobre a situação religiosa do Brasil, expunha as causas e preocupações da vida material e da ignorância religiosa; a *segunda*, trata da extensão da ignorância religiosa no meio intelectual, no qual o arcebispo taxava de intelectuais indiferentes e incrédulos, assim como criticava com dureza a idolatria da ciência, o positivismo

790 BITTENCOURT, Agueda Bernardete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. São Paulo. Pro-posições, V. 28, N. 3 (84) | set./dez., 2017, p. 39-40, grifo nosso.
791 SOUZA JR., op. cit., p. 86.
792 Ibidem p. 87.
793 O conjunto das encíclicas produzidas por Pio XI pode ser encontrada, algumas em português, no endereço http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals.index.2.html . Consultado em 27/03/2019.
794 Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942), foi o segundo cardeal brasileiro. Formado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, foi pró-vigário geral de São Paulo entre 1909 e 1911. A partir de 1911 foi consagrado bispo auxiliar do Rio de Janeiro e, em 1916, arcebispo de Recife e Olinda. Em 1921 tornou-se arcebispo-coadjutor no Rio de Janeiro com direito de sucessão ao Cardeal Arcoverde, o que ocorreu em abril de 1930. Considerado um dos maiores responsáveis pela reaproximação entre Igreja e Estado na primeira República. Sua pastoral de 1916, quando era arcebispo de Olinda, é considerada uma declaração de guerra a tudo o que era anticatólico. Para uma visão mais aprofundada da trajetória e atuação do Cardeal Leme, ver: VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Notas sobre a liderança de Dom Sebastião Leme no Brasil. Vitória/ES: REFLEXUS - Revista de Teologia e Ciências das Religiões - Ano IX, n. 14, 2015/2; GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja. O Cardeal Leme. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1962.

> brasileiro e exalta os intelectuais católicos. *Já na terceira*, ressalta a importância e necessidade da instrução religiosa como meio de combater a ignorância, assim, como a necessidade da pregação, da leitura e da educação no lar e na escola como caminhos de proteger a família e a sociedade contra os males que assolam o Brasil, ou seja, o pensamento científico, o positivismo, a maçonaria, o espiritismo e a falta de conhecimento religioso. [795]

Entre 1916 e 1945, lideranças católicas criaram grupos, associações e desenvolveram ações visando influenciar a organização da sociedade, seu pensamento e sua estrutura.[796] No Rio de Janeiro, o Centro Dom Vital, criado em 1922, com forte influência de Dom Sebastião Leme, tornou-se um importante polo difusor do pensamento e cultura católica. Além disso, movidos por leigos pertencentes às classes médias urbanas, diversos movimentos se espalharam pelo Brasil, com destaque para o Rio de Janeiro: "A União Popular (Minas, 1909), Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), Aliança Feminina (1919), Congregação Mariana (1924), Juventude Universitária Católica (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935)."[797]

Paralelamente ao surgimento e proliferação de movimentos católicos leigos ao longo da primeira República, grande número de congregações chegou ao Brasil, além dos religiosos ligados às ordens que aqui já existiam desde os tempos da colônia, vindos de vários lugares da Europa. Esse movimento foi fruto de um conjunto de condições exteriores e interiores à jovem República que se formava, entre eles, o processo de expulsão de religiosos de diversas atividades sociais na Europa, decorrente da laicização de alguns Estados, principalmente França e Itália; o projeto católico para a América Latina, "implementado a partir de Leão XIII (1878-1903); e [d]as demandas do episcopado para realizar a reforma do catolicismo local, associadas às demandas da própria sociedade brasileira, carente de *expertises* no campo social e educacional."[798]

Do mesmo modo, com as migrações, tanto as congregações se aproximavam do povo através de ações de assistência médica, atuando em diversas casas de saúde e hospitais, no abrigo de órfãos, no asilamento de idosos e em grande número de instituições educacionais que atendiam tanto os mais necessitados, quanto significativa parcela dos filhos das elites e das

---

795 SOUZA JR., op. cit., p. 93.

796 Todas essas questões estão relacionadas à Ação Católica, um movimento conservador que tinha como discurso a recristianização da sociedade. Ver: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins. Dicionário crítico do pensamento da direita. Rio de Janeiro: MAUAD, 2000. GOMES, Francisco José Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil, IN: Religião, cultura e política no Brasil: Perspectivas Históricas, n.10, v.1. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2011.

797 MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil – 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 47, APUD, SOUZA JR., op. cit., p. 89.

798 BITTENCOURT, Agueda Bernardete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. São Paulo: Pro.posições, V. 28, N. 3 (84) | Set/Dez. 2017, p. 36.

classes médias urbanas, e ainda estreitavam as relações entre sofredores e Igreja. É importante lembrar que "compunham o clero católico, nos anos que antecederam a República, menos de três mil almas, se considerarmos os 2.256 padres seculares, para atender uma população de 10.112.061, segundo o censo de 1872."[799]

Com a migração das congregações, até a década de 1930, havia chegado ao Brasil quase cem congregações, masculinas e femininas, que se espalharam por diversas regiões do país, mas, prioritariamente, estabeleceram-se em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná e Rio Grande do Sul.

Tabela 19: Quantidade de congregações que chegaram

Década	Quantidade
1890	14
1900	20
1910	23
1920	41
1930	29

Fonte: BITTENCOURT, op. cit., p.38.

Tabela 20: Congregações que migraram para o Rio de Janeiro

Período	Italianas	Francesas
1890	1	1
1900		
1910		1
1920	5	1
1930	2	

Fonte: BITTENCOURT, op. cit., p.49 e 50.

Por fim, é necessário entender que o convite às congregações não se deu de forma aleatória, pelo contrário, algumas foram chamadas especificamente para cuidar de "santuários, outras para gerenciar editoras, outras ainda para oferecer atendimento a crianças, jovens e "pessoas

799 BITTENCOURT, op. cit., p. 35.

com deficiências", e para servir em hospitais ou fundar colégios. Boa parte dos convites especificava os serviços a serem prestados e seus destinos."[800]

É nesse processo que encontramos, por exemplo, as Irmãs Angélicas de São Paulo, que chegaram ao Brasil no dia 06 de maio de 1922, e no dia 1º de junho já era inaugurado o Colégio São Paulo do Rio de Janeiro, em local provisório. Em dezembro do mesmo ano, foi adquirida pela Congregação a residência em Ipanema, onde até hoje funciona esse Colégio. Já a Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora do Bom Conselho surgiu em Pernambuco em 1853 e instalou-se no Rio de Janeiro em 1932 com a criação do Orfanato Santa Rita de Cássia, na Praça Seca – RJ. No segmento médico, temos a Casa de Saúde São José, criada por quatro irmãs da Congregação de Santa Catarina, todas enfermeiras, em 1923, após terem trabalhado por sete anos no Hospital São Francisco de Paula. O objetivo inicial da instituição foi dar abrigo a idosos e doentes graves sob a proteção de São José, padroeiro das famílias.

Dentro do mesmo projeto, as ações para criação e ampliação de uma imprensa católica, isto é, imprensa que pudesse reverberar as orientações propaladas pela direção da Igreja, de Roma ou do Brasil, ou que, surgida a partir de iniciativa leiga, mas sob o controle clerical, se desenvolvesse em todas as dioceses, foi uma das mais importantes no processo de recuperação da influência católica na primeira República.

No Rio de Janeiro, o principal veículo que assumiu essa função foi a revista A Ordem. Formada por vários intelectuais próximos ao catolicismo, como Jonatas Serrano, Osvaldo Aranha, Carlos de Laet, Bandeira de Melo, Leonardo Van Acker, Alceu Amoroso Lima, Murilo Mendes, Jorge de Lima, Cornélio Pena, entre outros, tornou-se a voz católica combatente ao liberalismo, ao racionalismo, ao positivismo e a modernidade.

A revista foi dirigida por Jackson Figueiredo[801], entre 1921 e 1928, e, após esse período, por Alceu Amoroso Lima. Sob a direção do primeiro, "predomina o aspecto de

800 Ibidem, p. 42.

801 Jackson de Figueiredo Martins nasceu em Aracaju, Sergipe, em 1891.Bacharelou-se em Direito na Bahia e mudou-se para o Rio de Janeiro, onde exerceu o jornalismo e dedicou-se à política. Em 1918 converteu-se ao catolicismo, iniciando uma fase combativa em defesa da fé católica e organizando diversos intelectuais em torno do projeto católico no Brasil. Para isso, em 1922 fundou o Centro Dom Vital (CDV), sob linha ultramontana, e a revista A Ordem, para divulgar a doutrina católica na esfera cultural. Através do Centro e da revista combateu o liberalismo, o comunismo e a revolução de modo geral. O CDV foi uma das mais influentes agremiações culturais brasileiras do século XX e entre seus mais famosos e atuantes membros históricos estiveram Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção. Nos primeiros anos contou com a estreita colaboração do Cardeal Sebastião Leme, Arcebispo do Rio de Janeiro e grande entusiasta da instituição. O Centro foi ainda aconselhado pelo Pe. Leonel Franca e acompanhado de perto pelos monges do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Colaborador em vários jornais e revistas, como a Gazeta de Notícias e O Jornal, Jackson produziu, entre outras obras, Afirmações (1921), A Reação do Bom Senso (1922), Literatura Reacionária (1924) e A coluna de Fogo (1925). Faleceu tragicamente afogado em 1928, durante uma pescaria na Barra da Tijuca (RJ), aos 37 anos. Para uma

doutrina político-religiosa, enquanto que, sob Alceu, é enfatizado o aspecto cultural, ainda que mantida a conotação de cultura católica."[802] A Ordem tinha um perfil bastante hostil a quaisquer correntes intelectuais, religiosas, políticas, ou práticas culturais que representassem obstáculo ao projeto de restauração católica no Brasil. Além disso, por manter estreitas ligações com as autoridades eclesiásticas, como Dom Sebastião Leme, tornou-se voz e instrumento dessas lideranças, reverberando nas esferas mais intelectualizadas da sociedade, o pensamento romano e sua visão de sociedade. Com forte influência do pensamento conservador europeu, principalmente de Donoso Cortes, Charles Maurras, Joseph de Maistre e Antonio Sardinha, constituiu em suas páginas "um contra-ataque ideológico às investidas de outros grupos sociais ascendentes, portadores de uma nova ideologia"[803], e se sustentou na palavra papal, defendendo sua infalibilidade espiritual e temporal. Já a crítica ao espiritismo, veio através de vários artigos e da análise de:

> Hamilton Nogueira, sob o título Espiritismo e ciência. Neles, o autor procura comprovar, através de toda uma argumentação científica, baseada em Boutroux, Claude Bernard, Berthellott e Pasteur, o pseudocaráter científico do espiritismo. Traça o perfil "doentio" de alguns espíritas, e responde às suas objeções ao catolicismo.[804]

Dispondo de amplo mercado para exploração, envolvendo, sobretudo, os setores de educação e assistência, incluindo atendimento médico, e, desligada institucionalmente do Estado, mas, com possibilidades de receber subvenções pelo tratamento a doentes, os serviços médicos oferecidos pelas Santas Casas tiveram um aumento considerável, uma vez que, "no período da proclamação da República do Brasil em 1889, e até ao ano de 1922, o país viu nascer 112 Misericórdias, 58 delas no estado de São Paulo."[805] Além desses fatores, acrescente-se o aumento significativo da população, sobretudo nos centros de maior desenvolvimento econômico, como o Rio de Janeiro e São Paulo, a maior proliferação das doenças, como tuberculose, sífilis e hanseníase, a ausência de um sistema público de saúde e amparo à população, o aumento da pobreza no período da primeira guerra mundial, além de

---

melhor apreciação de sua trajetória, acessar https://www.institutojacksondefigueiredo.org/ . Visto em 27/12/2019.

802 VELLOSO, Monica Pimenta. A ordem: uma revista de doutrina, política e cultural católica. Revista de Ciência Política, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul. 1978. ISSN 0034-8023. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rcp/article/view/59839/58163>. Acesso em: 03/05/o 2019, p. 119.

803 Ibidem, p. 121.

804 Ibidem, p. 129.

805 FERNANDES, Liliane Alves. As Santas Casas da Misericórdia na República Brasileira (1922-1945). Universidade de Evora, 2009, 145p. (Mestrado em Políticas de Bem-Estar em Perspectivas: Evolução, Conceitos e Actores), p.70. Para uma apreciação sobre a expansão das Santas Casas da Misericórdia no Brasil, ver: KHOURY, Yara Aun. Guia dos Arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil. 2 volumes. Brasília: Imprensa Oficial, 2004.

epidemias como a Gripe Espanhola, e o projeto político religioso do episcopado católico encontra um vasto terreno para a expansão dessas instituições.

Ainda nesse contexto, se em diversos lugares do Brasil as instituições médicas da Igreja Católica precisaram ser construídas, ou ampliadas, no Rio de Janeiro, elas já estavam constituídas e a sociedade era extremamente dependente de seus serviços, e isso não só pela presença de uma rede de hospitais, que, em grande parte, já havia se constituído desde o Império.

A partir da proclamação da República, em 1899, a competência para planejar e gerir a assistência na cidade do Rio de Janeiro migrou da esfera federal para a esfera municipal, sendo que, até o início do século XX, as ações mais contundentes da municipalidade, no tocante a esfera da saúde pública, concentraram-se na derrubada de cortiços, promovidas pelo prefeito Barata Ribeiro (1892-1893). Esse processo de derrubada continuou durante as reformas de Pereira Passos, entre 1902 e 1906, e culminou com a derrubada do Morro do Castelo, entre os anos de 1920 e 1922.

No tocante à assistência médica, no entanto, a cidade, pelo menos até a década de 1920, continuou dependente da rede de hospitais da Santa Casa da Misericórdia e de iniciativas filantrópicas, como a Policlínica Geral do Rio de Janeiro, criada em 1881, e a Policlínica de Botafogo, de 1899. As ações de saúde pública, sobretudo aquelas voltadas para a profilaxia de doenças, concentraram-se nas tentativas de erradicação de doenças epidêmicas, como a febre amarela, a varíola, a peste bubônica, males que nessa época já gozavam do conhecimento de suas características de transmissibilidade e formas de erradicação por parte do meio médico.

Essa perspectiva de atuação advinha tanto do arranjo político-administrativo vigente no período e representado pela federalização do país, que descentralizava a administração e a entregava aos estados, quanto à percepção liberal dos grupos ou classes dirigentes, que não admitia a intervenção do poder público em saúde pública e em outras esferas da sociedade que pudessem ser atendidas pela iniciativa privada, salvo em caso de calamidades.

Com o advento da República, embora algumas atividades de cunho público como os registros de nascimento, enterros e locais para eleições, que antes eram realizados com o aparato da Igreja Católica, tenham passado para a esfera estatal, o mesmo não ocorreu com a assistência, incluindo o atendimento médico. A permanência dessas atividades no âmbito de instituições católicas, embora acrescidas de empreendimentos caritativos particulares, sugerem que, embora politicamente o país vivesse outra ordem jurídica e administrativa, e houvesse por parte da classe médica a visão da necessidade de participação do Estado como gestor da assistência pública, permanecia a Igreja Católica e seu aparato hospitalar como o local que

detinha a prevalência no cuidado médico à população no Rio de Janeiro, principalmente aos mais pobres. Com isso, embora Anderson Machado se refira ao período imperial, pelo menos até a década de 1910:

> O Estado legitimava a importância da religião na sociedade, ao mesmo tempo em que era legitimado por aquela. Desse modo, liberalismo e discurso caritativo não eram excludentes. Muito pelo contrário, articulavam-se de forma perfeita na promoção de interesses da religião e do Estado.[806]

Com a Reforma Sanitária de 1904, a Prefeitura do Distrito Federal perdeu "a maior parte de suas atribuições, que passaram a ser centralizadas na esfera federal, à exceção dos socorros médicos de urgência."[807] No entanto, o papel das instituições públicas e privadas nas ações de saúde pública, e, em especial no Rio de Janeiro, da municipalidade, passou a ser intensamente debatido tanto pela comunidade médica, quanto nos diversos congressos realizados entre 1900 e 1922.[808] Luiz Barbosa, criador da Clínica de Botafogo, visando a reorganização da Assistência Pública pela Prefeitura, sugeria, em 1908, "a aplicação, na capital, de um sistema de socorro similar ao de Buenos Aires, em que a cidade foi dividida por distritos de atuação dos socorros e as ambulâncias seriam dirigidas por acadêmicos de medicina."[809] Um ano antes, Moncorvo Filho defendia o papel da municipalidade na assistência, insistindo que caberia às "municipalidades a organização dos serviços de assistência, e à União o estabelecimento de leis gerais de assistência e a organização do órgão central, que deveria presidir todo o movimento, orientando os diversos serviços, de caráter privado ou nacional."[810]

No conjunto de instituições que fizeram parte desse debate cabia papel de destaque a rede de hospitais da Santa Casa da Misericórdia, tanto pela sua atuação histórica na assistência, quanto pela relevância que detinha na rede de atendimento médico privado da cidade, ainda que médicos como Moncorvo Filho a ela atribuísse diversos problemas.

> (…) alguns considerados como "de origem" – o fato de ser uma instituição de caridade –; outros devidos aos inúmeros doentes que era obrigada a aceitar, "debaixo de seu caridoso teto", bem como aos atendimentos de emergência (acidentes de rua e outros), para os quais não estava preparada e que deveriam ser feitos pela municipalidade; ou mesmo devido à planta do prédio, considerada como obsoleta e que, por exemplo,

806 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Caridade e assistência pública: Estado e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. RIEP NUSEG/UERJ, v.1, n.3, dez/1999, p. 542.

807 SANGLARD, G. A primeira república e a constituição de uma rede hospitalar no Distrito Federal. In: PORTO, Â., SANGLARD, G., FONSECA, M.R.F., and COSTA, R.G.R., orgs. História da saúde no Rio de Janeiro: instituições e patrimônio arquitetônico (1808-1958) [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008, p. 66.

808 Para uma apreciação dos congressos e conferências realizados nas américas entre os anos de 1893 e 1922, ver ALMEIDA, Marta de. Circuito aberto: ideias e intercâmbios médico-científicos na América Latina nos primórdios do século XX. Hist. Cienc. Saúde-Manguinhos, vol.13, no.3, Rio de Janeiro, Jul./Set., 2006.

809 SANGLARD, 2008, p. 67.

810 Ibidem.

> deixava as enfermarias muito próximas umas das outras. Todos esses fatores contribuíram para que o atendimento na Santa Casa fosse deficitário. Concluiu afirmando que as lacunas deixadas no atendimento na Santa Casa eram plenamente aceitáveis em face dos inúmeros serviços e encargos que ela suportava.[811]

Formada por um conjunto de hospitais e entidades que atendiam desde crianças abandonadas, idosos, pobres e doentes de todas as classes da sociedade, com prevalência da população mais necessitada, a rede de hospitais da Santa Casa da Misericórdia no Rio de Janeiro começou a ser construída a partir da segunda metade do século XIX com profundas ligações com o poder público.

Em 1850, o governo imperial promulgou uma lei (Lei nº 583, de 05 de setembro de 1850), que permitia contratar:

> huma Irmandade, Corporação civil ou religiosa, ou mesmo a Empresarios, com o encargo de estabelecerem manterem, e conservarem tres enfermarias, completamente servidas com boticas regulares, para tratamento e soccorro da pobreza enferma, tanto em tempos ordinarios, como nos casos de epidemias que possão manifestar-se.[812]

O processo foi ganho pela Irmandade da Santa Casa da Misericórdia e tinha como contrapartida a administração do serviço de cemitérios nos subúrbios da cidade por cinquenta anos. Para efetivar o trabalho, a Irmandade construiu três enfermarias em regiões determinadas pelo governo imperial.

"A primeira organizada foi a Enfermaria de São João Batista, inaugurada em 1º de janeiro de 1852, cujo objetivo era atender a população pobre de Botafogo e Copacabana."[813] Seu funcionamento se deu, principalmente, nos períodos de epidemias, mas, em 1881, passou a atuar de forma permanente com a denominação Hospício de São João Batista. A segunda foi instalada em 1857 no Morro da Gamboa, passando a denominar-se, em 1857, Hospício de Nossa Senhora da Saúde. "A terceira enfermaria (…) foi a de São Cristóvão, destinada à pobreza enferma da freguesia de São Francisco Xavier do Engenho Velho."[814] Esta vinha funcionando em caráter esporádico desde 1855, porém, em 1880, foi promovida a Hospício de Nossa Senhora do Socorro.

---

811 Ibidem.

812 Art.1º, §3º da Lei nº 583, de 05 de setembro de 1850. Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-583-5-setembro-1850-559823-publicacaooriginal-82234-pl.html . Visto em 14/05/2019.

813 COSATI, Letícia Conde Moraes. Assistência à Infância na Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: a transformação da Casa dos Expostos (1888-1912). Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, 2019, 108p., p. 55.

814 Ibidem, p. 56.

Se, no século XIX, foi a aproximação da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia com o governo imperial que propiciou sua expansão, no início do século XX é a aproximação com os responsáveis pelas reformas no sistema de saúde da Primeira República que intensifica esse processo. O caso do Hospício Nossa Senhora das Dores exemplifica essa condição. Mesmo tendo sido negado, em 1905, pelo governo um pedido de 150:000$000 para a construção de um edifício destinado ao abrigo e cuidado de cem tuberculosos, pedido que contava com parecer positivo de Oswaldo Cruz, em 1908, o governo doou 350:000$000 para a construção de um hospital para tuberculosos, valor esse que foi utilizado na ampliação do Hospital Nossa Senhora das Dores.

> Assim, o processo de ampliação da Misericórdia é marcado pelo argumento recorrente do aumento do público atendido pelos seus estabelecimentos e a necessidade de auxílio do Estado. As petições encaminhadas às autoridades estaduais e municipais, além daquelas para os agentes públicos (como Oswaldo Cruz) são indicativas da relação cada vez maior da irmandade com o Estado, nesse contexto. Na primeira década do século XX, a mesma linha argumentativa era utilizada pelo provedor Miguel de Carvalho, em busca de subvenções mensais e ajuda pecuniária para elevar a quantidade de leitos no Asilo de Santa Maria, no Asilo da Misericórdia e no de São Cornélio.[815]

Com isso, a rede de hospitais da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro comparecia nesse debate com um triplo papel. De um lado, médicos, políticos e elementos ligados ao debate em torno da saúde da população entendiam o papel histórico da Santa Casa no atendimento médico da cidade. No entanto, ainda que considerando deficiências no atendimento, inadequações ao formato do hospital, ou mesmo, a difícil relação entre corpo médico e as freiras que atuavam como enfermeiras, era indubitável que o atendimento médico na cidade era extremamente dependente da rede de hospitais católicos. Por outro lado, excetuando a rede da Santa Casa, restavam poucos hospitais que tinham sido fruto da ação filantrópica de médicos e empresários que, valendo-se de doações e diversas outras iniciativas, prestavam assistência aos doentes acometidos de doenças e perfis específicos, como a tuberculose, objeto de atenção da Liga Brasileira contra a Tuberculose, ou as crianças e mães, atendidas e orientadas no IPAI, Instituto de Proteção e Atenção à Infância, dirigido por Moncorvo Filho. Por fim, restam as mudanças produzidas no interior da Santa Casa e que promoveriam alterações na sua atuação já a partir da década de 1910, mudanças essas que atingiam o ponto nevrálgico de todo o conjunto, a população mais pobre.

815 Ibidem, p. 57.

No entanto, mesmo gozando de verbas substanciais do poder público para o atendimento médico da população mais carente e beneficiando-se de um corpo de funcionários com serviços gratuitos, como as freiras e religiosos que atuavam no hospital, a Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade da década de 1910, passou a desestimular a:

> Expansão de leitos para os pobres de forma a que a Irmandade obtivesse lucro. A instituição já não tinha apenas doentes pobres como beneficiários da sua assistência médica, embora fosse este o discurso junto ao Governo para o repasse de recursos, mas oferecia seus leitos para enfermos que pudessem pagar como é possível ver na tabela.[816]

Tabela 21: Número de internos contribuintes e internos gratuitos nos hospitais da Santa Casa do Rio de Janeiro – 1913/1920.

	1913-1916		1917-1920	
Hospitais	**Internos Contribuintes**	**Internos Gratuitos**	**Internos Contribuintes**	**Internos Gratuitos**
Hospital Nossa Senhora da Saúde		10.754		8.756
Hospital Nossa Senhora do Socorro		2.880		3.041
Hospital São João Batista da Lagoa		3.617		2.709
Hospital Geral	2.937	74.001	23.397	30.196
Hospital Nossa Senhora das Dores		2.398		5.002
Hospital São Zacarias		2.108		4.704

Fonte: Prefeitura do Rio de Janeiro, História e Estatística. RJ, DAPP, 1922, apud, FERNANDES, op. cit., p. 72.

Essa mudança no perfil de atendimento do Hospital Geral da Santa Casa, o maior e que abrigava maior número de doentes, fica ainda mais evidente quando se verifica que, pelo menos, desde 1917, se exigia um atestado de pobreza para atendimento gratuito na instituição. Além disso, não se trata apenas da inclusão de doentes pagantes, mas, da diferença no tratamento oferecido, uma vez que "na Misericórdia do Rio de Janeiro, as estatísticas de mortalidade entre os enfermos atendidos no quesito "gratuito" chegavam a 20,4%, e para os doentes "contribuintes" era de 12,9%."[817] Tais mudanças, inseridas num processo que se

816 COIMBRA, Luiz Octávio. ―Filantropia e racionalidade empresarial (A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro de 1850 a 1920), Edição EDUFF. Revista do Rio de Janeiro, vol. 1, nº 03, Rio de Janeiro, mai./ago., 1986, p. 49.

817 COIMBRA, op. cit., p.49.

intensificou na década de 1910, deve ser vista como resultante da medicalização dos hospitais da Santa Casa, processo esse que:

> Buscaria organizar sua administração com normas e hierarquias definidas, (…) acarretaria transformações na forma arquitetônica, (…) priorizaria um perfil de paciente a ser atendido em detrimento de outros. Com base em diagnósticos médicos que estabeleciam o caráter curável ou não da doença, fazia-se uma triagem na qual os incuráveis que tradicionalmente frequentavam os hospitais eram excluídos de seus corredores. Com isso, os hospitais buscavam atrair grupos sociais que demandavam por assistência médica, grupos esses que não se enquadravam facilmente na categoria de pobre.[818]

Além dessa perspectiva, é importante considerar que após a pandemia de gripe espanhola, o Estado paulatinamente aumentaria sua participação no atendimento médico da população, fruto da atuação de Carlos Chagas, construindo hospitais públicos e aumentando a rede de assistência. É possível, então, que a mudança no perfil de atendimento na Santa Casa estivesse relacionada a possível diminuição da demanda de recursos provenientes do Estado para a instituição e a consequente procura por um novo perfil de "clientes", como a Igreja vinha promovendo na área educacional.

Por outro lado, a assistência não é composta somente de atendimento médico e, nesse ponto, novamente era a rede da Santa Casa que contribuía significativamente para o atendimento aos mais necessitados. No que se refere à assistência à infância, a Santa Casa sustentava instituições que, desde o século XIX, algumas ainda antes disso, eram as grandes responsáveis por esse tipo de atendimento.

O Recolhimento de Órfãs e Desvalidas de Santa Tereza, criado em 1740, abrigava meninas indigentes. O Asilo da Misericórdia, criado em 1890, abrigava filhas de pacientes falecidas no Hospital da Santa Casa e que, até a sua criação, eram obrigadas a conviver com pacientes doentes, além de meninas que vagavam pelas ruas e que eram encaminhadas ao hospital pelas autoridades. Era nessa instituição que se produziam os lençóis e camisas entregues aos doentes da Santa Casa. O Asilo São Cornélio, fundado em 1900,

> (…) destinava-se a receber meninas maiores de 12 anos, vindas de outras instituições da Santa Casa, para aprenderem os ofícios de costureiras, bordadeiras, floristas, engomadeiras, etc. Muitas asiladas tornavam-se empregadas domésticas. O asilo era muito conhecido pelo trabalho das meninas em bordar paramentos para sacerdotes e estandartes para diversas sociedades recreativas.[819]

818 COSATI, op. cit., p.71.

819 RANGEL, Rosângela Faria. Assistência no Rio de Janeiro: elite, filantropia e poder na Primeira República. Tese. PPG Serviço Social, PUC-RJ. 223 p. Rio de Janeiro, p. 87.

A Policlínica das Crianças, criada em 1909, por sua vez, ao contrário das outras entidades católicas de atendimento à infância, que se preocupavam com órfãos e desvalidos, foi projetada para dar atendimento clínico às crianças das camadas mais pobres da população. Essa preocupação levou à escolha de São Cristóvão, em detrimento do Flamengo, opção inicial, como bairro para localização da clínica. Por ser um bairro industrial, a clínica poderia atender aos filhos dos operários, e como era próxima à linha férrea, ficaria facilitado o deslocamento de moradores das áreas próximas. Vale lembrar que a escolha por São Cristóvão sugere a intervenção do Dr. José Carlos Rodrigues e a opção pelo atendimento a um tipo específico de pobreza.

Resta ainda o Hospital São Zaccharias, inaugurado em 1914, também mantido pela Irmandade da Misericórdia e que passou a servir de espaço da clínica de pediatria da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

No entanto, a principal instituição de atendimento à criança desvalida era a Casa dos Expostos e esta, na virada do século XIX para o século XX, sofreu transformações importantes, vinculadas tanto ao problema da infância, que animava as "discussões de médicos, higienistas, filantropos e poderes públicos: de um lado, a delinquência infantil; e de outro, a mortalidade infantil – duas faces da mesma moeda. (…) A primeira, a cargo dos juristas; a segunda, dos médicos."[820]

Com isso, atrelado ao problema do crescimento populacional, empobrecimento e afrouxamento de laços primários, muitas vezes provocados pela morte da mãe e inexistência de família que pudesse acolher o menor, a Casa dos Expostos adiciona, ao histórico serviço de recebimento de crianças recém-nascidas abandonadas, o acolhimento de crianças vindas do Hospital Geral da Santa Casa.

A rede de assistência e atendimento médico vinculada à Igreja Católica no Rio de Janeiro desenvolveu desde a colônia e, mais intensamente, a partir do período imperial um vasto conjunto de entidades que acolhia, tratava e amparava um grande conjunto de necessitados. Com o advento da República, a mudança no perfil da população, a necessidade de intervenção sobre doenças endêmicas, a maior participação do Estado na rede de atendimento, além de uma mudança significativa a respeito da pobreza, a rede de assistência da Santa Casa foi, progressivamente, mudando seu perfil de atendimento e socorros. Isso tudo se deu em paralelo às iniciativas políticas por parte do clero visando intervir nos rumos da sociedade, seus valores,

820 SANGLARD, Gisele. Entre o Hospital Geral e a Casa dos Expostos: assistência à infância e transformação dos espaços da Misericórdia carioca (Rio de Janeiro, 1870-1920). Revista Portuguesa de História, n.47. 2016, DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4147_47_17, p.343.

seus compromissos, suas crenças. Atender ao pobre, assim, não ocorre tão somente como ato de ajuda, de caridade, embora também o seja. Essas ações estiveram sempre ligadas a um amplo projeto de intervenção social e política, ditando o certo e o errado, o bom e o mal, a salvação e a condenação.

4.6 A caridade Espírita e as disputas pelo direcionamento de suas ações.

A eleição de Aristides Spínola para a direção da Federação Espírita Brasileira, na assembleia de fevereiro de 1914, trouxe mais transformações de cunho doutrinário que propriamente nos trabalhos práticos, incluindo a assistência, que a entidade realizava. A querela entre os diretores ocorria há vários anos por duas razões. Em primeiro lugar, a suspensão da obrigatoriedade na Federação dos estudos de *Os Quatro Evangelhos*, de Jean Baptiste Roustaing, imposta por Leopoldo Cirne como forma de amenizar as divergências entre os que eram a favor ou contra a sua adoção. Além disso, por conta da implantação da escola de médiuns, projeto igualmente iniciado e desenvolvido por Cirne, fator de desagrado para diversos diretores e médiuns que atuavam na casa.

Spínola, então, não representou apenas a substituição de um nome, Leopoldo Cirne, mas a ascensão de um grupo com ideias e propostas diferentes em relação à diretoria anterior. Justamente por isso, duas das suas primeiras atitudes como novo presidente foi tornar obrigatório o estudo de *Os Quatro Evangelhos* junto com as obras da codificação kardequiana e dissolver completamente as atividades da Escola de Médiuns.

Além disso, vozes opositoras a essas iniciativas, sobretudo aquelas que criticavam a obra de Roustaing, foram gradativamente silenciadas. Gustavo Macedo, por exemplo, que escreveu vários artigos no Reformador ao longo de 1914 com o título “Crônicas”, de onde criticava ferrenhamente a Igreja Católica, desapareceu das páginas do periódico após escrever, na última edição do ano, que a Federação tinha necessidade urgente de renovar o seu quadro de dirigentes.

Para ele, uma das principais razões para que isso acontecesse, residia na insistência em assumir como obrigatório o estudo de *Os Quatro Evangelhos*. Argumentando que a obra seria geralmente impugnada, acusada por revistas estrangeiras como pretexto de cisma e que só a Federação no Rio de Janeiro a adotaria oficialmente, complementava.

> A obra é curiosa, porém, uma das mais mal escritas que existe no espiritismo. Nem tem a menor qualidade literária ou pedagógica.

> Quanto às obras do amado mestre Allan Kardec têm de sintéticas, claras e concisas, o Roustaing tem de longa, prolixa, reincidente – uma estopada. Um dos casos mais curiosos que se dá com esse trabalho, é que é defendido e atacado por muita gente que nem a conhece bem.[821]

Ao final do artigo, Macedo elenca alguns dos membros da FEB de acordo com os posicionamentos que adotavam, tanto em relação à obra de Roustaing, quanto a forma como entendiam deveria ser o espiritismo praticado. Nessa classificação, Pedro Richard, diretor da Assistência aos Necessitados, e Frederico Figner, seriam roustaingnianos intransigentes, enquanto Jarbas Ramos e Nilo Fortes, antiroustaingnianos intransigentes. Leopoldo Cirne, partidário de um espiritismo sem espíritos, segundo ele, quase uma teosofia. Já Aristides Spínola, seria partidário do espiritismo teórico e prático, enquanto Miguel Ricardo Galvão e Albino Gonçalves Teixeira, à favor da supressão oficial de Roustaing.

Nesse contexto, a existência desses grupos demonstra que, apesar da ascensão de diretores francamente favoráveis a um espiritismo mais religioso, de cunho bastante místico, na FEB continuaria existindo diversas facções em franca disputa de posições.

De qualquer forma, foi esse grupo, formado por diretores que adotavam uma perspectiva de espiritismo pouco afeito ao experimentalismo mediúnico, seguindo, com frequência, orientações emanadas de casas consagradas como recebedoras de orientações provenientes de espíritos eminentes, como Adolfo Bezerra de Menezes, Bittencourt Sampaio e Allan Kardec, que comandou a FEB até o final da década de 1920. Nesse período, se disputas mais acirradas não ocorreram, não foi por falta de divergências, mas, pelo abandono da entidade por parte de alguns diretores que não concordavam com as diretrizes adotadas, como ocorreu com Leopoldo Cirne e Gustavo Macedo, assim como a necessidade de coesão para o enfrentamento de questões internas e externas à entidade.

Desta forma, foi com ações que favoreciam o assistencialismo e práticas de cura, assim como, o exercício de um espiritismo evangélico, pouco afeito a aproximações com qualquer ciência, que a FEB procurou sustentar e ampliar sua posição como dirigente do espiritismo no Brasil.

São representativos dessas ações a criação da Escola Dominical de Doutrina Cristã[822], aos moldes de uma catequese espírita semanal para crianças de 8 a 12 anos realizada

821 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 24, de 16/12/1914, p. 401. O fato de Jarbas Ramos, segundo Macedo, um antiroustaingniano intransigente, ser o diretor do Reformador ajuda a explicar a publicação do artigo.

822 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 9, de 01/05/1914, p.

todos os domingos na sede da Federação; ou o Asilo de Órfãos, posteriormente batizado de Instituto Profissional e Científico Nina Ramos, iniciativa que utilizou os salões da FEB ao longo de todo o ano de 1914 para reuniões e organização, mas que, acabou por não prosperar.

As páginas do Reformador foram inundadas com artigos de Geminiano Barboza, Manuel Quintão, Pedro Richard, Ignotus, que discursavam quinzenalmente a respeito do espiritismo religioso, defendendo abertamente a obra de Roustaing, o exercício da caridade "sem olhar a quem", e influenciando com afinco a estrutura, funcionamento e organização das demais casas e entidades espíritas no Brasil.

Artigos de Adolfo Bezerra de Menezes, publicados no Reformador entre 1895 e 1900 foram republicados, exortando os seguidores da doutrina a abandonarem a perspectiva de espiritismo como ciência. "Aquele, porém que se diz espírita, mas que ensina que espiritismo é ciência e somente ciência (…) são inimigos ocultos, disfarçados, falsos profetas, que poderão iludir até os mais fervorosos crentes."[823]

Pedro Richard, valendo-se dos escritos de Roustaing, enfatizava que a purificação moral do homem é a condição única que lhe tornaria possível o "conhecimento do fluido magnético no ponto de vista curativo e quanto à sua natureza, propriedade de ação e aplicação de cada um deles, conforme a natureza de cada enfermidade."[824] Para ele, nenhuma academia, faculdade, ou mesmo, uma "escola de médiuns", seria capaz de proporcionar a aquisição de tais conhecimentos, pois seriam de natureza moral e não intelectual.

Além disso, vários diretores da entidade conseguiram espaço em jornais de grande circulação na capital, produzindo artigos de divulgação do espiritismo, defendendo os seguidores contra os ataques de outras religiões, sobretudo, católicos, ou discutindo temas particulares ao espiritismo, sempre em sintonia com a orientação da federação.

> Em 26 de junho de 1917 começa, nas páginas de Correio da Manhã, "Chronica Espírita". A primeira delas é assinada por Caibar Schutel. Vários nomes ligados à FEB e alguns à imprensa espírita escrevem nela: Ignácio Bittencourt, (…) Vianna de Carvalho, Manoel Quintão, Ewerton Quadros, Carlos Imbassahy e Frederico Figner. (…) Este último assume a responsabilidade da coluna, onde a esmagadora maioria dos artigos são dele. (…) Frederico Figner leva a coluna até sua morte, no dia 19 de janeiro de 1947.[825]

---

823 REFORMADOR, ed. 03, de 01/02/1917, p.43. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1917/WebSearch/page.php?pagina=33. Visto em 16/12/2019. Os artigos de Bezerra de Menezes foram publicados no Reformador ao longo do ano de 1917.

824 REFORMADOR, ed. 11, de 01/06/1914, p.188. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1914/WebSearch/page.php?pagina=141Visto em 18/12/2019.

825 OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. Imprensa Espírita na cidade do Rio de Janeiro: Propaganda, Doutrina e Jornalismo – (1880-1950). Dissertação de Mestrado. PPGH História UFF, 2014, 257 páginas, p. 108.

Também nas páginas do Correio da Manhã, duas colunas tratavam especificamente de espiritismo. A primeira, publicada pela Federação Espírita Brasileira, vigorou entre novembro de 1917 e novembro de 1923. Para realização da tarefa, a FEB enfatizava que os artigos deveriam seguir a "orientação doutrinária da Federação."

> A Gazeta de Notícias também abriu suas páginas aos espíritas. (…) Em 8 de março de 1920 encontramos a coluna "Gazeta Psychica", assinada por Cairbar Schutel, de O Clarim e da Revista Internacional de Espiritismo, de São Paulo. Teve breve duração e em 18 de outubro do mesmo ano publica sua última. Quase cinco canos depois, em 11 de setembro de 1925, dentro de uma seção chamada "Diversos Cultos", que abria espaço também para os protestantes e teosofistas, aparece "Espiritismo", que começa quase diária.[826]

No entanto, de todas as ações impetradas pela federação, aquela que continuaria sendo a mais eficiente, agregadora e difusora da caridade que a entidade propagandeava, eram as ações de cura que desenvolvia em sua sede. Entre 1914 e 1924 foram atendidos na FEB cerca de 2.650.000 doentes, com o aviamento de mais de cinco milhões de receitas.

Tabela: Estatística de Receitas e Aviamentos na FEB entre 1914 e 1924.

ANO	RECEITAS	MÉDIA MENSAL DE RECEITAS	MÉDIA DIÁRIA DE RECEITAS	PRESCRIÇÕES AVIADAS	MÉDIA MENSAL DE PRESCRIÇÕES AVIADAS	MÉDIA DIÁRIA PRESCRIÇÕES AVIADAS	**Óbitos**
1914	287.404	23.950	798	624.842	52.070	1.736	-
1915	221.871	18.489	616	558.961	46.580	1.553	419
1916	250.522	20.877	696	1.120.172	93.348	3.112	352
1917	260.243	21.687	723	532.377	44.365	1.479	-
1918	293.946	24.496	817	489.910	40.826	1.361	364
1919	273.189	22.766	759	837.342	69.779	2.326	?
1920	250.135	20.845	695	?	-	-	-
1921	?	-	-	?	-	-	-
1922	222.193	18.516	617	331.263	27.605	920	-
1923	394.495	32.875	1.096	311.094	25.925	864	-
1924	197.988	16.499	550	266.169	22.181	739	-

826 OLIVEIRA, op. cit., p. 114.

Fonte: Relatórios da FEB entre 1914 e 1924.

Além do atendimento receitista realizado pelos médiuns da Federação, na sede da entidade havia ainda outras três atividades de cura que atraíram grande número de frequentadores. O gabinete cirúrgico, comandado por um médico, que funcionou de forma intermitente na década de 1910, e que realizava consultas, curativos e pequenas cirurgias, desapareceu no início da década de 1920. O serviço de cura mediúnica, realizado por médiuns curadores, nunca gozou de estatísticas sobre os atendimentos realizados, além do gabinete dentário. Dos três, o de maior frequência foi o último, realizando milhares de extrações, obturações e cirurgias bucais.

Tabela 22: Estatísticas do Gabinete Dentário da FEB entre 1914 e 1924.

ANO	CONSULTAS	EXTRAÇÕES	CURATIVOS	OBTURAÇÕES	OPERAÇÕES	RECEITAS
1914	-	-	-	-	-	-
1915	4.817	1.560	9.452	243	-	-
1916	5.565	2.023	10.998	364	8	52
1917	2.894	1.223	4.759	293	6	72
1918	121	-	-	-	-	-
1919	3.785	2.451	7.161	344	23	322
1920	3.000	2.500	7.000	400	-	-
1921	?	?	?	?	?	?
1922	12.280	8.269	21.581	782		531
1923	13.139	9.378	21.520	451	18	482
1924	18.257	13.191	20.814	925	52	881

Fonte: Relatórios da FEB entre 1914 e 1924.

Além disso, a FEB incentivou os mesmos trabalhos de cura em diversas casas espíritas do Rio de Janeiro, fosse através da atuação de seus médiuns, fosse através do fornecimento de medicamentos homeopáticos. Em março de 1916, por exemplo, o Grupo de Assistência Cruz Verde, agremiação espírita localizada em Jacarepaguá, informava à FEB que o Centro, entre agosto de 1915 e dezembro do mesmo ano, “passou 4.420 receitas, todas aviadas em sua pequena farmácia, por onde foram distribuídos 8.840 doses de medicamentos

homeopáticos."[827] No ano seguinte, o Grupo Espírita Fé, Amor e Caridade Santo Agostinho, do Méier, presidido por João Luiz de Paiva Júnior, desde 1912 médium receitista da FEB, anunciava que mantinha um posto "mediúnico, com distribuição de medicamentos gratuitos, (…) que funciona todos os dias uteis de 8 às 10 horas da manhã, [cujo] movimento receituário do ano findo foi de 11.412 receitas, sendo dosados 54.442 vidros de remédios."[828] Além disso, o informe esclarecia também que começara a funcionar na entidade aulas de instrução primária, à noite, dedicadas "aqueles entesinhos que, por não terem calçado para se apresentarem nas escolas municipais, se encontram privados da luz do ensino."[829] É importante mencionar que todos esses medicamentos eram distribuídos através da FEB. Além dessas casas, a FEB também fornecia medicamentos para distribuição, pelo menos, desde 1914. Em 1916 forneceu à:

> Ruy Pacheco, em sua residência, na Estação de Olaria, 94.242 vidros temperados e Elias, em sua residência, na Estação de Ramos, 36.000 vidros temperados. Ao grupo espírita de Friburgo, a fim de que fossem distribuídos pelo nosso confrade Augusto Gripp, foram fornecidos 5.485 gramas de tinturas diversas. Para Barra Mansa, a fim de que o médium Horta fizesse a devida distribuição gratuita, foram remetidos 28.770 gramas em tinturas várias.[830]

No entanto, se internamente a existência de divergências na condução do espiritismo propiciava de tempos em tempos algum tipo de crise, era externamente que sobressaíam os maiores problemas da entidade. De todos, no entanto, o que menos afetou a Federação foi o aparato jurídico policial do Estado.

De fato, em poucas ocasiões, entre 1914 e 1926, membros da Federação Espírita Brasileira, atuando no interior da entidade ou em casas a ela diretamente ligadas, sofreram algum tipo de autuação ou denúncia por parte dos órgãos de fiscalização sanitária e regulação do exercício da medicina. Além disso, a Federação, como pessoa jurídica, embora também tenha sido denunciada em duas ocasiões, sequer foi enquadrada em qualquer processo judicial.

A primeira investigação ocorreu em 1914, a partir de várias reportagens produzidas pelo periódico *A Noite*. Com o sugestivo título "Como se incita ao crime. A Federação Espírita cura de olhos fechados e de olhos fechados despacha o cliente para o outro mundo", o vespertino descreveu como seus repórteres foram atendidos na sede da entidade fornecendo nome, endereço e idade fictícios de um suposto doente. Sempre atendidos por alguém chamado Sr.

827 REFORMADOR, ed. 06, de 16/03/1916, p.113. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1916/WebSearch/page.php?pagina=85.Visto em 14/01/2020.
828 REFORMADOR, ed. 06, de 16/01/1917, p.31. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1917/WebSearch/page.php?pagina=1. Visto em 14/01/2020.
829 Ibidem.
830 REFORMADOR, ed. 03, de 01/02/1917. Relatório das Atividades de 1916. Disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/revistas/1917/WebSearch/page.php?pagina=1. Visto em 02/01/2020.

Adolpho, receberam diagnóstico e medicamentos homeopáticos gratuitos. Ao final de alguns dias, retornaram à Federação e comunicaram o óbito do doente imaginário e, após reclamar da dificuldade em obterem um atestado de óbito, foram direcionados ao Dr. Antonio Costa, "médico com consultório em uma farmácia que fica na Rua Senador Pompeu, esquina do Largo do Depósito"[831], que lhes forneceu tanto o Atestado pedido, quanto uma Notificação à Saúde Pública, informando que o moribundo fictício morrera por conta de tuberculose.

Três dias depois, o jornal continuava a matéria atentando para o perigo de práticas como a que flagrara na Federação, abrindo espaço para que "um indivíduo pode se desfazer de outro (…) envenenando-o lentamente, com visitas à Federação até levá-lo à sepultura, sem o menor percalço da polícia."[832]No decorrer do artigo a reportagem insistia que não fazia campanha contra a Federação, elogiando o trabalho gratuito ali realizado, cobrando, no entanto, providências das autoridades competentes.

Consultando médicos proeminentes da sociedade carioca, em 21 de maio, *A Noite* estampava as opiniões do Dr. Rodrigo Octávio, Consultor Geral da República; do Dr. Souza Bandeira e do Dr. Carvalho Mourão. Os dois primeiros fixaram-se na ilegalidade do atestado de óbito, no crime praticado pelo médico que o expediu e da responsabilidade subsidiária da Federação. Para o último, no entanto:

> (…) esses fatos "denunciam" e não que "constituam" a prática dos crimes previstos no artigo 157 do Código Penal; porque, não existindo nem o doente nem o óbito, apenas figurados pelo repórter de A Noite para chegar ao conhecimento das práticas criminosas a que se entrega a Federação Espírita, e os médicos que assumem a responsabilidade de tais atos puníveis, é claro que não há base para responsabilização criminal.[833]

O Dr. Alfredo Pinto, presidente do Instituto dos Advogados e ex-chefe de polícia durante o governo de Afonso Penna, lembrou que, no exercício do cargo, diversas vezes "teve ocasião de mandar proceder contra essa casta de exploradores da boa fé pública"[834], referindo-se àqueles que, sem diploma de medicina, ou se utilizando do espiritismo, ludibriavam as pessoas, convencendo-as de que podiam curar-se através dos espíritos. Já para o Dr. Inglês de Souza:

> Pelos regulamentos da saúde pública, só os médicos podem exercer a medicina. Por outro lado, o Código Penal proíbe terminantemente o espiritismo com a faculdade de exercer a arte da cura. Nesse caso da Federação há dois criminosos: o indivíduo que

831 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 865, de 16/05/1914, p. 1.
832 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 867, de 19/05/1914, p. 1.
833 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 869, de 21/05/1914, p. 1.
834 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 872, de 24/05/1914, p. 1.

receitou o seu doente imaginário e o médico que atestou falsamente.[835]

Paralelamente à sequência de reportagens produzidas pelo *Jornal do Brasil*[836] e *A Noite*, o caso começou a ser investigado pelos Drs. Plácido Barbosa, delegado de saúde, e Caetano de Menezes, inspetor de saúde, que verificaram "não só a existência da referida Federação, como ainda o fato de serem aí prestados cuidados médicos a centenas de indivíduos."[837] Além da abertura de um inquérito contra a FEB, segundo a mesma reportagem, teria sido aberto um inquérito criminal também contra o Dr. Antonio da Costa, médico que forneceu o atestado de óbito. No entanto, ao que tudo indica, nenhum dos dois inquéritos prosperaram, uma vez que não se transformou em denúncia pela promotoria pública.

Quatro anos depois, em 1918, a Federação voltou a ser alvo de nova denúncia. Dessa vez, funcionários da saúde pública teriam encontrado em uma casa onde havia crianças acometidas de sarampo e tifo, receitas, supostamente, expedidas pela FEB. O Delegado de Higiene do Distrito, "visitando a dita casa, lá encontrara uma receita com carimbo do 'Centro Espírita Bezerra de Menezes' e viu outras que lhe disseram ter sido expedidas pela Federação, sem indícios quaisquer que lhes caracterizassem a origem."[838] Após os depoimentos de três membros da Federação ao delegado da 2ª Delegacia de Polícia, o caso foi arquivado.

Os demais casos estiveram todos eles ligados a figura de um inspetor em particular, o médico Dr. Bonifácio Costa. Em janeiro de 1921, autuou Ignácio Bittencourt, "por ele estar dando consultas no Centro Espírita Charitas, em Botafogo, de que era diretor."[839] Posteriormente, respectivamente em 15/4/1921, 16/4/1921 e 28/10/1921, Bonifácio promoveu visitas diretamente à sede da FEB multando "dois funcionários (um deles por duas vezes) que auxiliam nos serviços de 'receituário mediúnico' e distribuição de medicamentos,"[840] além de multar novamente Ignácio Bittencourt, dessa vez, no interior da entidade. Antes disso, o mesmo médico já havia multado Eponina Paiva (em 10/02/1921), e, em maio de 1922, "Américo Lopes Vieira, 'médium receitista' da FEB, sofre acusações e processos idênticos."[841]

Nenhum desses episódios gerou condenações criminais, embora tenham provocado a cobrança de multas, posteriormente recorridas e invalidadas. Além disso, nenhum deles pode

835 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 872, de 24/05/1914, p. 1.
836 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 148, de 28/05/1914, p. 5.
837 BN – HEMEROTECA DIGITAL. A Noite, ed. 874, de 26/05/1914, p. 2.
838 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 9, de 01/05/1918, p. 156.
839 GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história de condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 190.
840 Ibidem, p. 191.
841 Ibidem.

ser configurado como ação orquestrada de órgãos de repressão contra a FEB. Os episódios de 1914 foram, o primeiro, produto de um inquérito jornalístico, o segundo, produzido após um atendimento a doentes, e, mesmo com a exposição pública das autoridades sanitárias pelo periódico, não produziram efeitos judiciais. Os demais, já na década de 1920, foram ações desenvolvidas por um único médico em locais bastante distantes (Botafogo e Centro da Cidade), o que nos leva a pensar em alguma motivação pessoal para a ação.

Se a repressão à FEB e às casas espíritas da capital federal, promovidas pela medicina ao lado do aparato jurídico e policial, não foram tão intensas, fosse pelo perfil de seus diretores, pela participação de advogados, militares, políticos e médicos nas entidades, ou ainda pelos trabalhos de assistência que muitas casas promoviam, o mesmo não se verificou com as casas espíritas localizadas em cidades interioranas. Nesses locais, muito mais intensa que qualquer ação médica, era a Igreja a grande responsável pelas acusações, perseguição e punição aos seguidores da doutrina.

Em janeiro de 1915, arcebispos e bispos titulares das Províncias Eclesiásticas do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre, que compunham a Província Meridional do Brasil, reuniram-se em concílio na cidade de Friburgo, no Rio de Janeiro, a fim de deliberarem sobre a Igreja, sua organização e a unificação de seu discurso, assim como normatizar diversas práticas, promovendo a criação de uma pastoral que:

> (…) constituiu-se como código legislativo de todo o país, acrescentando adendas e alterações aos documentos precedentes, mormente após a promulgação do Código de Direito Canônico de 1917. Tornou-se verdadeiro manual prático de consulta frequente para o clero paroquial, até o Concílio Plenário Brasileiro, por sua vez promulgado em princípios de 1941.[842]

Dividida em cinco títulos, tratava, no primeiro, "da fé a ser professada, defendida, conservada e ensinada (dever principal dos párocos), especialmente nas escolas católicas, na pregação da doutrina e na catequese."[843] O segundo, tratava dos sacramentos e das indulgências, como meio de santificação e a sua administração. O terceiro versava sobre diversos aspectos do culto, incluindo, a eucaristia na missa, variadas devoções, inclusive às imagens e às relíquias, além de festas, calendários, comemorações. O quarto e quinto, bastante extensos, versavam sobre os direitos e deveres dos vários cargos eclesiásticos, sua organização, os seminários, as ordens religiosas, dando especial atenção ao povo e seus costumes, que deveriam receber atenção e amparo.

842 LIMA, Maurílio Cesar de. Breve história da Igreja no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 154.
843 Ibidem.

> Os textos da Alocução de abertura das Conferências e da Pastoral Coletiva chamam a atenção, em especial, pela análise de conjuntura feita pelos bispos. Uma análise que avalia não apenas as condições específicas da Igreja Católica Romana, mas que abrange também a situação do "Mundo Civil". No olhar do episcopado, grandes foram os avanços conseguidos pelas quatro conferências anteriores no que se refere à unidade de ação, à formação do clero, à atuação dos párocos, à prática do culto, à devoção dos fiéis e ao impulso dado aos movimentos sociais católicos. Também davam ênfase à deflagração da 1ª Guerra Mundial, definida como a mais sangrenta e a mais monstruosa das guerras. [844]

Além disso, a pastoral coletiva apontava a despreocupação do povo com relação ao avanço dos vícios, denunciava a tendência desse povo às superstições, às uniões não abençoadas pela Igreja, e a atração pelas associações contrárias a Deus. Por fim, enfatizava a ignorância religiosa generalizada. Lamentando, "acima de tudo, a falta de zelo e de empenho de alguns sacerdotes para impedir o avanço do espiritismo e do protestantismo causadores, segundo os bispos, de sérios estragos nas almas e nos corpos da população."[845]

A FEB reagiu à pastoral de forma bastante tímida, produzindo apenas dois artigos. O primeiro, assinado pelo presidente da entidade, Manoel Quintão, nas páginas do *Correio da Manhã*, em 18/03/1915, onde refutava as acusações vindas da Igreja. O segundo, nas páginas do Reformador, onde delineava as claras orientações vindas das mais altas esferas eclesiásticas:

> Armem-se os sacerdotes contra tal inimigo, precavendo suas ovelhas, para não se deixarem prender nas malhas do demônio, que é quem pontifica no espiritismo, e procurando arrancar de suas garras os que tiverem a desgraça de cair nelas.[846]

Em janeiro de 1916, o *Jornal do Brasil* publicava a notícia de que o Episcopado do Norte do Brasil, reunido em assembleia na Bahia em 24/10/1915, produzira uma pastoral especialmente lançada para prevenir os fiéis contra o espiritismo. O documento, assinado por Dom Jerônymo, Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, e todos os bispos das dioceses do norte do país, além de declarar o espiritismo como causador de irremediáveis males à pátria, conclamava bispos e fiéis a combaterem com vigor a sedução espírita, que enganava esclarecidos e ignorantes.

A elaboração da pastoral deve ter sido longamente discutida, pois, além de produzir as acusações de praxe contra a doutrina, enveredou pelo "estudo científico" de suas teses, apresentando "os truques de médiuns, inclusive os fatos chamados de levitação, (…) a

844 MARCHI, Euclides. Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro – 1915: Há cem anos a construção de uma Igreja. RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião, v.05 – n. 01 – 2016, p. 173.
845 MARCHI, op. cit. , p.174.
846 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 7, de 1/4/1915, p. 115.

materialização, a invenção do perispírito e todas as manobras empregadas pelos exploradores dessa doutrina."[847] Além disso, se atacava o espiritismo pelas suas teses, defendia os dogmas católicos, como o pecado original e os ensinamentos da Igreja.

Mais importante que as críticas, no entanto, estava a orientação dada pela pastoral aos sacerdotes e seguidores. O documento, produzido em linguagem simples, deveria ser distribuído a todas as dioceses subordinadas ao bispado do norte, declarando "ilícita a promoção ou assistência as sessões espíritas, mostra[ndo] os perigos da assistência em que os espíritos fracos se podem deixar impressionar."[848] Além disso, declarava a adoção das resoluções da Pastoral Coletiva dos Bispos do Sul (a pastoral de Friburgo) e insistia na necessidade de ações efetivas contra as ofensivas espíritas e evangélicas.

A deflagração das pastorais de Friburgo e dos bispos do norte no ano de 1915 demonstram como a Igreja vinha se organizando desde o fim do padroado num projeto de recuperação de sua influência na sociedade brasileira. Esse projeto, que além de expandir as ações católicas nas instituições educativas, com as diversas congregações que chegavam ao Brasil espalhando escolas em várias regiões, ampliava as ações de assistência e medicina e também se dedicava a combater todos os credos não católicos, sobretudo aqueles que mais se destacavam na contrariedade de seus dogmas, o evangelismo e o espiritismo.

Na Capital Federal, os efeitos das ações católicas, pelos menos até o final da década de 1920, foram irrisórios. Talvez, por isso, a reação da Federação Espírita do Brasil, através de seu periódico, tenha sido tão ínfima, até porque, na cidade do Rio de Janeiro os maiores problemas contra as práticas espíritas eram provenientes de ações capitaneadas pela medicina.

O mesmo não se deu nas cidades do interior, sobretudo em regiões como Friburgo, Campos dos Goytacazes, Petrópolis, onde, historicamente a Igreja assentara bases sociais bem definidas. De qualquer forma, não há como não vincular a ação católica à expansão dos cultos espíritas e evangélicos pelas cidades mais afastadas da capital, e no Rio de Janeiro não foi diferente. No início da década de 1910 e até o final da década seguinte, ocorreu sensível expansão das casas espíritas pelo estado. Na região hoje denominada de Baixada Fluminense surgem as primeiras entidades, em Andrade Araújo, 1913; Magé, 1919; Nova Iguaçu, 1920; Nilópolis, 1926. No norte fluminense, ocorre visível crescimento, com a inauguração de centros espíritas em Bom Jesus de Itabapoana, Itaocara, São Fidélis e São João da Barra, além de dezenas em Campos dos Goytacazes. Na região serrana, Petrópolis, Teresópolis e Nova Friburgo concentram a expansão espírita, mas surgem também centros em Santa Maria

847 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 19, de 19/01/1916, p. 6.
848 Ibidem.

Madalena. Na região do Vale do Paraíba, surgem casas em Valença, Paraíba do Sul, Três Rios e Pinheiral. Não menos importante é o desenvolvimento do espiritismo em Cabo Frio, Macaé e Saquarema, sem contar, a importante ampliação no quantitativo de casas espíritas na cidade do Rio de Janeiro e Niterói, muitas delas ainda existentes, ocupando todos os bairros da cidade.[849]

Nessas regiões, a elaboração de documentos por parte da cúpula da Igreja incentivou a produção de ações contra grupos espíritas e evangélicos, chegando, em alguns casos, a verdadeiros atos de fé. Agregados a essas ações, estavam o reflexo da situação econômica do país sobre a população, que, necessitada de ajuda, se abrigava sobre a proteção de quaisquer entidades de assistência, independente do credo religioso.

Por outro lado, se a doutrina espírita recebia ataques da Igreja, da Medicina e do aparato policial e jurídico, precisou posicionar-se quanto a outras doutrinas espiritistas que se destacavam no cenário religioso do Rio de Janeiro, utilizando basicamente os mesmos princípios daqueles pregados pelos espíritas, como o Racionalismo Cristão, a Umbanda, o Candomblé e a Teosofia.

Nesse contexto, se aproximou-se de racionalistas e teosofistas, criticou, atacou e condenou doutrinas enquadradas no conceito de baixo-espiritismo, num evidente movimento de distinção entre a prática que exercia, tida como nobre, científica e caridosa, e aquelas exercidas por umbandistas, macumbeiros e candomblecistas, apontadas como bárbaras, primitivas e desonestas.

Nesse cenário, ao longo de todo o período entre 1914 e 1916, o *Reformador* defendeu os racionalistas contra as acusações provindas da justiça relacionadas aos processos de tratamento de obsediados no Centro Espírita Redemptor. Além disso, vários artigos

do Reformador procuraram analisar a obra escrita racionalista, tratando-a como digna de estudo.

Em fevereiro de 1914, o *Reformador* se solidarizava com os racionalistas em face das ações proferidas pelos órgãos de saúde pública visando integrar o hospital por eles mantido ao regime comum. Segundo o articulista, em visita à entidade teve acesso a diversos "atestados de distintos médicos, acerca do estado de doentes seus, que tiveram alta e cartas de alguns deles demonstrando perfeito equilíbrio de suas faculdades."[850] O artigo transcrevia, ainda, o memorial enviado pelos racionalistas ao governo, defendendo as ações terapêuticas ali

849 Para observar o crescimento das casas espíritas no Rio de Janeiro, ver https://www.webfec.org.br/PesquisaMapa/PesquisaLivre?id=19 , onde é possível encontrar as casas adesas ao CEERJ (Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro), com as respectivas datas de fundação.

850 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 4, de 16/2/1914, p. 58.

praticadas e, citando Kardec, concordava que a transferência dos doentes para os hospitais comuns só os faria piorar, uma vez que "os meios por eles empregados, na maior parte das vezes, para não dizer sempre, [eram] sem resultado algum."[851]

Ainda em 1914, quando *A Noite* acusou o Centro Espírita Redemptor de promover tratamentos degradantes e violentos aos seus internos, o *Reformador* reproduziu a conclusão do inquérito, atestando que os doentes examinados por peritos não apresentaram lesões produzidas por espancamentos ou outros suplícios, e que encontraram o máximo asseio, ordem e higiene no hospital, embora não concordassem com o tratamento ali realizado. No entanto, o relatório recomendava que Luiz de Mattos e Dona Virtulina Monteiro Bretas deveriam ser submetidas a processo criminal por praticarem o espiritismo e tratarem obsediados, motivo de protesto por parte dos espíritas febianos.

No ano seguinte, Gustavo Macedo, o cronista que rejeitava Roustaing e que desconfiava das obras mediunicamente recebidas, apresentou, com o mesmo cuidado, o texto produzido pelos racionalistas, "*Espiritismo Racional e Científico Cristão*", elogiando a perfeita disciplina e a unidade de vistas da entidade, e advertindo que o volume merecia ser lido e meditado.

A postura de Mattos e os seguidores do Racionalismo Cristão foram gradativamente tornando-se cada vez mais agressivas, enveredando pela vida e condutas pessoais de seguidores e líderes do movimento espírita. Essas posturas ficam claras na obra *Cartas Oportunas sobre Espiritismo*, produto de diversos artigos publicados no jornal *A Pátria*, em 1924 (o jornal que era voz dos racionalistas, *A Razão*, deixou de ser publicado em 1922), onde Mattos criticava vorazmente o espiritismo atuante na capital federal, acrescida de 45 cartas endereçadas a Gustavo Macedo, por quem Mattos nutria certa simpatia, devido à posição pouco mística e antirroustaingniana que declarava.

Quanto à umbanda, ao candomblé ou as macumbas do Rio de Janeiro, tanto espíritas quanto racionalistas, concordavam totalmente. Quando ocorria nesses grupos a comunicação com os espíritos, ela se daria das formas mais inferiores possíveis, ligadas à obtenção de um objeto material imediato, saúde, riqueza, poder, resolução de questões afetivas, fornecidas por entidades espirituais que o faziam em troca de prazeres e sensações que já não podiam gozar no mundo espiritual, alimentos, bebidas, charutos, danças e sensualidade. Sob esse aspecto a crítica fomentada não eximia esses grupos da possibilidade de comunicação, mas esta não ocorria com vistas ao desenvolvimento moral nem do encarnado, nem do desencarnado.

851 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 4, de 16/2/1914, p. 59.

Desta forma, enquanto Mattos recomendava evitar o convívio com macumbeiros, alegando que "tanto o que procura a defesa em tais antros, como o desgraçado que é perseguido, ficam escravos de espíritos do astral inferior e (…) acabam sempre na miséria moral e material"[852], o Centro Espírita Cáritas convidava para palestra esclarecedora em sua sede, uma vez que:

> Havendo, atualmente, mais de dois mil centros de baixo-espiritismo nesta capital (os conhecidos de macumba, candomblés, etc.) os conselhos e especiais recomendações de Ignácio Bittencourt devem ser ouvidos por todos quantos queiram se librar às alturas onde tais "trabalhos" jamais poderão chegar.[853]

Além da convivência comum entre várias denominações espiritistas no Rio de Janeiro, do ponto de vista da organização das casas espíritas, o período que vai até a primeira metade da década de 1920 caracteriza a consolidação do Centro Espírita "como uma espécie de unidade elementar e lugar privilegiado para o ensinamento e a prática da doutrina."[854]Já não há lugar para "grupos familiares" ou atividades individuais em nome do espiritismo. Em muitas dessas casas construiu-se um vínculo inseparável entre espiritismo e assistência, realizada de diversas formas. Em algumas, a prática da caridade ocorreu pela formação de grupos de assistência aos necessitados, com a doação de alimentos, roupas ou dinheiro. Em outras com ações de curas mediúnicas, fornecimento de medicamentos homeopáticos ou mesmo o atendimento de médicos, como ocorreu na Federação. Em outras ainda, abrigo para pobres, escolas de primeiras letras, asilos para crianças abandonadas.

Se, de um lado, a prática da assistência esteve ligada a uma característica intrínseca ao corpo doutrinário espírita, fora da caridade não há salvação, de outro, foi incentivado, promovido e, até, cobrado, pela Federação Espírita Brasileira que, já nas Bases da Organização Espírita, de 1904, recomendava a criação de "caixas de socorro", "a disponibilização de serviços de curas através de passes e receituário homeopático, e a instrução escolar elementar e secundária para combate ao analfabetismo, com uma parte consagrada ao ensino da moral espírita"[855], em todas as casas espíritas do Brasil.

---

852 MATTOS, Luiz de. Cartas oportunas sobre espiritismo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Centro Redemptor, 1981, p. 112.

853 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 10.087, de 01/12/1927, p. 7.

854 GIUMBELLI, Emerson. Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo, In: LANDIM, L (org). Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998, p. 126.

855 ARRIBAS, Célia da Graça. Espíritas de todo o Brasil, uni-vos! Meandros da unificação espírita na primeira metade do século XX. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 150-172, 2017, p. 154.

Desta forma, não é possível pensar na atuação caritativa desenvolvida pelos espíritas apenas em termos de sua doutrina, do contrário essas ações teriam se desenvolvido em todos os lugares, o que não ocorreu na França, por exemplo, mas, como produto da construção de sua identidade e legitimidades sociais. O "resultado foi um processo que envolveu concomitantemente uma reformulação permanente das formas pelas quais se expressava a caridade e uma negociação dos espaços legítimos para a sua prática."[856]

No interior dessa perspectiva ocorreram distinções importantes entre os grupos que lideravam o movimento espírita, distinções essas que expunham não só os seus posicionamentos doutrinários roustaingnianos-kardecistas, científicos-religiosos, mas também a perspectiva de mudanças sociais que almejavam. Assim, se do ponto de vista da evolução espiritual a caridade é prática necessária para a ascensão espiritual, por outro, ela pressupõe a existência de duplas umbilicalmente ligadas: caridoso-necessitado, doutrinador-desencarnado, humilde-orgulhoso, progresso-barbárie.

Essas distinções, presentes desde a codificação kardequiana, na qual a pobreza, a miséria, a fome, o abandono, assim como a riqueza, são oportunidades para o aprimoramento de traços morais do espírito, não significa dizer que sejam determinações divinas, isto é, "as desigualdades sociais são de responsabilidade humana e poderão desaparecer junto com o egoísmo e o orgulho."[857]

Kardec nunca admitiu que a ação política, ou revolucionária, fosse capaz de modificar o arranjo dos homens na Terra, embora as aceitasse como consequências naturais de certos contextos históricos. "Essa postura de aceitar as revoluções como decorrência irreversível de uma dada situação de degeneração social, mas de não fazer a sua apologia, é uma herança de Rousseau e de seu discípulo Pestalozzi"[858], e estão presentes no grupo que assumiu a Federação a partir de 1900. Com certeza, por isso, a partir de então, desaparecem completamente das páginas do Reformador quaisquer discussões de caráter político ou econômico sobre as mazelas que assolavam a sociedade, como acontecia com relação a escravidão ou a República.

> Como doutrina filosófica e moral, o Espiritismo não quer se erigir em instituição, em poder temporal, para mudar as estruturas. Quer antes, agir sobre a consciência dos homens, modificando seu caráter, sua mentalidade, incitando-os à caridade, à

856 GIUMBELLI, 1998, p. 132.
857 GIUMBELLI, 1998, p. 136.
858 COLOMBO, Cleusa Beraldi. Ideias sociais espíritas. São Paulo/Saçvador: Editora Comenius e IDEBA, 1998, p. 81.

> fraternidade, à justiça. E esses, sob a influência da moral espírita, se engajarão nas mudanças, e estabelecerão uma organização social mais justa.[859]

Isso não significa dizer que a partir de então o espiritismo se organizaria no Rio de Janeiro de forma uniformizada, sob a mesma perspectiva. Nesse sentido, se a partir da década de 1910 os espíritas tiveram que passar a conviver com outros grupos espiritistas, alguns formados a partir da dissidência de elementos egressos das casas espíritas, a partir da segunda metade da década de 1920, é no interior do próprio movimento espírita que as dissidências se organizam, construindo aquela que seria a maior organização contrária à orientação emanada da FEB junto ao movimento espírita nacional, a Liga Espírita do Brasil.

Capítulo V – Estado, filantropia e caridade espírita no final da Primeira República.

859 Ibidem, p. 84.

5.1 Estado, Filantropia e Caridade: diálogos, aproximações e afastamentos.

A questão social nasceu, na Europa, a partir do momento que um vasto conjunto de atores começaram a questionar o surgimento de um sistema político-econômico capaz de produzir riquezas, acúmulo de capital e desenvolvimento econômico, gerando, em contrapartida, e como parte integrante desse processo, miséria, exploração e desigualdades. Com isso, a partir do momento em que:

> As necessidades e carências dos "desgraçados" ou "desafortunados" deixaram de ser explicadas como resultado da ordem natural das coisas, de fatalidades ou do pecado e que seus atores principais – os pobres – entraram na cena política no contexto das revoluções dos séculos XVIII e XIX, e começaram a ser formulados discursos em torno de uma nova questão, a questão social.[860]

A ação dos marginalizados, e dos que os defendiam, produzindo rebeliões, aspirando revoluções e questionando o sistema em que estavam inseridos, foi fator preponderante para as discussões em relação à pobreza produzida pelo capitalismo industrial que se estabelecia. Em contrapartida, o pensamento liberal ao tentar responder as razões para produção de tanta miséria, o fez, individualizando a questão, circunscrevendo o pobre à disciplina do trabalho, ou ainda, adotando a premissa darwiniana de sobrevivência do mais apto. Nesse contexto também,

> Entre as polarizações da questão social no século XIX outros discursos começaram a ser formulados e outras práticas se organizaram num viés político reformador, acionando para o seu enfrentamento referências morais e culturais tradicionais e bem conhecidas: a religião e a antiga prática da benevolência.[861]

As ações de assistência propagadas pela via religiosa, amparavam-se e sustentavam-se no princípio da caridade. Mais que um ato de doação, ou uma virtude necessária no desenvolvimento do cristão, a caridade era parte integrante de uma economia da salvação, na qual o que possuía bens doava ao que necessitava e alcançava graças por isso, enquanto o pobre recebia a assistência, agradecendo a Deus e ao doador, tendo a Igreja como mediadora. Já a filantropia, segundo Catherine Duprat:

> Despida das motivações piedosas da caridade, as práticas filantrópicas seriam ações reflexivas e organizadas e visariam, sobretudo, ao bem comum e ao progresso moral

860 ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo/Brasília: Editora Ática, EDUNB, 1988, apud MARTINS, Ana Paula Vosne. A política dos sentimentos e a questão social no século XIX. Anos 90, Porto Alegre, v.24, n.46, dez.2017, p.240.

861 MARTINS, Ana Paula Vosne. A política dos sentimentos e a questão social no século XIX. Anos 90, Porto Alegre, v.24, n.46, dez.2017, p.241.

> e social, reforçando seu vínculo com a sociabilidade. (…) Como características da filantropia [haveria] a pluralidade das formas de atuação, a ampliação do campo de ação e a escolha reflexiva do donatário segundo critérios de afetividade, reciprocidade e complementaridade. Considerada um gesto de utilidade social, a filantropia conferia prestígio aos seus praticantes e, ao contrário do anonimato propugnado pela caridade, tornava desejável a publicidade dos empreendimentos e até mesmo estimulava a competição entre os benfeitores.[862]

Isso não significou a existência de um fosso entre práticas caritativas e filantrópicas. Para as classes mais abastadas, ou mesmo para a classe média, a prática do bem era algo que se esperava de um cristão, mas, também do homem civilizado. Portanto, não se pode pensar nas ações filantrópicas apenas pela sua racionalidade. A moral cristã também estava presente na prática filantrópica, se não nas entidades, mas, no pensamento de diversos colaboradores, agregando reconhecimento e gratidão social. Além disso, é necessário:

> Pensar a caridade, a filantropia e a sua expansão no século XIX, como processos políticos impulsionados pelos sentimentos de piedade e de bondade, reforçando hierarquias sociais, estabelecendo códigos de civilidade e de dominação, mas também criando espaços de subjetivação pelo protagonismo público e pela agência, em especial por parte das mulheres, que ao longo dos séculos XIX e XX passaram a desempenhar um importante papel de organizadoras e mantenedoras de associações de caridade e de filantropia, criando um espaço de poder, afinal elas não tinham direitos de cidadania e estavam impedidas legalmente de ter acesso ao mundo público da política formal ou institucional.[863]

Além do viés político-econômico ligado ao capitalismo industrial, a questão social e o conjunto de soluções propostas para seu enfrentamento também podem ser analisadas pela introdução, circulação e compartilhamento dos sentimentos compassivos na teoria e na prática política no contexto das sociedades industriais europeias no século XIX.

> Em parte, oriundas do vocabulário rousseauista, as palavras piedade, amor, compaixão e bondade passaram a circular de forma bastante elástica na linguagem, enunciadas pelos revolucionários e socialistas, mas também pelos cristãos das mais variadas confissões religiosas, pelos humanistas liberais como Stuart Mill e por mulheres sensibilizadas pelas mais variadas causas do sofrimento da humanidade. Sentir pena dos miseráveis passou a ser uma experiência sentimental compartilhada por diferentes agentes, dos mais revolucionários aos mais conservadores, levando a uma política da piedade.[864]

---

862 FREIRE, Maria Martha de Luna. Gênero, filantropia e assistência materno-infantil: uma análise da atuação das damas de assistência do Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (IPAI). Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. disponível em http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1386618276_ARQUIVO_MariaMarthadeLunaFreire.pdf, visto em 14/03/2020, p. 1.

863 MARTINS, 2017, op. cit., p. 256.

864 MARTINS, 2017, op. cit., p. 258.

Sob essa perspectiva, a benevolência ganha uma perspectiva política, suscitando a produção de uma política dos sentimentos para enfrentar a questão social. Mesmo que na análise política os sentimentos sejam considerados elementos secundários, frequentemente vistos como consequência das convulsões sociais, das crises coletivas e suas rupturas. A sensibilidade ao empobrecimento e à miséria da população levaram a um conjunto de indivíduos, tanto das classes mais privilegiadas quanto das classes trabalhadoras, ao desenvolvimento de ações sociais visando o gerenciamento da miséria, ainda que, em diversos momentos, estivessem articuladas com políticas sociais desenvolvidas pelos Estados.

Sob essa perspectiva, "um primeiro elemento da política dos sentimentos é a consciência da alteridade a quem os atos e as intenções são direcionados."[865] As sociedades republicanas e monarquias constitucionais do século XIX desenvolveram-se com um imaginário político da indiferenciação e da indistinção, isto é, perante a lei, todos seriam cidadãos, não haveriam distinções de classe, origem ou ancestralidade. Por outro lado, essas mesmas sociedades, graças ao desenvolvimento capitalista e a qualificação social advinda da posição econômica assumida pelo indivíduo, fomentou o desenvolvimento do individualismo e do isolamento social. Com isso haveria uma "tensão constituinte daquele imaginário político: tensão entre a universalização republicana e democrática e a singularização das diferenças e das distinções sociais."[866]

O significado político dos sentimentos compassivos residiria, então, em parte nesta tenção, uma vez que "a identificação com aquele que sofre levava à ação, mas esta não aproximava iguais, pelo contrário, seu intento não era alcançar a justiça social, pelo menos não para a maioria das pessoas que se envolveram com as ações caritativo-filantrópicas."[867] Além disso, em momento algum tanto as ações caritativas, típicas das ações religiosas, quanto as filantrópicas agiram ou pretendiam agir sobre as estruturas políticas e econômicas que geravam miséria e desigualdades.

Já um segundo elemento dessa política dos sentimentos seria uma tendência à indiferenciação entre o político e o social, entre o público e o privado.

> A ascensão do social ao domínio do político significou que o enfrentamento da necessidade que até a modernidade havia sido restrito ao mundo da família ou da piedade cristã, passava doravante a ser uma questão política, ou seja, a questão social entrava na cena política, fosse por meio das políticas sociais, fosse pela ação caritativo-filantrópica. Esta, por sua vez, não deveria aparecer sob a mesma luz da ação política, afinal suas motivações eram ou deviam ser outras: a bondade, a

865 MARTINS, 2017, op. cit., p. 260.
866 MARTINS, 2017, op. cit., p. 261.
867 MARTINS, 2017, op. cit., p. 261.

> caridade, o gesto desinteressado. No entanto, suas ações não se deram no vácuo ou na ausência de interesses. As ações benevolentes e compassivas, motivadas ou não pela religião, tinham a sua racionalidade, expressa pela organização e mobilização de recursos humanos e financeiros, por um rígido código moral e pela finalidade mitigatória, senão mesmo reformista. Ou seja, os sentimentos compassivos, como a piedade e a bondade, quando emergem à luz da vida pública ou, como disse Arendt, quando saem de seu esconderijo para assumir um papel público, se transformam em instrumentos políticos, fontes de poder para seus dispensadores e de submissão para os necessitados.[868]

Um último aspecto da política dos sentimentos seria o protagonismo exercido pelas mulheres na execução de determinadas tarefas em que poderiam exercer seus "dotes naturais" de bondade e cuidado, entre elas, a educação, a enfermagem e a assistência. "A partir de uma política de gênero que excluiu as mulheres do mundo público é que se definiu a assistência como um gênero de trabalho feminino que não atentaria contra a moral e a virtude das mulheres."[869]

Nesse contexto, em paralelo a um modelo de mulher vinculado à maternidade e ao cuidado do lar, paulatinamente essas qualidades passaram a vincularem-se aos cuidados com os outros, com o mendigo, com o doente, com a criança, com o idoso, com o pobre. Ratificada e potencializada pela literatura dos séculos XVIII e XIX, a associação entre mulher e cuidado tornou-se cada vez mais presente nos serviços de assistência no século XX. No entanto,

> A separação do público e do privado, procedimento político inerente à elaboração ideológica da domesticidade, encerrava um conflito sobre o qual muitos observadores oitocentistas escreveram. Trata-se da contradição entre o lugar que as mulheres deveriam ocupar no espaço privado e a participação crescente, embora cheia de percalços, no mundo público por intermédio da filantropia.[870]

Enquanto grupos conservadores reclamavam que a exposição persistente das mulheres em ambientes de pobreza, nas ruas, em gabinetes ministeriais e de empresários poderia macular a moral e a saúde femininas, tanto na Europa quanto nos EUA, as mulheres enveredaram em plataformas reformistas, incluindo as abolicionistas e, posteriormente, o sufrágio feminino, a luta por melhorias nas condições de trabalho das mulheres e dos pobres, ainda que não compartilhassem dos mesmos ideais políticos ou valores morais.

No Brasil, um aspecto relevante das discussões envolvendo o cuidar e o assistir gira em torno de como os agentes envolvidos com a assistência na sociedade brasileira "construíram

868 MARTINS, 2017, op. cit., p. 262.

869 MARTINS, Ana Paula Vosne. Gênero e assistência: considerações histórico-conceituais sobre práticas e políticas assistenciais. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, supl. 1, v. 18, p. 15-34, dez. 2011, p. 22.

870 MARTINS, 2011, op. cit., p. 22.

modelos de benemerência e de beneficiados com base na hierarquia social, especialmente a de uma sociedade historicamente construída pelas relações escravistas e pelo paternalismo."[871] Isso significa que o cuidado ao necessitado envolveu, de forma dinâmica, diferentes visões sobre quem devia e quem merecia ser cuidado.

Se até o final do século XIX, todo o cuidado e assistência voltado para os mais pobres, incluindo doentes, órfãos, idosos ou loucos, foi realizado quase que exclusivamente por entidades religiosas, majoritariamente católicas, isso não significa que houvesse uma percepção linear e atemporal sobre quem deveria ser cuidado, pelo contrário. Mesmo o pensamento, e o agir religioso, foi influenciado por uma percepção que vinculava pobreza e trabalho, assistência e civilização. Muito embora essas mudanças não levassem a reflexões sobre mudanças no modelo de produção capitalista, gradativamente essa assistência procurou selecionar, escolher e direcionar recursos e ações para aqueles que podiam ser curados, e não aos que estavam doentes, assim como, preparou a infância para a vida adulta, inserindo ações educativas e valores que direcionassem para o trabalho e a emancipação, e não simplesmente, o acolhimento de órfãos.

E é nesse contexto, de proeminência de um modelo de assistência caritativa, sustentado por uma moral cristã, que, no final do século XIX, o meio médico começou a defender sua mudança para um modelo filantrópico, científico e racionalizado. Mais que isso, começou também a apontar a necessidade de maior participação do Estado nas ações de assistência, organizada pelo poder público, amparada por fundamentos científicos, com claros objetivos e fins a serem alcançados, institucionalmente estruturada e equipada com corpo técnico e administrativo treinado.

> Nesse contexto finissecular e de início do século XX, aquele modelo moral dos cuidados articula-se com um novo modelo racionalista e público que começava a se organizar no Brasil, denominado na época filantropia. Essa articulação envolveu mais diretamente dois importantes agentes da assistência: os médicos e as mulheres das classes altas e médias, ligadas ou não à experiência assistencial da caridade. Com a ajuda das mulheres, os médicos começaram a contar também com a ampliação de espaços, clientela e infraestrutura para colocar em prática suas ideias assistenciais. Assim, instituições de atendimento às mães e às crianças passaram a ser organizadas em várias cidades brasileiras, como as associações femininas de proteção à maternidade e à infância, os protetorados do berço, as gotas de leite, os lactários, as creches, os hospitais infantis e as maternidades.[872]

Não se pode considerar as ações filantrópicas no Rio de Janeiro da Primeira República como um modelo de assistência, até porque, no interior dessas iniciativas as visões

871 MARTINS, 2011, op. cit., p. 30.
872 MARTINS, 2011, op. cit., p. 31.

sobre o "modo de assistir" não eram únicas. Sob esse ponto de vista, encontramos tanto aqueles que defendiam maior participação do Estado, havendo, ou não, contribuição individual sobre os serviços, quanto os que, num modelo liberal mais ortodoxo, entendiam que essa não deveria ser iniciativa estatal, sobretudo nos serviços de saúde. Envolvendo esse debate estavam as ações religiosas, responsáveis, em grande parte, pela assistência oferecida aos mais necessitados.

> Entretanto, no caso da América Latina e do Brasil, como sociedades marcadas por profundas desigualdades sociais, o modelo filantrópico assumiu dimensões ainda mais elitistas e conservadoras. Elitistas, no sentido em que eram muito poucos os que tinham acesso a uma formação científica e profissional mais elevada. Conservadoras no sentido que sua atuação visava estabelecer ou introduzir determinadas correções e novas modalidades de atuação nas diferentes áreas, sem tocar (ou pelo contrário, aperfeiçoando) as estruturas do capitalismo que aqui se expandia.[873]

Ainda assim, a ação filantrópica de cunho médico introduziu modificações importantes, inclusive nas iniciativas e instituições religiosas. Promoveu estudos, incentivou levantamentos estatísticos, desenvolveu e participou de congressos dentro e fora do país, levando resultados, pesquisas e posicionamentos profissionais para a formação médica e para o meio jornalístico, o que levaria o debate sobre as condições de saúde e assistência da população ao público em geral, criando um circuito de leitores e, muitas vezes, balizando posicionamentos.

Além disso, ainda que as iniciativas políticas tenham sido poucas no período que antecede a ascensão de Vargas, sobretudo, no que diz respeito a maior participação do Estado no planejamento e gestão da assistência médica à população, foi com base nos relatórios de inspeções, relatos de pesquisa, descrições de viagens científicas que algumas das iniciativas parlamentares e propostas jurídicas foram apresentadas.

Foi sob a égide da ação médico filantrópica que um importante processo de seleção invadiu a prática médica e se estendeu para as iniciativas católicas.

> A importância das demarcações, seleções e classificações entre os necessitados atendidos (ou potencialmente atendidos), o que resultaria na *divisão do mundo dos pobres*. Estes seriam subdivididos entre: os dignos e os indignos; os recuperáveis e os irrecuperáveis; os sadios e os doentes; os válidos e inválidos, os normais e os anormais. Todas essas classificações teriam "critérios racionais" de atribuição, onde, obviamente a subjetividade e a perspectiva de classe do *observador* jogariam importante papel no *julgamento.*[874]

873 QUIROGA, Ana Maria. Assistência social no Rio de Janeiro: desqualificação dos atendidos, racismo científico e filantropia. Revista Libertas: v. 11 n. 1 (2011): (jan. jul. 2011), p. 7.

874 QUIROGA, op. cit, p. 8.

Por fim, é necessário considerar que, ainda que a ação filantrópica de cunho médico tenha como uma de suas características a crítica das ações caridosas de perfil religioso, sua lógica de funcionamento foi sustentada pelo que uma elite intelectual, extremamente ligada à elite política e econômica, entendia sobre o modo de funcionamento da sociedade.

> Em primeiro lugar, ela não se funda na perspectiva republicana do direito, mas, da **ajuda (**e uma ajuda) entre **desiguais** onde um benfeitor assume um lugar de superioridade sobre o beneficiado. (…) Em segundo lugar, na dissimetria da relação estabelece-se uma **dívida moral de gratidão** por parte do beneficiário; e em terceiro lugar, o engrandecimento moral do benfeitor e a desigualdade da relação estabelecida entre ele e seu beneficiado geram frequentemente **estados de dependência** e **submissão**.[875]

Esses elementos, por sua vez, presentes tanto na assistência médica quanto na ação filantrópica ou religiosa, mais que características dessas ações, estavam presentes numa sociedade que se constituiu assentada no trabalho escravo, em relações de subserviência e compadrio, que se chocavam com todo um novo contexto iniciado no final do século XIX e que se estendeu aceleradamente nas três primeiras décadas do século XX.

Várias cidades deixaram de ser somente locais por onde a produção agrícola era exportada, tornando-se importantes elementos da economia. No caso do Rio de Janeiro, além de sua importância como sede administrativa, legislativa e judiciária do Estado, a crescente industrialização, que se iniciou no final do século XIX e se intensificou no início do século XX, fez com que passasse a ter importância significativa também na economia. Fluxos intensos de imigrantes chegaram ao Brasil contribuindo para o desenvolvimento do trabalho industrial. Os trabalhadores se organizaram, promoveram greves e paralisações, buscando direitos e melhores condições de trabalho. O espaço geográfico das cidades, despreparado para receber populações cada vez mais numerosas, conviveu com o luxo, o embelezamento e a civilização de um lado, enquanto a pobreza, expulsa dos centros, gradativamente ocupava morros e subúrbios, não deixando de lembrar, em nenhum momento, que os pobres não desapareceram. A criminalidade, inclusive infantil, a loucura, o alcoolismo, a mendicância, o homossexualismo, que encontraram nas cidades capitalistas espaço para sua proliferação, receberam do Estado a alternativa, fomentada sob bases médicas, do confinamento. Essa presença, essa necessidade e essa relação de interdependência entre uma classe abastada, intelectualizada e dirigente e uma vasta população, pobre, analfabeta e doente, levaria a outros arranjos institucionais que obrigaram o Estado e a classe dirigente a olhar a assistência médica, a assistência social e as esferas jurídico-políticas sob novas perspectivas.

875 QUIROGA, op.cit., p. 9.

Foi nesse contexto que um grupo bastante diversificado de médicos, advogados, políticos, industriais, intelectuais, além de outros elementos ligados às elites brasileiras, começaram a pensar e procurar interferir na saúde pública e na assistência no Brasil. Embalada por ideais nacionalistas, a descoberta dos sertões, iniciada nos anos 1910, levou intelectuais a pensarem num projeto de salvação nacional por meio da melhoria das condições de vida da população. Construir a nação passaria por recuperar o povo, integrando-o a ela. Médicos, engenheiros, escritores e outros grupos da elite brasileira se uniram no objetivo maior de 'salvar' a pátria, o que naquela época se revestia de diversos sentidos."[876]

Olavo Bilac defendendo, através da Liga de Defesa Nacional, criada em 1916, o serviço militar obrigatório. A Liga Pró-Saneamento, de 1918, defendendo a melhoria nas condições sanitárias. O movimento sanitarista, sobretudo em sua segunda fase, preconizando ações sanitárias sobre "os sertões", mas também, nos centros urbanos, principalmente no Rio de Janeiro, onde importantes iniciativas foram desenvolvidas no combate à tuberculose, à lepra e às doenças venéreas.

Outro marco desse movimento, dessa vez, todo constituído por médicos, foi o Congresso Nacional dos Práticos, realizado no início de outubro de 1922, logo após a conturbada eleição presidencial, concluído com a vitória de Artur Bernardes. O evento ocorreu durante a exposição internacional comemorativa do centenário da independência e, do ponto de vista de sua estrutura, trouxe como particularidade em relação aos congressos médicos anteriores a especificidade de só serem aceitos trabalhos que dissessem respeito ao exercício e ensino da medicina. No entanto, graças ao papel que a medicina representava, e pretendia assumir, diversos trabalhos versaram sobre temas que, embora discutissem o exercício da medicina, enveredavam por temáticas como o papel do Estado na assistência médica, a gratuidade do atendimento, o lugar da filantropia nesse exercício.

A organização do Congresso procurou aproximar-se dos representantes do Estado e das corporações médicas. Nomeou como presidente honorário, o Presidente da República, e como vice-presidentes, o Ministro do Interior, o Prefeito do Distrito Federal, os Presidentes de estado, os Presidentes de Associações de Medicina, o Chefe do Corpo de Saúde do Exército e da Armada, os Diretores de Serviços de Saúde Pública e da Assistência Pública e Particular. Além disso, "as seis Faculdades de Medicina existentes no Brasil, naquela época, enviaram seus delegados oficiais."[877]

---

876 SANGLARD, Gisele. Entre os salões e o laboratório: Guilherme Guinle, a saúde e a ciência no Rio de Janeiro, 1920-1940. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008, p. 122.

877 NETO, 2002, op. cit., p. 15.

O Congresso foi dividido em cinco seções oficiais: Assistência Pública, Saúde Pública, Medicina Social, Prática Profissional e Ensino Médico. Além dos temas oficiais, havia também os temas livres, que poderiam compor um dos temas oficiais, perfazendo o seguinte quadro de trabalhos apresentados.

Tabela 23: Quantidade de trabalhos inscritos nas seções.

TEMA	OFICIAL	LIVRE	TOTAL	%
Medicina Social	15	4	19	30,2
Saúde Pública	7	6	13	20,6
Prática Profissional	8	5	13	20,6
Ensino Médico	5	5	10	15,9
Assistência Médica	5	3	8	12,7
Total	40	23	63	100

Fonte: NETO, André de Faria Pereira. Palavras, intenções e gestos. Os interesses profissionais da elite médica. Congresso Nacional dos Práticos (1922). Juiz de Fora/MG: Clio Edições Eletrônicas, 2002, p. 33

A seção de Assistência Médica, presidida por Luiz Barbosa, diretor da Policlínica de Botafogo e do Departamento de Higiene e Assistência Pública, foi composta por cinco trabalhos[878] e, nas palavras de Fernando Magalhães, o conteúdo dos relatórios tinha como preocupação central "a questão da assistência hospitalar, como deve ser instalada e executada (…) A maneira pela qual se desperdiça aqui a caridade nosocomial favorecendo-se os que dela não precisam e deixando de lado, embora involuntariamente, os que tanto necessitam."[879]

A seção de Saúde Pública[880], presidida por Carlos Chagas, diretor do Instituto Oswaldo Cruz desde 1917 e do Departamento Nacional de Saúde Pública, desde 1920, além de

878 A verdadeira organização hospitalar e sua estrutura administrativa. Autonomia dos Hospitais, Médicos e Enfermeiros. O Hospital como meio de instrução prática, por Irineu Malagueta. O abuso da hospitalização gratuita. A verificação da indigência. As tarifas hospitalares módicas, por Miguel Couto. As cooperativas clínicas, seus malefícios para médicos e doentes, por Eduardo Meirelles. A assistência hospitalar é um dever das municipalidades, por Luiz Barbosa. Assistência Pública e Assistência Privada. Relações e Regulamentações, por Moncorvo Filho.

879 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed., de 9/9/1922, p. 4.

880 Os relatórios que compuseram essa seção foram: O médico perante a legislação sanitária, por Leitão da Cunha; A manipulação dos medicamentos e o exercício leigo da farmácia, por Silva Araújo e Rodolfo Albino (farmacêutico); O médico como auxiliar da administração sanitária, por Henrique Autran e Manuel Ferreira; A propaganda do médico no combate às moléstias coletivas, por Carlos Chagas; Legislação sanitária comparada com deduções, por Gustavo de Sá Lessa; A instituição das visitadoras nos hospitais, nas usinas, nas

professor de Medicina Tropical na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e membro da Academia Nacional de Medicina, buscava "definir o papel do médico, do farmacêutico e da visitadora na organização, administração e implementação das políticas sanitárias."[881] Foram apresentados sete trabalhos, que discutiam a delimitação do mercado de trabalho dos profissionais de saúde e a possível perda de autonomia técnica em um momento em que o Estado adotava cada vez mais ações voltadas para a educação sanitária e para a prevenção de doenças contagiosas.

A seção de Medicina Social[882], presidida por Cardoso Fontes[883] e secretariada por José Paranhos Fontenelle, apresentou relatórios[884] que, marcados por um tom bélico (sete começam com a expressão "luta contra"), demonstraram como os médicos colocavam as doenças e mazelas da sociedade sob a ótica de uma cruzada médica reformadora.

> O tom, no caso dos oito relatórios que integram a seção Prática Profissional, parece ter sido diferente do que caracterizou os anteriores. A questão que mobilizava os relatores, nas seções de Assistência Médica, de Saúde Pública e de Medicina Social, era analisar os limites e as potencialidades da participação do Estado na área da saúde e da assistência médica às coletividades. Os relatores da seção Prática Profissional tinham duas preocupações: uma foi delatar as práticas de cura não aceitas oficialmente, pois pertenciam a outras racionalidades; estratégias de criminalização foram solicitadas às forças coercitivas do Estado. Outra, foi estabelecer normas de conduta e de autorregulamentação: alguns relatores deixaram claro que a ética médica ocupava parte de suas preocupações. A identidade profissional foi uma questão muito presente nesta seção.[885]

---

escolas e nas prisões, por J. Fontenelle. Ver NETO, André de Faria Pereira. Palavras, intenções e gestos: Os interesses profissionais da elite médica. Congresso Nacional dos Práticos (1922). Juiz de Fora/MG: Clio Edições Eletrônicas, 2002, p. 33.

881 NETO, 2002, op. cit., p. 33.

882 Na seção, foram apresentados os relatórios: O médico e o culto da raça, por Nascimento Gurgel, Castro Barreto e Renato Kehl; O problema da lepra no Brasil, por Joaquim Motta; O médico e a questão social, por Carlos Sá; Luta contra o aborto criminoso, por Oliveira Motta; Luta contra o alcoolismo, por Belisário Penna; Luta contra a tuberculose, por Antonio Fontes, Plácido Barbosa e Thibau Júnior; Luta contra doenças venéreas, por Eduardo Rabello; Luta contra o analfabetismo, por Aleixo de Vasconcellos; Luta contra as degenerações nervosas, por Juliano Moreira e Antonio Austragésilo; Luta contra o câncer, por Fernando Magalhães. Ver NETO, op. cit., p.

883 Médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e membro do Instituto Manguinhos desde os seus primórdios. Foi inspetor sanitário dos Serviços de Profilaxia da Febre Amarela. Assumiu a direção do Instituto Oswaldo Cruz em 1934, após a morte de Carlos Chagas e foi indicado ao Prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina, também em 1934, por suas pesquisas sobre as formas filtráveis do bacilo da tuberculose. Já Fontenelle trabalhava com Carlos Chagas no Instituto Oswaldo Cruz e foi um dos responsáveis pela criação da Sociedade Brasileira de Higiene.

884 Alguns dos relatórios apresentados na seção, foram: O médico e o culto da raça, por Nascimento Gurgel, Castro Barreto e Renato Kehl; O problema da lepra no Brasil, por Joaquim Motta; O médico e a questão social, por Carlos Sá; Luta contra o aborto criminoso, por Oliveira Motta; Luta contra o alcoolismo, por Belisário Penna; Luta contra a tuberculose, por Antonio Fontes, Plácido Barbosa e Thibau Júnior; Luta contra doenças venéreas, por Eduardo Rabello; Luta contra o analfabetismo, por Aleixo de Vasconcellos; Luta contra as degenerações nervosas, por Juliano Moreira e Antonio Austragésilo; Luta contra o câncer, por Fernando Magalhães. Ver NETO, 2002, op. cit., p. 34.

885 NETO, 2002, op. cit., p. 35.

A seção foi presidida pelo Dr. Ernesto Nascimento Silva, ex-diretor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e catedrático de Medicina Legal, além de Diretor Geral da Instrução Pública do Distrito Federal, durante a vigência do Congresso Nacional dos Práticos. O monopólio da cura pela medicina foi um dos pontos centrais de discussão, envolvendo relatórios apresentados por médicos como Carlos Seidl, Júlio Portocarrero e Afrânio Peixoto.

Por fim, a seção de Ensino Médico, presidida por Miguel Couto, procurou discutir "a qualidade da formação do médico e a necessidade, ou não, de se limitar o número de matrículas e de instituições universitárias de medicina,"[886] fatores que interfeririam tanto na quantidade quanto no valor da mão de obra disponível no mercado de trabalho.

Apesar das diversas discussões envolvendo a assistência médica e as ações de combate a endemias e doenças tanto no campo quanto nas cidades, do ponto de vista prático foram as iniciativas caritativas e filantrópicas que, efetivamente, continuaram prestando atendimento à população, sobretudo, aos mais pobres.

A relevância dessas iniciativas, em comparação ao que o Estado fornecia, é flagrante quando visualizamos o conjunto de hospitais disponíveis à população em geral até o final da Primeira República no Rio de Janeiro e os projetos de construção de novos estabelecimentos, deflagrados na década de 1920, quando o debate sobre assistência médica se tornou mais intenso.

Ao final do século XIX, havia apenas 15 estabelecimentos hospitalares na cidade, sendo que apenas três atendiam à população em geral.

Tabela 24: Hospitais existentes no Rio de Janeiro no século XIX.

Nome	Tipo de atendimento e público-alvo

886 Ibidem. Quatro dos relatórios apresentados na seção foram: A colaboração do prático nas reformas do ensino médico, por Oswaldo de Oliveira; A desoficialização do ensino causa a decadência profissional, por Fernando Magalhães; A limitação das matrículas nas faculdades médicas, por Arthur Moses e Neves da Rocha; Os cursos nacionais de aperfeiçoamento. Viagens de instrução ao estrangeiro, por Henrique Aragão.

Complexo da Santa Casa da Misericórdia	Geral e específico, para toda a população
Hospital da Brigada Militar	Geral, para militares da brigada
Hospital do Exército	Geral, para militares do Exército
Hospital da Marinha	Geral, para militares da Marinha
Hospital do Corpo de Bombeiros	Geral, para militares do Corpo de Bombeiros
Hospital de Copacabana	Específico (beribéri), para militares da Marinha
Hospital Evangélico do Rio de Janeiro	Geral, para evangélicos
Hospital dos Lázaros	Específico (lepra), para toda a população
Hospital Paula Cândido	Específico (isolamento), para os marítimos
Hospital São João de Deus	Geral, para a comunidade portuguesa
Hospital São Sebastião	Específico (isolamento), para toda a população
Hospital da Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Paula	Geral, aos irmãos da ordem
Hospital da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo	Geral, aos irmãos da ordem e empregados da Casa Real
Policlínica Geral do Rio de Janeiro	Geral e específico, para toda a população.

Fonte: SANGLARD, 2008, op. cit., p. 137.

Em 1900, foi criada a Policlínica de Botafogo. "Sua marca forte era a atuação paroquial, restrita aos moradores de Botafogo e adjacências. Instituição privada, era mantida por seus protetores, todos moradores daquele bairro."[887] Em 1914 surgiria mais um integrante da rede da Santa Casa, o Hospital São Zacarias, enquanto que o Hospital Nossa Senhora das Dores, restringiria sua atuação ao tratamento de mulheres tuberculosas. Além destes, também surgiram no período, o Hospital dos Ingleses e o Hospital Oswaldo Cruz. Por fim, em face de uma mudança na percepção da população em relação aos hospitais, fonte de certa aversão da população no século XIX, nota-se considerável aumento de clínicas particulares. "Em análise sobre a real disponibilidade de leitos hospitalares na cidade do Rio de Janeiro em 1927, Vicente

887 SANGLARD, 2008, op. cit., p140.

Licínio Cardoso destacava a oferta de 953 leitos pela Santa Casa. (…) Os outros hospitais ofereciam, em média, de trezentos a seiscentos leitos."[888]

Na década de 1920, potencializado por vigorosas discussões em torno da necessidade da construção de hospitais com grande quantidade de leitos[889], três projetos se destacaram. O Hospital Gaffrée e Guinle, iniciado em 1924 e de iniciativa filantrópica, o Hospital do Câncer, por iniciativa da Fundação Oswaldo Cruz, com obras iniciadas em 1926 e o Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, iniciado em 1929.

> Dos três projetos hospitalares para o Rio de Janeiro desenvolvidos na década de 1920 e com chancela governamental, somente um logrou êxito: o do Hospital Gaffrée e Guinle. Os hospitais do Câncer e das Clínicas tornaram-se fracassos retumbantes, ainda que consideremos a posterior utilização do prédio do Hospital do Câncer para fins hospitalares. (…) As soluções para o problema da assistência hospitalar no Rio de Janeiro foram postergadas, e somente na gestão de Pedro Ernesto na Prefeitura do Distrito Federal (1931-1936) dirigiu-se um novo olhar para a questão.[890]

Todo esse quadro demonstra como a saúde pública e a assistência às crianças, idosos, menores, mães e recém-nascidos era dependente dos serviços prestados pelas diversas ações filantrópicas e de caridade que se espalhavam pela cidade. O Estado, que começa a intensificar sua participação na década de 1920, o faz de forma tímida, muito mais regulatória que efetiva, e mesmo quando pretende interferir diretamente no processo, projetando e pretendo edificar hospitais, fracassa enormemente.

Este é o cenário em que os grupos e instituições espíritas amplia sua participação na assistência à população e isso, exercitando as mesmas iniciativas que diversas outras associações de cunho mais ou menos leigo, ou as iniciativas católicas.

Valendo-se de um discurso que demonstrava sensibilidade ao empobrecimento e miséria da população, mobilizou recursos, atraiu doadores e se dispôs a curar, educar, abrigar e cuidar de doentes, pobres e miseráveis, crianças abandonadas e idosos esquecidos. Se a benevolência, entre o século XIX e início do século XX, ganhou perspectiva política, suscitando a produção de uma política dos sentimentos para enfrentar a questão social, no meio espírita, a benevolência já era apontada como condição essencial no desenvolvimento das nações.

---

888 Ibidem, p. 143.

889 Para tanto, ver as discussões sobre o Projeto Mascarenhas, que previa a construção de três hospitais no Distrito Federal, com capacidade mínima de 1000 leitos em cada um, ou o projeto do médico José Mendonça, que previa a construção de quatro hospitais com mil leitos cada para suprir a deficiência de leitos na capital federal. Ver SANGLARD, 2008, p. 141 e 142.

890 SANGLARD, 2008, p. 151.

> De duas nações que tenham chegado ao ápice da escala social, somente pode considerar-se a mais civilizada, na legítima acepção do termo, aquela onde exista menos egoísmo, menos cobiça e menos orgulho; onde os hábitos sejam mais intelectuais e morais do que materiais; onde a inteligência se puder desenvolver com maior liberdade; onde haja mais bondade, boa-fé, benevolência e generosidade recíprocas; onde menos enraizados se mostrem os preconceitos de casta e de nascimento, por isso que tais preconceitos são incompatíveis com o verdadeiro amor do próximo; onde as leis nenhum privilégio consagrem e sejam as mesmas, assim para o último, como para o primeiro; onde com menos parcialidade se exerça a justiça; onde o fraco encontre sempre amparo contra o forte; onde a vida do homem, suas crenças e opiniões sejam melhormente respeitadas; onde exista menor número de desgraçados; enfim, onde todo homem de boa vontade esteja certo de lhe não faltar o necessário.[891]

Movendo-se, assim, em torno de sentimentos de amor, compaixão e bondade, termos inerentes ao vocabulário cristão, grupos espíritas organizados, liderados e comandados, em sua maioria, por homens, mas, administrados, organizados e mantidos por mulheres, foram capazes de empregar uma política de piedade, não só para os seguidores dos grupos e entidades, mas, da sociedade em geral, mobilizando recursos, promovendo loterias, chás, sorteios, palestras e eventos visando sustentar e desenvolver atividades de assistência, doação de alimentos, tratamento de doentes, amparo e educação de menores e idosos.

5.2 Loucura, Medicina, Espiritismo e Progresso na Capital da República.

A partir da proclamação da República mudanças importantes foram introduzidas no sentido de medicalizar o tratamento à loucura no Brasil. Em particular, o Rio de Janeiro, como capital do antigo Império e sede do novo governo republicano, tornou-se vitrine do novo modelo, em várias ocasiões, fiscalizando e orientando o que seria implantado nos demais estados. Os diversos decretos promulgados[892] nos primeiros anos procuraram legitimar a assistência como serviço público, trazendo-lhe uma perspectiva médica e legal. Além disso, a separação do Hospício Nacional de Alienados da administração da Santa Casa da Misericórdia permitiu à medicina impedir as ações caridosas das freiras e impor a admissão ao hospital apenas aos loucos.

---

891 KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007, p. 482.

892 Decreto nº 142-A, de 11/01/1890, Desanexa do Hospital da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro o Hospício Dom Pedro II, que passa a denominar-se Hospício Nacional de Alienados; Decreto nº 260-A, de 15/02/1890, Aprova as instruções contidas no Decreto nº 142-A, de 11/01/1890, criando a Assistência Médica e Legal de Alienados; Decreto nº 1.559, de 7/10/1893, Reorganiza o serviço de Assistência Médico-Legal de Alienados; Decreto nº 791, de 27/09/1890, cria no Hospício Nacional de Alienados uma escola profissional de enfermeiros e enfermeiras, entre outros. Todos disponíveis em https://www2.camara.leg.br/ , visto em 21/01/2020.

No entanto, se as determinações legais desvencilhavam a ação médica da caridade religiosa, a ação política de um Estado regido por uma burguesia em ascensão fez do hospital local de depósito de indesejáveis.

> Segundo consta no relatório referente ao ano de 1894 apresentado pelo diretor da Assistência Médico-Legal a Alienados, Teixeira Brandão, ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, durante quase cinco décadas foram recolhidos ao Hospício Pedro II (HPII) um total de 6.040 alienados, ao passo que entre janeiro de 1890 e novembro de 1894, período de menos de cinco anos, haviam sido internados no HNA 3.201 alienados.[893]

Ademais, nos anos seguintes ao início da República, sobreviveram as reclamações por conta da superlotação do hospício, promiscuidade entre os pacientes, alta taxa de mortalidade, péssimas condições de alimentação e higiene. Esse quadro perpetuava-se, no entanto, devido a um jogo de interesses, disposições e posicionamentos. Por parte da medicina, interessava medicalizar a loucura, fornecendo base teórica que enquadrava como louco um vasto conjunto de indesejáveis, alcoólatras, promíscuos sexuais, negligentes dos deveres paternos, vadios, criminosos, anarquistas. A burguesia no poder, por outro lado, se utilizou dessas concepções, através do aparato policial e judicial, para enclausurar os indesejáveis, num processo que, em alguns casos, podia equivaler ao aprisionamento perpétuo. Enquanto o criminoso, recolhido à prisão após processo judicial, tinha tempo máximo para o encarceramento, ao louco considerado incurável, essa detenção podia durar até sua morte. Vale lembrar, ainda, dois pontos importantes. O primeiro era que o Hospício Nacional de Alienados, como o nome indica, tinha conformação nacional, recebendo indivíduos de várias partes do país[894], o que só aumentava a lotação. Em segundo lugar, a instituição, e seu corpo médico, passaram a ser espaço para avaliação de diversos casos[895] ligados a crimes, disputas testamentárias, imputação penal, responsabilidade e interdição civil, validação de testemunhos. Todas essas questões se, de um lado, colocavam a psiquiatria a serviço do Estado, por outro, permitiam a invasão jurídica do espaço médico, determinando quem era louco e quem deveria ser recolhido.

De qualquer forma, dentro desse quadro de modificações no tratamento da loucura, três se destacaram. A primeira delas foi a criação, em 1892, do Pavilhão de Observação, tendo

---

893 OLIVEIRA, William Vaz de. A assistência a alienados na cidade do Rio de Janeiro (1852-1930). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2017, p. 74.

894 OLIVEIRA, op. cit., p.94.

895 Quantidade expressiva de casos podem ser vistos em ANTUNES, José Leopoldo Ferreira. Medicina, leis e moral: Pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

por objetivo realizar a triagem dos doentes recém-chegados antes de sua admissão definitiva. "Criado (…) com o intuito de promover a interação entre as reflexões teóricas produzidas no ambiente acadêmico e a prática asilar, o Pavilhão de Observação era destinado exclusivamente aos indigentes"[896], transformados em autênticas cobaias humanas, uma vez que, como o Pavilhão de Observação ficava sob a responsabilidade do regente da cadeira de Clínica Psiquiátrica da FMRJ (Art.26, da lei nº 892, de 29/06/892), os pacientes ali alocados eram usados para experimentos, instruções aos alunos e treinamento dos médicos. Ainda assim, o regulamento do serviço de clínica psiquiátrica e de moléstias nervosas da FMRJ, aprovado em 1901, incluía entre seus artigos a permissão para que o lente da cadeira solicitasse ao diretor do hospício, doentes remetidos pelas autoridades civis e já matriculados naquele estabelecimento, quando não houvesse, em primeiro lugar, entre os enfermos do pavilhão tipos clínicos que despertassem interesse científico, ou, "2º, quando houver mister de demonstrar as analogias sintomáticas em tipos clínicos diversos ou as dessemelhanças, dependentes de condições individuais em tipos da mesma espécie nosológica."[897] Esse entrosamento legalmente estabelecido demonstra a intenção do corpo médico de transformar a instituição em local privilegiado para a aplicação de procedimentos, demonstração de hipóteses, testagem de tratamentos, em perfeita simbiose com o ensino de psiquiatria na FMRJ.

> Até a década de 1930, o saber psiquiátrico era difundido a partir das sociedades científicas e do próprio HNA. A formação do psiquiatra estava diretamente vinculada à prática desenvolvida tanto no PO quanto no HNA, situação que só mudaria em 1938, com a criação do Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil, quando a ciência psiquiátrica começou a apresentar realmente uma autonomia em relação à Assistência a Alienados.[898]

Outra mudança importante foi a criação, através do decreto nº 206, de 15/02/1890, de duas colônias agrícolas na Ilha do Governador. Embora o modelo institucional das colônias tenha sido utilizado no tratamento de várias doenças, como hanseníase e tuberculose, no caso específico das doenças mentais, havia particularidades:

> A ideia cunhada pelo alienismo e seu "tratamento moral" de que o próprio isolamento era medido terapêutica, já que tinha o objetivo de prevenir o contato do doente com os excessos da vida urbana, com os "males da civilização", que eram considerados uma das principais causas das perturbações mentais. (…) A convivência em uma microssociedade organizada para transformar os 'afetos' intensos e incentivar a 'vontade', sob os auspícios de uma vontade coletiva, imaginada mais imperiosa que a individual, alienada. (…) A vida rural, longe das cidades, menos em virtude de

896 ENGEL, Magali Gouveia. Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios (Rio de Janeiro, 1830-1930). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001, p. 273.

897 Ibidem, p. 274.

898 OLIVEIRA, op. cit., p. 114.

> eventuais benefícios do clima que da possibilidade de o exercício do trabalho agrícola desempenhar um papel terapêutico.[899]

As colônias de São Bento e Conde de Mesquita foram instaladas em dois edifícios já existentes na Ilha do Galeão, separadas por 2.500 metros. Na primeira, seriam desenvolvidos trabalhos de cultura agrícola, enquanto na segunda, a criação de animais. Os alienados que tinham algum conhecimento de manutenção faziam o conserto das casas e a construção de estábulos, enquanto as mulheres cuidavam da lavagem das roupas e trabalhos de costura.

As colônias enfrentaram várias dificuldades. A superlotação, em decorrência do grande número de alienados recebidos do Asilo da Mendicidade, além de outros alienados pobres do Hospício Nacional e de todos os estados do país; o comprometimento dos serviços agrícolas, prejudicados pela exiguidade do terreno, secas nos meses de calor, falta de sistemas de irrigação, o que atrapalhava o abastecimento da colônia e aumentava as despesas com sua manutenção; alojamentos em péssimas condições, o que levava os pacientes à exposição de diversas epidemias; e dificuldades no transporte de gêneros alimentícios, devido a localização da colônia. As condições, enfim, eram tão precárias, que:

> Em 1898, por exemplo, desenvolveram-se epidemicamente, na Colônia Conde de Mesquita, o impaludismo, polineurites e disenterias, devido, principalmente, à falta de saneamento e à "deficiência e má qualidade da água". Desordens gastrointestinais também frequentemente vitimavam alienados.[900]

A superlotação do Hospício e das Colônias de Alienados, o elevado número de óbitos, a fuga de internos, assim como ferrenha campanha promovida pela Irmandade da Santa Casa da Misericórdia, com apoio de políticos como o senador por Alagoas Leite e Oiticica, contra a estatização do Hospício Dom Pedro II, gradativamente desgastaram a direção da entidade. Além disso, um inquérito conduzido pelos médicos Francisco Eiras, Salles Guerra e Antônio Maria Teixeira em 1902, sugeriu vários melhoramentos e culminou com a indicação do Dr. Juliano Moreira, então professor substituto da cadeira de Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina da Bahia, para direção do HNA.

Em 1911, através do Decreto nº 8.834, de 11/07/1911, foi criada no bairro do Engenho de Dentro, uma colônia exclusiva para mulheres. O terreno foi cedido pela Marinha em troca dos terrenos da Colônia Conde de Mesquita, onde pretendia instalar a recém-criada

899 VENÂNCIO, Ana Teresa A. Da colônia agrícola ao hospital-colônia: configurações para a assistência psiquiátrica no Brasil na primeira metade do século XX. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, sup.1, p. 35-52, dez.2011, p. 36.

900 OLIVEIRA, op. cit., p. 96.

divisão aérea, hoje, Base Aérea do Galeão. Em 1918, após a morte do Dr. Simplício de Lemos Braule Pinto, seu primeiro diretor, foi nomeado o médico Gustavo Riedel, que seria responsável por diversas mudanças tanto da instituição, quanto no pensamento psiquiátrico brasileiro.

Ainda em 1918, Riedel criou na Colônia de Alienados do Engenho de Dentro o primeiro ambulatório psiquiátrico da América Latina, o Ambulatório Rivadávia Corrêa. No ano seguinte começou a funcionar o Serviço Aberto do Pavilhão Presidente Epitácio, destinados ao tratamento de toxicômanos e internações breves. Esses ambulatórios foram os precursores da Liga Brasileira de Higiene Mental, criada por Riedel em 1923.

Também em 1923 foi criada a Colônia de Alienados de Jacarepaguá, posteriormente renomeada Colônia Juliano Moreira. Voltada para receber todos os doentes das colônias da Ilha do Governador, ocupava espaço de 15 alqueires com 15 pavilhões constituindo um complexo asilar que pretendia ser a solução para o problema de vagas para confinamento de doentes.

A terceira ação importante foi a criação da Escola de Enfermeiros. Após a estatização do Hospício Nacional de Alienados, as freiras, que antes eram responsáveis pela administração ficaram relegadas apenas ao serviço sanitário na seção de mulheres, o que as levou a abandonar a instituição. Para solução da deficiência de pessoal, Teixeira Brandão obteve, em setembro de 1890, autorização para contratação de 20 enfermeiras formadas pela Escola Municipal de Paris. No mesmo mês conseguiu também autorização para criação de uma escola de enfermeiras.

A contratação dessas profissionais, assim como a criação da Escola, ligava-se a mudança no perfil daqueles que lidavam diretamente com os internos, almejada pelos novos diretores. Antes marcadas pelo uso da força e por conhecimentos adquiridos no trabalho, a contratação e formação de profissionais de enfermagem especificamente para alienados, permitiria aos médicos a montagem de todo um sistema de observação e vigilância, o que potencializaria a produção de diagnósticos, tratamentos e pesquisa.

No entanto, diversas tentativas ao longo de quase trinta anos foram realizadas para efetivação da Escola. A primeira tentativa só ocorreu em 1894, com a admissão de apenas três alunas, que ao final do ano abandonaram o curso ou foram demitidas. Nesse mesmo ano, 12, das 20 enfermeiras contratadas em Paris deixaram a instituição, três delas "despedidas dos serviços por se tornarem perturbadoras da ordem e da disciplina da casa, não querendo sujeitar-se as disposições regulamentares."[901] Depois disso, uma nova tentativa foi realizada em 1905,

901 OLIVEIRA, op. cit., p. 104.

com a frequência de 23 alunos. Ao contrário do que previa o decreto de criação da escola, para o qual a duração mínima do curso seria de dois anos, em 1906 a primeira turma conseguiu se formar, mas, logo depois, devido a várias dificuldades, entre elas, deficiência de material por falta de verba e acumulação de serviços por conta do aumento do número de pacientes, a escola deixou de funcionar.

Em 1913, Juliano Moreira deflagrou nova tentativa de reorganização da escola que também não foi avante. Somente em 1919, já na Colônia de Engenho de Dentro, um novo curso foi iniciado, com aulas práticas nos hospícios e ministradas por médicos ligados à assistência aos alienados, dando origem à Escola Profissional de Enfermeiras Alfredo Pinto.

De qualquer forma, a partir da constituição do Hospício Nacional de Alienados, em 1890, e o consequente desligamento das freiras católicas, a instituição passou por processos constantes de separação de doentes de acordo com características particulares, criando seções e pavilhões específicos. Dentro desse processo, dois pavilhões se destacam. O primeiro, por promover a separação de menores que antes eram atendidos e asilados em conjunto com adultos, o Pavilhão Bourneville. O segundo, daria origem ao primeiro hospício dedicado à reclusão e tratamento de criminosos.

Efetivamente criado em 1904, o Pavilhão Bourneville, dirigido pelo médico pediatra Antônio Fernandes Figueira, foi, no início do século XX, a concretização "de uma resposta aos muitos protestos, reclamações e denúncias que vinham, desde fins do século XIX, se abatendo sobre a assistência dada às crianças que se encontravam internadas no Hospício Nacional de Alienados (HNA)."[902]

A grande maioria das crianças que acabavam confinadas no HNA ou eram classificadas como indigentes ou como sob a responsabilidade do Distrito Federal, o que demonstra a ausência de vínculo familiar e a tutela do Estado sob essa população, resguardada no art. 94 do decreto 3.244, de 29/03/1899.[903] Além disso, a quantidade de crianças declaradas brancas, até o final da década de 1920, foi sempre maior que aquelas descritas como negras ou pardas, o que impôs ao pensamento médico, higienista e eugenista, do período, sérios

902 SILVA, Renata Prudêncio da. Medicina, educação e psiquiatria na infância: o Pavilhão-Escola Bourneville no início do século XX. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 12, n. 1, p. 195-208, março 2009, p. 197.

903 Art. 94. Os enfermos que, por seus parentes, tutores ou curadores, não puderem contribuir com a quantia correspondente à diária de 4ª classe e derem entrada no Hospício mediante donativos em dinheiro ou apólices, ou pensões de montepio dos servidores do Estado, terão, salvo resolução em contrário do Ministro, do qual dependerão tais admissões, o tratamento dos enfermos mantidos pelos Estados ou pelo Distrito Federal. Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3244-29-marco-1899-509642-publicacaooriginal-1-pe.html. Visto em 03/05/2020.

problemas, em face da defesa de que a raça negra traria inferioridade e tendências degenerativas à população. Henrique Roxo, por exemplo,

> (…) em seu trabalho *Perturbações mentais nos negros do Brasil*, de 1904, demonstra estatisticamente que a população internada no pavilhão de observação do HNA entre os anos de 1894 e 1903, era principalmente de indivíduos brancos, o que, a princípio, contrariaria seus trabalhos até então. Assim, Roxo se implicou interpretar estes números de modo a acordarem com suas teorias. Nesse sentido argumentava, nesse mesmo trabalho, que dentre os brancos estariam os estrangeiros e, mais ainda, que os negros eram em menor número no Rio de Janeiro, assim dizendo em defesa de sua teoria que "sendo os pretos em quantidade inferior aos brancos no Rio de Janeiro, reconhecer-se-á que a quota que se verifica pode ser mesmo julgada considerável".[904]

Os diagnósticos para as crianças internadas no pavilhão giraram, ao longo da Primeira República, em torno de quinze categorias, sendo as mais corriqueiras as de idiotia, paralisia, epilepsia, imbecilidade e degeneração. Em particular, a idiotia, quadro que, em função de teorias surgidas ao final do século XIX apontavam possibilidades de tratamento, acabou tornando-se um diferencial em relação ao tratamento dado aos adultos. Deste modo, o trabalho que passou a ser direcionado por Fernandes Figueira, nomeado diretor do Pavilhão, refletia-se em referências produzidas na França por Edouard Séguin e aperfeiçoadas por Desiré Magloire Bourneville. Para Séguin:

> O idiotismo não era resultado de uma má-formação do sistema nervoso, mas de um problema causado pelo desenvolvimento mental, concentrando assim os seus esforços na educação de crianças com necessidades especiais, na formação de professores e na criação de instrumentos que viabilizassem a educação, principalmente dos sentidos, das crianças idiotas.[905]

Bourneville, por sua vez, defendia uma educação médico pedagógica que iria do mais simples ao mais complexo, envolvendo a educação do andar, das mãos, da visão, da audição, do olfato, do paladar, da palavra, da higiene pessoal, utilizando-se para tal, aparelhos especialmente desenvolvidos. Além disso, as crianças menos comprometidas cursariam o ensino primário e os adolescentes, o ensino profissional.

Fernandes Figueira era otimista quanto à possibilidade de "redenção" das crianças idiotas, mas discordava de Bourneville em relação à perspectiva de elas serem "devolvidas à sociedade". Em relatório de 1905, ele "afirma a necessidade de as crianças permanecerem internadas, mesmo após apresentarem evolução em seu desenvolvimento, invocando mesmo

904 SILVA, 2009, op. cit., p. 200.
905 SILVA, 2009, op. cit., p. 201.

(…) a transferência do pátrio poder para o Estado."[906] Para ele, o espaço ideal para essas crianças seria o hospital, recomendando que a internação ocorresse por toda a vida.

Quanto ao asilamento de criminosos considerados loucos, o Código Penal de 1890 determinava em seu Art. 29, que "os indivíduos isentos de culpabilidade em resultado de afecção mental serão entregues a suas famílias, ou recolhidos a hospitais de alienados, se o seu estado mental assim o exigir para segurança do público."[907] Uma década depois, com o decreto 1.132, de 22/12/1903, que estabelecia a organização da assistência legal a alienados do Distrito Federal, ficou determinado que cada estado deveria manter manicômios judiciários, assim como proibia que alienados fossem recolhidos a cadeias públicas ou ficassem entre criminosos. No caso do Distrito Federal, foi criada uma seção especial para abrigar os loucos criminosos, batizada de "Seção Lombroso". Somente duas décadas depois, com a promulgação do Decreto 14.831, de 25/5/1921, foi iniciada a construção do Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro, entregue sua direção ao antigo diretor da Seção Lombroso, o médico psiquiatra, Dr. Heitor Pereira Carrilho.

Forjado sobre ambivalências, o Manicômio Judiciário caracterizava-se por ser, simultaneamente, espaço prisional e asilar, penitenciário e hospitalar. Abrigava um tipo de indivíduo que não era criminoso, portanto, não deveria ser recolhido à prisão. No entanto, ao contrário daqueles que cometiam o delito conscientes do ato, os normais, poderiam ficar perpetuamente recolhidos.

> O que se encontrava, tanto na legislação referente aos loucos-criminosos quanto no destino social que lhes continua sendo reservado, era justamente a superposição complexa de dois modelos de intervenção social: o modelo jurídico-punitivo e o modelo psiquiátrico-terapêutico. Superposição e não justaposição, pois, o modelo jurídico-punitivo parecia englobar o modelo psiquiátrico-terapêutico, impondo limites mais ou menos precisos ao poder de intervenção dos médicos e demais técnicos.[908]

906 Silva, Renata Prudêncio da Medicina, educação e psiquiatria para a infância: o Pavilhão-Escola Bourneville no início do século XX. / Renata Prudêncio da Silva. – Rio de Janeiro: s.n. 2008. 180 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, 2008, p. 101.

907 Código Penal de 1890, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htmimpressao.htm, visto em 14/01/2020. Em apenas mais um artigo o Código Penal se refere a loucos ou alienados. Trata-se do Art. 378, das Contravenções de Perigo Comum, onde estabelecia multa de 50 a 100 mil réis aqueles que: Conservar soltos, ou guardados sem cautela, animais bravios, perigosos, ou suspeitos de hidrofobia; deixar, neste último caso, de dar aviso à autoridade pública para providenciar como o caso exigir; Deixar vagar loucos confiados à sua guarda, ou, quando evadidos de seu poder, não avisar a autoridade competente, para os fazer recolher; Receber em casa particular, sem aviso prévio à autoridade, ou sem autorização legal, pessoas afetadas de alienação mental.

908 CARRARA, Sérgio Luis. A história esquecida: Os Manicômios Judiciários no Brasil. Rev Bras Crescimento Desenvolvimento Hum. 2010; 20(1): 16-29, p. 19.

A junção desses dois modelos em uma "instituição total" como o manicômio judiciário, guardou relações com interesses de grupos profissionais, disposições ideológicas e políticas nacionais, mas foi implantado quase que simultaneamente em diversos países, o que demonstra sua inserção em processos mais amplos, situados, basicamente, em dois planos: "De um lado, o plano das discussões teóricas que (…) versavam sobre as relações entre criminalidade e loucura; de outro, o plano da prática judicial concreta sobre a qual tais discussões incidiam e que se desenrolava então nos tribunais."[909]

O aumento dos crimes e da criminalidade nas grandes metrópoles[910], fenômeno complexo ligado ao intenso aumento populacional advindo tanto da liberação de mão de obra escrava quanto a chegada de imigrantes europeus, industrialização, desenvolvimento de um mercado de trabalho em moldes capitalistas, segregação de extratos sociais, péssimas condições de acolhimento de grandes massas populacionais, entre outros fatores, deixou de ser uma discussão "científica" e invadiu ruas e lares, fomentada por uma crescente imprensa popular e a produção de romances policiais.

Além disso, nas grandes cidades ao final do século XIX, vê-se o surgimento de um "meio delinquencial fechado, recortado principalmente entre infratores das classes populares urbanas. (…) Através da prisão, o crime se organiza, se especializa e se profissionaliza no meio urbano,"[911] ficando, ainda, marcado pelo fenômeno da reincidência, o que levou a formação de uma percepção sociológica do criminoso como um tipo natural. Tal concepção, "que selava a irreversibilidade de uma trajetória delinquente no momento mesmo em que se passava a percebê-la enquanto manifestação de uma natureza individual anômala, de um psiquismo perturbado pela doença."[912]

Assim, "enquanto objeto da psiquiatria, o crime será visto em algumas de suas formas como sintoma de uma doença mental. (…) Já enquanto objeto da antropologia, o crime (…) será pensado como espécie de atributo peculiar a certas naturezas humanas."[913] Nesse contexto, três categorias se destacaram: a monomania, a degeneração e a criminalidade nata.

---

909 CARRARA, 2010, op. cit., p. 20.

910 No caso do Brasil, dois trabalhos importantes exploram as relações entre aumento populacional na belle époque, respectivamente, no Rio de Janeiro e São Paulo, elevação das taxas de criminalidade e o interesse pelo tema, são eles: CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 3ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2012. FAUSTO, Boris. Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

911 CARRARA, 2010, op. cit., p. 21.

912 CARRARA, 2010, op. cit., p. 21.

913 CARRARA, 2010, op. cit., p. 21.

Enquanto a monomania, alienação mental que não se caracterizaria necessariamente pelo delírio e onde um único pensamento ou ideia tomaria a mente do indivíduo, abundou no pensamento médico do século XIX, no final desse período, surgiu a teoria da degeneração, construída pelo médico francês Benedict-Augustin Morel, no interior da qual, qualquer ato criminoso precedia de um sintoma de doença mental. Monomania e degeneração tornam-se, então, noções concorrentes para explicar um estado permanente, congênito e incurável, uma tendência precoce para o mal, de alienados mentais criminosos. Tais concepções, adicionadas a um discurso médico-legal e sustentados por uma nova disciplina, a antropologia criminal, desenvolvida a partir das descobertas de Cesare Lombroso, concluiu que alguns criminosos podiam ser considerados uma variação singular do gênero humano, o Homo criminalis, o criminoso nato.

Simultaneamente a tais abordagens, diversos crimes cometidos por indivíduos diagnosticados como maníacos ou degenerados, concomitantemente chamaram a atenção da imprensa e da população, indignada com a possibilidade de liberdade ao criminoso considerado alienado mental, e levaram psiquiatras e magistrados a clamarem pela construção dos asilos criminais, o que, no caso do Rio de Janeiro, só ocorreu, efetivamente, em 1921, com a construção do Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro. Assim:

> Para os que consideravam o criminoso nato uma ideia absurda, um atentado contra a liberdade individual ou um expediente para inocentar criminosos, o manicômio judiciário, por não deixar de ser uma prisão, parecia solução satisfatória. Para os defensores da ideia de criminoso nato, para os quais a liberdade humana era apenas mais uma frágil e enganadora ilusão, ele não deixava de ser uma casa de tratamento e regeneração, onde, à revelia do direito instituído, alguns criminosos poderiam ser segregados perpetuamente. Um modelo talvez daquilo em que, um dia, deveria se transformar todo o sistema penal.[914]

Com isso, o hospício, ao lado da prisão e do asilo, tornou-se não só lugar de tratamento e reclusão de alienados, mas, também, depósito para as classes indesejáveis, dispositivo de controle da ordem social.

> A loucura vincula-se intimamente ao crime e, assim, "embriaguez", "desordem", e "vadiagem", comportamentos criminalizados pelo código penal, confundem-se com a alienação mental. O conceito de loucura é então ampliado a fim de comportar essas novas categorias.[915]

Não se tratava, então, de olhar o indivíduo, mas, seu comportamento, em sintonia com a cidade, com a sociedade. O processo de alienação vincula-se à anormalidade, desvios em

914 CARRARA, 2010, op. cit., p. 27.
915 OLIVEIRA, op. cit., p. 72.

relação a padrões de comportamento admitidos socialmente, e seriam transmitidos hereditariamente. Nesse sentido, a doença mental, mais do que afetar ao indivíduo, seria fator de degeneração social, por isso, a crescente especialização no tratamento de loucos e degenerados, sua separação, promoção de técnicas de avaliação, asilamento e procedimentos.

> No início da década de 1920, o Hospital Nacional de Alienados contava com as seções Morel e Esquirol, seção Pinel (para homens mantidos com recursos do DF), Calmeil (destinada aos homens pensionistas), Pavilhão Bourneville (destinado às crianças), Pavilhões Griesinger e Guinle (para mulheres e homens epiléticos, respectivamente), Pavilhões Francisco de Castro e Jobim (destinado às moléstias intercorrentes) e Pavilhão Alaor Prata e Sigaud (reservado aos tuberculosos).[916]

Sob esse aspecto, mais do que ações para tratamentos de doentes, a psiquiatria, acompanhada de outras especialidades, pretendia tratar a sociedade, isolando, estudando, experimentando e promovendo terapias que evitassem a ação dos loucos na sociedade, corrompendo-a e barbarizando-a. Livrar a sociedade dos loucos, tornou-se, então, um projeto civilizador.

Dessa forma, era preciso identificar quem seriam os loucos, que fatores sociais desencadeariam a loucura e como esses fatores deveriam ser combatidos. Para os médicos das três primeiras décadas do século XX, um desses fatores, para alguns, considerado o mais relevante, foi o espiritismo.

Como já mostramos[917], a questão da loucura esteve presente em diversas passagens da codificação kardequiana. Mais tarde, com a chegada do espiritismo ao Brasil, diversas entidades e seguidores promoveram releituras dos fundamentos do espiritismo, criando grupos e especializando médiuns no tratamento da loucura, chamada pelos espíritas de obsessão. Mas essa não foi apenas uma ação dos espíritas kardecistas. Tanto umbandistas, quanto candomblecistas, além de inúmeras casas espalhadas pela cidade, onde se desenvolvia cultos que mesclavam pensamentos e práticas de diversas linhas, se propunham a curar a loucura, com o recurso dos espíritos. Foi sobre essas práticas que médicos e psiquiatras se debruçaram, condenando-as e criminalizando-as de diversas formas.

Sob a vigência de um Código Penal que condenava qualquer tipo de ação de cura não promovida por médicos, da imprensa que, frequentemente, relacionava loucura e suicídio às práticas desenvolvidas nas casas espíritas, da Igreja que, ávida por retomar a antiga posição de liderança e influência na sociedade, a cura espírita relacionada à loucura tornou-se motivo

---

916 FACCHINETTI, Cristiana; CUPELLO, Priscila Céspede. O processo diagnóstico das psicopatas do Hospital Nacional de Alienados: entre a fisiologia e os maus costumes (1903-1930). Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.697-718, 2011, p. 717.

917 Ver Capítulo I, item 1.5 – Medicina e Espiritismo – da loucura vesânica à obsessão dos espíritos.

para que diversos médicos e entidades procurassem construir uma nosologia da "doença espírita", insistindo na necessidade de condenação, médica ou judicial, de seus praticantes. No entanto, mesmo essa construção não ocorreu de forma uniforme entre a classe médica, podendo-se perceber quatro abordagens sobre os fenômenos de transe e possessão entre os psiquiatras brasileiros:

> Prejudiciais para a saúde mental, fraude e exploração da credulidade pública; associação com a histeria e o atraso cultural; benéficos para a restauração e manutenção da saúde, mas ainda associados ao atraso cultural; nenhuma ligação com danos para a saúde e com baixo nível cultural.[918]

Os médicos ligados às faculdades de medicina da Bahia e Pernambuco defenderam uma visão mais antropológica e culturalista, embora não abandonassem o caráter patológico ou primitivo dos fenômenos de êxtase e possessão, fazendo com que alguns defendesse o controle médico e a educação como fatores que levariam ao abandono dessas práticas, enquanto outros não viam os fenômenos mediúnicos como produtores da loucura, mas, tão somente, manifestações de um universo cultural profundamente marcado pela herança africana presente na Bahia.

Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense, professor da Faculdade de Medicina da Bahia e um dos pioneiros da pesquisa sobre os fenômenos de possessão presentes nos cultos de origem africana dos terreiros baianos, considerava o estado de santo como um fenômeno ligado ao sonambulismo, provocado por sugestão. Com isso, na estrutura dos quadros de possessão haveria:

> alteração qualitativa de consciência causada por sugestão e manifestada por estado sonambúlico, modificações nesse estado por meio de respostas verbais e físicas dadas às injunções sugestivas feitas por uma figura de autoridade, assunção temporária de outras identidades, confusão mental ou sonolência, além de grande desgaste físico e amnésia ao sair do processo. Além dessa forma "clássica" do estado-de-santo, observa que as manifestações poderiam ser frustras ou incompletas, mas também se prolongar em "delírio furioso e duradouro", o que ele considera "desvios, aberrações do verdadeiro estado-de-santo."[919]

Nina Rodrigues pouco estudou sobre os fenômenos espíritas, mas considerava que teriam causas semelhantes aos que descrevera para o estado de santo. No entanto, amparado tanto por posições de Francisco Franco da Rocha, médico e diretor do Hospital Psiquiátrico do

---

918 ALMEIDA, Angélica A, Silva de ODA, Ana Maria G.R., DALDALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 34-41, 2007, p. 35.

919 ALMEIDA, 2007, op. cit., p. 36.

Juqueri, em São Paulo, quanto de alienistas europeus, considerava que, em determinadas condições, a prática mediúnica espírita, poderia desencadear fenômenos psicopatológicos latentes, o que poderia levar à loucura coletiva ou ao crime. Apesar disso, posicionava-se contra a repressão policial aos cultos africanos, considerando-os "templos onde ocorriam manifestações religiosas, legítimas em um país que tinha assegurada a liberdade de culto."[920]

Arthur Ramos, médico alagoano e fiel seguidor de Rodrigues, ao longo de sua obra foi, gradativamente, abandonando uma postura evolucionista e enveredando por uma visão culturalista, onde tentava "identificar os pontos de encontro entre a herança cultural africana (incluindo a religiosidade) e a psicologia de todo um grupo social."[921] Já o psiquiatra Ulysses Pernambucano, do Recife, "defendia uma visão tolerante em relação aos cultos afro-brasileiros, pois, ao que parece, não via neles a origem de transtornos mentais, mas a manifestação cultural das camadas pobres da população"[922]

> Com relação ao mecanismo mental que originaria os fenômenos de possessão, Pernambucano teria adotado a proposta explicativa feita pelo antropólogo norte-americano Melville Herskovits de que estes não teriam caráter histérico nem psicopatológico, mas seriam resultado de um processo mental normal, expressões de reflexos condicionados, conforme a definição de Pavlov: um estímulo específico desencadeando sempre uma reação correspondente.[923]

Já nas faculdades de medicina do Rio de Janeiro e São Paulo houve tendência a enfatizar a periculosidade do espiritismo como causador de loucura, sendo apontado por Xavier de Oliveira como a terceira maior causa de alienação mental, atrás apenas da sífilis e do alcoolismo, mantendo a insistente defesa de adoção de medidas repressivas policiais e judiciais aos seus seguidores.

Em 1919, Oscar Pimentel, em sua tese intitulada "Em torno do Espiritismo", defendia que o espiritismo seria "uma crença absurda e primitiva e seus fenômenos, quando não são produto de uma simples fraude, são associados à sugestão, sonambulismo e alucinação."[924] Henrique Roxo, por sua vez, chefe do Instituto de Neuropatologia, do Instituto Nacional de Alienados, através de formulários de admissão ao Hospital, nos quais constava o

920 ALMEIDA, 2007, op. cit., p. 36.
921 ALMEIDA, 2007, op. cit., p. 38.
922 ALMEIDA, 2007, op. cit., p. 38.
923 ALMEIDA, 2007, op. cit., p. 38.
924 SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espíritas enlouquecem ou espíritos curam? Uma análise das relações, conflitos, debates e diálogos entre médicos e kardecistas na primeira metade do século XX (Juiz de Fora - MG). Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. 2007, p. 47.

questionamento sobre a frequência dos internados a centros espíritas, constatou que, entre 1915 e 1930, cerca de 10% dos internos teriam desenvolvido patologias mentais devido ao contato com o espiritismo.

Além das diversas teses defendidas em faculdades do Rio de Janeiro e São Paulo sobre o espiritismo e seus perigos para a sociedade (Pimentel, 1919; Guimarães Filho, 1926; Marques, 1929; Cavalcanti, 1934), em 1927, a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro promoveu um inquérito entre especialistas brasileiros[925], enviando a estes um questionário contendo quatro questões: Você pensa que os fenômenos espíritas têm base científica? Vocês estão cientes dos fatos ou experiências do espiritismo científico? A prática do espiritismo causa danos à saúde mental da pessoa? A prática abusiva do tratamento de saúde pelos espíritas compromete a saúde pública?

Henrique Roxo, em 1926, publicou artigo em que defendia a ideia de que os problemas mentais relacionados ao espiritismo deveriam ser vistos como uma entidade clínica que ele definiu como "delírio episódico dos degenerados"[926], e, a partir de 1930, de "delírio espírita episódico", tratando-se de:

> Uma doença mental que se caracteriza por um delírio que surge de repente em consequência de um choque emotivo, o qual se fundamenta em alucinações e é pouco duradora, tendo, no entanto, a capacidade de se repetir com relativa facilidade. Comumente se desenvolve pela frequência de sessões de espiritismo.[927]

Já para Xavier de Oliveira, discípulo de Juliano Moreira e Henrique Roxo, do qual foi assistente no Instituto Neuropatológico por nove anos, o espiritismo seria uma verdadeira calamidade pública, associada aos falsos milagres, depravação sexual, loucura, violência e crime, combinado com a "mandinga, o candomblé, macumba e canjerê, seriam velha feitiçaria de uma só e única entidade mórbida, a clássica histeria."[928]

---

925 O "inquérito" foi promovido por iniciativa do médico-legista Leonídio Ribeiro e acabou sendo publicado no jornal A Noite. Dele participaram os professores da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro A. Austragésilo (neurologia), Henrique Roxo (clínica psiquiátrica), Espozel (clínica psiquiátrica e neurológica), Tanner de Abreu (medicina legal), Júlio Porto Carreiro (medicina pública), Raul Leitão da Cunha (anatomia patológica) e Pedro Pernambucano Filho (psiquiatria); os professores de medicina pública nas Faculdades de Direito, João Fróes (Bahia) e Carlos Seidl (Rio de Janeiro); Franco da Rocha e Pacheco e Silva, diretores em períodos diversos do Hospício Juquery de São Paulo. O único que não era médico e respondeu ao inquérito foi Everardo Backeuser, professor na Escola Politécnica do Rio de Janeiro.

926 BRAZIL-MÉDICO, XV, v.1, n. 19, 1926.

927 ISAIA, Artur Cesar. Transe mediúnico e norma médica na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX: o olhar da Xavier de Oliveira. REVISTA ESBOÇOS, v.17, n.23, 2010, pp. 31-50, UFSC, p. 37.

928 GAMA, Claudio Murilo Pimentel. O espírito da medicina: médicos e espíritas em conflito. Dissertação (Mestrado em Sociologia, UFRJ), 1992, p. 223.

Xavier de Oliveira fazia parte de uma elite masculina católica ligada a intelectuais e movimentos comprometidos em reintroduzir o catolicismo no espaço público, tanto é assim que dedica, à memória do intelectual católico Jackson Figueiredo, sua obra "Espiritismo e Loucura", publicada em 1930.

> Em suas páginas aparecem homens e mulheres, marcados com os estigmas sociais da anormalidade, pobres, negros ou mestiços, incultos, em íntima ligação com a criminalidade, muitas vezes. A referência ao discurso católico por Xavier de Oliveira, longe está de algo peculiar. Juliano Moreira, no prefácio que escreveu para "Espiritismo e Loucura", torna clara a defesa do papel civilizador do médico, do padre e do militar, no afã de reverter o que julgava ser o caráter atrasado e não civilizado do interior brasileiro.[929]

Mesmo partilhando do pensamento de Henrique Roxo sobre a doença espírita, Oliveira discordava de que esta seria uma entidade mórbida própria. Para ele, o que haveria era uma síndrome, ou, a reunião de vários fatores mórbidos, a espiritopatia.

> Em sua última roupagem, a espiritopatia apresenta-se, comumente, sob a forma de um delírio agudo, termo final de uma evolução que começa pela "espiritolatria" (afetividade positiva, a procura, a busca, o enseio pelo espírito desencarnado), vai à "espiritofobia" (o receio, o medo, a fuga do espírito reencarnado), e chega à "espiritomania" (o desabafo da doença, sucubo vencido pelo incubo, atuado, perseguido, dominado pela força de uma sugestão insopitável).[930]

Por fim, Leonídio Ribeiro, autor do clássico "Espiritismo no Brasil", foi além de seus contemporâneos ao defender não só que o espiritismo levaria à loucura, mas também, que desenvolveria atitudes criminosas. Como solução para a questão, defendia que:

> Os jornalistas deveriam se recusar a divulgar notícias sobre o espiritismo, enquanto a polícia fecharia os centros mais perigosos: os médiuns seriam enviados ao Hospício Nacional de Alienados para observação médica e se após os exames de sanidade mental fossem considerados loucos, eram internados; os outros, charlatães, seriam presos como elementos perigosos à sociedade. Afirma que o que os espíritas atribuem à intervenção de espíritos seria o produto de sugestões, dissociações psíquicas e afloramento do subconsciente. Para eles, tais fenômenos ocorrem em indivíduos já psicóticos que passam a incorporar "motivos espíritas" em seu quadro de sintomas.[931]

Todo esse conjunto de posições sobre o espiritismo, adotada por médicos de notório reconhecimento, professores universitários e diretores de centros de tratamento, produziu no atendimento desses centros marcas profundas aos seguidores de todas as religiões mediúnicas,

---

929 ISAIA, 2010, op. cit., p.34

930 OLIVEIRA, Antonio Xavier de. Espiritismo e Loucura. [s.l]: GEEM, 1930, p.203, apud ISAIA, 2010, op. cit., p. 38.

931 SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espiritismo e Medicina no Brasil: Um balanço historiográfico. Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009, p. 5.

identificadas sobre o conceito geral de espiritismo. “Ao mesmo tempo em que os internos eram levados a registrar a frequência ao espiritismo como um dado importante do diagnóstico, os médicos aprofundavam a condenação cabal a toda e qualquer atividade mediúnica, ligada à tradição kardecista ou não.”[932] E tudo isso refletiu-se tanto no diagnóstico como na internação e tratamento dados aos espiritopatas.

Tabela 25: Pacientes internados por espiritopatia no HNA.

ANO	INTERNAÇÕES	ESPIRITOPATIAS DIAGNOSTICADAS	PERCENTUAL
1917	1.144	16	1,40
1918	1.381	23	1,67
1919	1.063	56	5,27
1920	1.317	98	7,44
1921	1.416	135	9,53
1922	1.635	191	11,68
1923	1.505	217	14,42
1924	1.432	175	12,22
1925	1.603	208	12,98
1926	1.680	187	11,13
1927	2.051	234	11,41
1928	2.054	183	8,91
TOTAL	18.281	1723	9,43

Fonte: XAVIER DE OLIVEIRA, Antonio. Espiritismo e Loucura. [s.l.]: GEEM, 1930, p. 199, apud ISAIA, 2010, op.cit., p. 39.

É possível que a posição em que se encontrava o Rio de Janeiro como sede administrativa e política do Estado, a presença de diversas entidades e associações médicas, assim como órgãos e hospitais, além da forte campanha promovida por médicos e associações médicas contra ações de tratamento aos loucos não advindas da medicina, possa ter inibido um maior avanço das iniciativas espíritas no tratamento dos alienados.

Assim, enquanto em São Paulo e Minas Gerais[933] surgiram hospitais e entidades voltadas para o tratamento da loucura ao longo das primeiras décadas do século XX, no Rio de

932 ISAIA, 2010, op. cit., p. 38.

933 Nesta lista podemos incluir o Sanatório Espírita de Uberaba/MG, criado em 1933; o Sanatório Espírita de Uberlândia/MG, fundado em 1932; o Sanatório Ismael, em Amparo/SP, de 1955; o Hospital Espírita de Marília/SP, de 1948; o Hospital Espírita João Marchessi, de Penápolis/SP, fundado em 1959 como resultado de tratamentos ministrados a loucos e indigentes desde 1935 por João Marchessi; o Hospital Psiquiátrico Allan Kardec, de São Bernardo do Campo/SP, criado em 1922. Ver: RIBEIRO, Raphael Alberto. Almas Enclausuradas: práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932-

Janeiro, a totalidade dos atendimentos com esse perfil foi realizada em Centros Espíritas, não havendo o surgimento de entidades especificamente voltadas para esses atendimentos.

Mesmo a Federação Espírita Brasileira que, como já mostramos, durante vários anos tentou angariar fundos para a construção de um hospital para o tratamento de obsediados, desistiu da empreitada antes de 1920, concentrando suas ações no tratamento médico espírita geral, sem que houvesse especialização ou atendimentos programados a tal fim.

Em face do grande número de indivíduos identificados com algum tipo de loucura, inclusive, por conta de um pensamento disseminado pela medicina, pela Igreja, ou mesmo por espíritas, relacionando alcoolismo, homossexualidade, violência, e até mesmo doenças físicas com distúrbios mentais, é difícil não crer que as casas e entidades espíritas no Rio de Janeiro não fossem favoráveis a criação de entidades dedicadas ao tratamento dos loucos. No entanto, se para a assistência à infância, a velhice ou mesmo aos pobres, havia por parte do Estado e da sociedade certa simpatia pelo tratamento dado pelos espíritas, o mesmo não se pode imaginar em relação à loucura.

Desde a proclamação da República, Estado e comunidade médica uniram-se em ações que transformaram a loucura e seu tratamento, território de ação de um modelo de pensamento médico psiquiátrico e uma ação de cunho essencialmente público, talvez a esfera em que medicina e Estado mais tenham se aproximado na Primeira República, tornando a criação de instituições espíritas de assistência aos loucos muito mais difíceis.

5.3 Espiritismo e Assistência no Rio de Janeiro: Infância e Velhice sobre o abrigo da Caridade.

Em 1872, data do último Censo Imperial, havia no Rio de Janeiro 19 paróquias, sendo 11 urbanas, com cerca de 220.000 habitantes e 8 rurais, abrigando em torno de 50 mil habitantes. Para instruir as crianças dessa população, em 1876, a cidade contava com "95 escolas públicas, 49 de meninos e 46 de meninas. As "freguesias de dentro" ou urbanas possuíam 68 estabelecimentos, contando com o recém-inaugurado Asilo dos Meninos

1970). Dissertação PPG História – Universidade Federal de Uberlândia, 2006, 163 f. RIBEIRO, Raphael Alberto. Loucura e Obsessão: entre psiquiatria e espiritismo no Sanatório Espírita de Uberaba/MG (1933-1970). Dissertação PPG História. Universidade Federal de Uberlândia. 2013, 205f. JABERT, Alexander. De médicos e médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX. Tese de Doutorado em História das Ciências e da Saúde), Fundação Oswaldo Cruz, 2008, 312f.

Desvalidos"[934], construído em Vila Isabel. Já nas freguesias rurais, existiam 27 escolas públicas. Além desses estabelecimentos, assim como no atendimento médico, o Império aliava suas ações à "iniciativa da sociedade civil, subvencionando instituições particulares, incentivando as associações de instrução e conclamando os professores e a população para prestar serviços gratuitos e donativos em nome da instrução popular."[935]

Nas décadas de 1870 e 1880 foram construídos outros 7 edifícios escolares, chamados ironicamente de palácios ou escolas do Imperador. Subvencionadas pela Câmara Municipal da Cidade do Rio de Janeiro, com apoio do governo imperial e da Associação Municipal Protetora da Infância Desvalida, entidade criada pelo presidente da Câmara Municipal, essas escolas não tinham por objetivo atender "todas as pessoas que, pelo fator idade, poderiam enquadrar-se genericamente no universo infantil. Sua intenção era dirigir proteção e instrução a uma categoria específica e distinta, a qual denominou "infância desvalida"[936], isto é, aqueles que não possuíam posses suficientes para viver e nem proteção de alguém que lhes garantisse um valimento.

A associação, no entanto, assim como as iniciativas da municipalidade não objetivava apenas prover condições para que crianças desvalidas pudessem estudar. "A difusão da instrução primária era encarada como um instrumento político de controle sobre as camadas pobres da sociedade, facilmente, (…) influenciadas por "utopias" e "quimeras"."[937]

Essas iniciativas e preocupações demonstram que, já no final do Império, não só a questão da criança abandonada, mas, da criança pobre, sem acesso à educação, eram problemas vistos com atenção, não apenas por parte do governo, mas das elites políticas e econômicas da cidade. Além disso, demonstra que havia discussões importantes sobre os assuntos educacionais, elementos essenciais para a redenção da nação, num momento de crise da direção conservadora e do regime monárquico, o que mostra como a escola primária não foi invenção da República, o que pode ser visto pelas diversas ações empreendidas no período e que seriam continuadas nos primeiros anos após a queda do Império:

> A difusão de novos métodos de ensino simultâneo, intuitivo (as lições de coisas) e de alfabetização (os métodos analíticos, que buscavam conciliar o ensino da leitura e da

934 SCHUELER, Alessandra Frota M. de; RIZZINI, Irma. Entre becos, morros e trilhos: expansão da escola primária na cidade do Rio de Janeiro (1870-1906). Cadernos de História da Educação, v.18, n.1, p.160-175, jan./abr. 2019, p. 163.

935 SCHUELER, 2019, op. cit., p. 164.

936 SCHUELER, Alessandra Frota M. de. A Associação Protetora da Infância Desvalida e as Escolas de São Sebastião e São José. Educação e Instrução no Rio de Janeiro do Século XIX. In: MONARCHA, Carlos (Org.). Educação da Infância Brasileira (1875-1983). Campinas/SP: Autores Associados, 2001, p.161.

937 SCHUELER, 2001, p. 164.

> escrita); a propagação das bibliotecas escolares e a criação do Museu Pedagógico (1883); a expansão da iniciativa privada, dos colégios, escolas, cursos de preparatórios e de jardins de infância; o progressivo incremento da atuação de mulheres no magistério público e particular e o processo tenso de criação das Escolas Normais, como modelo de formação escolarizada de professores, coexistente e concorrente com os mecanismos tradicionais de formação pela prática; a realização das Conferências Pedagógicas de Professores da Corte, nos anos de 1870 e 1880, e a crescente participação do magistério na imprensa pedagógica e nos movimentos associativos; a transformação da cultura material da escola primária (mobiliários, livros, textos, mapas e globos, lousas e ardósias individuais, caixas econômicas escolares etc.); a efervescência do mercado editorial de livros didáticos; a constituição de novos espaços e temporalidades escolares, a partir da construção de prédios específicos para o ensino primário e a afirmação de uma arquitetura escolar moderna, com os "palácios escolares" da Corte imperial, edificados nos anos de 1870 e 1880. [938]

Já em 1893, havia na cidade 143 escolas públicas e 42 escolas particulares subvencionadas pelos cofres do município. Segundo o Relatório da Diretoria Geral de Instrução Pública, nas escolas públicas estudavam 9.622 alunos, enquanto nas subvencionadas o contingente era de 1.577.[939] Além disso, até a primeira década do século XX, houve um vigoroso movimento de professores e entidades particulares solicitando subvenções governamentais para abertura de escolas em diversas partes da cidade, fruto da expansão urbana que se operava no município, potencializada por diversos fatores, entre eles, a ampliação da malha ferroviária, as modificações urbanas no centro da cidade e a pungente expansão industrial do período.

> Em 1904, existiam, de acordo com dados divulgados pela prefeitura, 273 escolas, sendo 187 escolas primárias regidas por professores do quadro do magistério municipal, 78 escolas elementares e 8 escolas modelos, perfazendo um total de 28.645 alunos. Destas, 68 localizavam-se no subúrbio, sendo 29 primárias e 39 elementares. Os dados do censo municipal de 1906 indiciam que a despeito das campanhas empreendidas pelos jornais suburbanos para o incremento da instrução nas suas áreas de abrangência e das iniciativas de indivíduos e associações em prol da educação da população, o analfabetismo nos distritos suburbanos se mantinha superior aos urbanos.[940]

A questão do analfabetismo, problema categorizado pelas elites intelectuais como doença, mobilizou, já a partir da década de 1910, diversos grupos que ensejaram a formação de ligas nacionalistas, como a fundação, em 1915, da Liga Brasileira Contra o Analfabetismo, e, no ano seguinte, a Liga Fluminense Contra o Analfabetismo (LFCA), responsável pela

938 SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. Educação Escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. *Tempo* [online]. 2009, vol.13, n.26, pp.32-55, p. 37.

939 SCHUELER, 2019, op. cit., p. 168.

940 SCHUELER, 2019, p. 171.

implantação das caixas escolares, visando a doação de livros e amparo aos alunos carentes.

> É, sobretudo, em 1918 que a criação de Caixas Escolares se consolida, tomando praticamente todo o Estado e contando com apoio governamental. Estas representaram uma preocupação para a LFCA desde sua fundação, sendo elemento essencial para que seu projeto se materializasse. Os objetivos das Caixas Escolares contidos em decreto n° 1616 de 05 de julho de 1918 (este decreto colocava em execução a Lei n° 1169 de 29 de outubro de 1913) representam uma síntese do projeto da LFCA para o estado do Rio de Janeiro (e para a Nação), ao enfatizarem a importância de manter os alunos nas escolas, garantindo sua frequência através de auxílio alimentar e de vestuário, dando destaque especial à formação cívica destes futuros cidadãos (que deveriam cultuar nossa bandeira e celebrar as festas cívicas, estando também envolvidos com atividades ligadas ao escotismo). Com a instalação das Caixas Escolares que se consolida a ideia de uma instrução intimamente ligada ao discurso cívico-patriótico.[941]

No início da década de 1920 o movimento contra o analfabetismo no estado do Rio de Janeiro perdeu força e a organização intelectual em torno da educação só seria revigorada a partir de 1924 com a criação da Associação Brasileira de Educação. Nesse contexto, os debates envolvendo educação nos anos 1920 e seguinte foram deflagrados por "atores privilegiados, os educadores comumente identificados pela historiografia como "escolanovistas" – ou ainda como "renovadores", ou "liberais" – e os chamados "educadores católicos"."[942]

Longe de envolverem oposições rígidas, os embates entre esses grupos, muitas vezes, envolviam aproximações e absorções importantes na forma como cada grupo entendia a educação no Brasil, como aconteceu na apropriação por parte de grupos católicos de proposições escolanovistas, dando surgimento a um escolanovismo católico. Ainda assim, e mesmo considerando que o papel central girava em torno da laicidade do ensino, e consequentemente da proibição do ensino religioso nas escolas, também houve debates vigorosas por conta da coeducação. O "princípio [era] defendido pelos escolanovistas e contestado pelos católicos, cuja proposta educacional valorizava com grande ênfase a questão da diferenciação entre os gêneros"[943], além do papel das diferentes agências sociais na educação, com os escolanovistas defendendo o papel do Estado e da escola pública como principal instância educadora, e os católicos a supremacia da família e da Igreja.

Esses confrontos sugerem que a laicização do Estado brasileiro não foi resolvida por decreto, pelo contrário, a escola e o projeto educacional passaram a ser palco de disputa

941 NOFUENTES, Vanessa Carvalho. Construindo a Nação: Liga Contra o Analfabetismo no Estado do Rio de Janeiro (1916-1919). Anais do XII Encontro Nacional de História, ANPUH/RJ, 2006, p. 5.

942 SCHUELER, 2009, op. cit., p. 47.

943 SCHUELER, 2009, op. cit., p. 48.

acirrada entre diversos grupos, uns, mais próximos do ideal religioso, outros, em completa oposição.

O Concílio Plenário da América Latina, ocorrido em Roma, em 1899, condensou no texto oficial da Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae, de 01/01/1900, que a educação católica da juventude trataria especificamente das escolas primárias, secundárias e universitárias; além de abordar os impedimentos e perigos para a fé que representavam as escolas acatólicas e neutras. A Pastoral Coletiva das Províncias Eclesiásticas Meridionais de 1915, que já citamos, condenava as escolas leigas e determinava que os católicos frequentassem somente instituições escolares que contemplassem o ensino religioso.

> As pastorais coletivas do episcopado brasileiro recomendavam a fundação de escolas primárias em cada paróquia, que se tornaram conhecidas como escolas paroquiais. Essas instituições escolares eram consideradas estratégias importantes na cruzada contra as escolas laicas instituídas pelo regime republicano, que se estribavam na chamada "pedagogia moderna".[944]

No sul do Brasil, sobretudo no campo, essas escolas tiveram um papel importantíssimo na alfabetização dos filhos dos camponeses. Em Santa Catarina constituiu-se extensa e articulada rede de escolas paroquiais, de forma que em 1914 havia 130 escolas paroquiais, que atendiam 7.098 alunos. "O desaparecimento da rede de escolas paroquiais esteve ligado à permissão de ensinar doutrina católica nas escolas públicas. (…) Em nível nacional, o ensino religioso foi reintroduzido oficialmente em 1931, mas ele era tolerado e mesmo legalizado em alguns estados."[945] O mesmo não se deu com o ensino secundário, em que houve franco domínio dos ginásios católicos, provocado, essencialmente, pela "atuação das ordens e congregações católicas formadas por mão de obra especializada, com dedicação exclusiva e fervor missionário."[946]

Na outra ponta dessa disputa, os anarquistas também tentaram atuar no plano educacional. Influenciados pelo pensamento de Willian Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Errico Malatesta, ou Paul Robin, que unificou as teses anarquistas numa pedagogia libertária. Os anarquistas organizaram escolas, produziram material didático e participaram de congressos pregando uma educação libertária para a classe trabalhadora. Em 1895, surgiu o primeiro estabelecimento de ensino, a Escola União Operária, no Rio Grande do

---

944 DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCs: República, Recatolicização e Escolarização, IN: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs). 4ª ed. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. III. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011, p. 80.

945 DALLABRIDA, 2011, op. cit., p. 81.

946 Ibidem, p. 82.

Sul. Em 1909, os anarquistas organizaram o Comitê pró-Escola Moderna com o objetivo de incentivar e criar escolas racionalistas, inspiradas na escola do professor Francesc Ferrer i Guàrdia, assassinado pelo governo espanhol no mesmo ano. O movimento de criação das escolas ultrapassou a cidade de São Paulo, promovendo a criação de escolas em São Caetano, em Campinas, no Rio de Janeiro, e em Porto Alegre: "Escola Eliseu Reclus (Porto Alegre, RS), Escola Germinal (Ceará), Escola da União Operária (Franca, SP), Escola da Liga Operária de Sorocaba (Sorocaba, SP), Escola Operária 1º de Maio (Rio de Janeiro, Escola Moderna (Petrópolis, RJ) e as Escolas Modernas n.1 e n.2 em São Paulo."[947]

Embora seja impossível esquecer a importância da Escola Nova no cenário educacional brasileiro, é necessário entender que na década de 1920 ações educacionais importantíssimas foram realizadas em diversos estados da federação. Em São Paulo, a reforma Sampaio Dória, em 1920; em Minas Gerais, Francisco Campos, entre 1927 e 1930; no Ceará, a reforma Lourenço Filho, em 1923; na Bahia, a reforma Anísio Teixeira, entre 1925 e 1927; em Pernambuco, a reforma Carneiro Leão, em 1928.

No Rio de Janeiro, entre 1922 e 1926, o advogado e professor Antônio Carneiro Leão, nomeado Diretor de Instrução Pública, promoveu diversas alterações no ensino e na estrutura escolar da prefeitura, mudanças essas que ficaram conhecidas como Reforma Carneiro Leão.

A partir de 1915 começaram a ocorrer discursos, debates e campanhas em favor da educação. Período de entusiasmo, motivado por muitas decepções com a República que se estabelecera, "trata-se de um momento de "republicanização da República" pela difusão do processo educacional – movimento tipicamente estadual, de matriz nacionalista e principalmente voltado para a escola primária, a escola popular."[948]

Mesclando patriotismo, serviço militar e educação como elementos de redenção nacional, formou-se, em 1916, a Liga de Defesa Nacional e ligas nacionalistas em vários estados da federação. Em torno da revista Brazílea (1917), berço da Propaganda Nativista (1919) e a Ação Social Nacionalista (1920) um grupo eclético de educadores, políticos e pensadores se propunha a repensar o Brasil, e repensá-lo através da educação. Desta forma, enquanto Olavo Bilac conclamava pela instrução como forma de combater o perigo interno, o

947 GALLO, Sílvio; MORAES, José Damiro de. Anarquismo e Educação: a educação libertária na Primeira República, IN: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs). 4ª ed. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. III. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011, p. 95.

948 NAGLE, Jorge. A Educação da Primeira República, IN: PINHEIRO, Paulo César, et al. O Brasil Republicano, v.9. (história Geral da Civilização Brasileira, t.3, v.9). Sociedade e Instituições (1889/1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016, p.284.

depauperamento do caráter e o definhamento do patriotismo, Miguel Couto publicava obra com o singelo título: *No Brasil Só Há Um Problema Nacional: A Educação do Povo*[949]. Assim, "a ignorância reinante é a causa de todas as crises; a educação do povo é a base da organização social; portanto, o primeiro problema nacional. A difusão da instrução é a chave para a solução de todos os problemas sociais, econômicos, políticos e outros."[950]

A visão romântica e, até certo ponto, inocente, dos problemas que assolavam a sociedade parecia reinante entre os diversos grupos intelectuais. Para os médicos, a doença era a causa da barbárie e da miséria, e não a miséria, como causa das doenças. Da mesma forma, a educação passa a ser vista como elemento regenerador do homem, que, por sua vez, regeneraria a sociedade.

> As relações básicas da sociedade brasileira deslocam-se para um plano derivado. Por exemplo, o fenômeno oligárquico era conhecido dos educadores, bem como as dificuldades da situação econômico-financeira e os empecilhos para o desenvolvimento de uma sociedade aberta. No entanto, estes eram problemas derivados da incultura reinante no país: as oligarquias só podem ser combatidas pelo esclarecimento que a educação proporciona, pois elas se sustentam graças à ignorância popular; fruto da falta de patriotismo e da ausência de cultura "prática" ou de formação técnica, as dificuldades econômico-financeiras são eliminadas por virtude da educação, formadora do caráter e das forças produtivas; os empecilhos à formação de uma sociedade aberta encontram-se na grande massa analfabeta e na pouca disseminação da escola secundária e superior, que impedem o alargamento da composição das "elites", bem como o necessário processo de circulação.[951]

De qualquer forma, esse entusiasmo pela educação, especialmente na década de 1920, gerou discussões, provocou reformas, retirou a questão do âmbito interno do Congresso Nacional, multiplicou obras, promoveu Conferências Nacionais de Educação, e levou à criação de universidades, como a Universidade do Rio de Janeiro, em 1920, e a Universidade de Minas Gerais, em 1927.

Além disso, houve maiores pressões no sentido de ampliar as responsabilidades do Estado com relação à educação. Apenas quatro artigos da Constituição de 1891 tratavam das obrigações do Estado e de suas relações com os governos estaduais em assuntos educacionais, permanecendo, no entanto, compreensão anterior à República, de que competia à União fixar "os padrões das escolas secundária e superior, enquanto os da primária e técnico-profissional competem aos estados (competência privativa)."[952]

---

949 COUTO, Miguel. No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo. Rio de Janeiro: Rodrigues & Cia, 1927.

950 NAGLE, op. cit., p. 285.

951 NAGLE, op. cit., p. 286.

952 NAGLE, op. cit., p. 289.

Do ponto de vista administrativo, somente a partir da década de 1920, houve reformulação no modelo da administração escolar, quando as Inspetorias-Gerais de Administração Pública deram lugar às Diretorias-Gerais, normalmente administradas por educadores. Estas "dividem-se em seções para atender aos diversos graus e ramos da escola; criam-se, ou entram em funcionamento, Conselhos de Ensino com funções consultivas ou consultivo-deliberativas; chegam a funcionar Conselhos Municipais, órgãos fiscalizadores locais."[953] De qualquer forma, foi também durante a década de 1920 que a situação do ensino, sobretudo, o ensino primário e infantil mostrou-se mais dramática.

> Relatório de 1922, incluído naquela Conferência, mostra os seguintes dados: a matrícula nas escolas primárias de todo o país era de 1.030.752 alunos – enquanto a frequência era de 678.684 – representando apenas 29% da população escolar; embora o Distrito Federal possuísse 41% da população infantil sem escolas, e Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo, 43%, 44% e 56%, respectivamente, Goiás apresentava 95%, juntamente com o Piauí, seguido de Alagoas com 94%.[954]

Assim como a escola pública não foi invenção da República, o menor, diferenciado da criança pelo abandono, miséria e desamparo, já estava inserido na questão social décadas antes do fim do Império. Abandonados pelas famílias ou inseridos precocemente num universo de mendicância, vadiagem, prostituição, delinquência e crime, o menor era tanto objeto da repressão policial e jurídica, quanto das preocupações de pensadores, políticos, médicos e educadores, que viam no seu abandono fator de desordem social.

O código criminal de 1890, através de seu artigo 27, tornava inimputáveis apenas os menores de 9 anos de idade ou os que estivessem entre nove e quatorze anos de idade e que agissem "sem intenção".

> Art. 27. Não são criminosos:
> § 1º. Os menores de 9 anos completos;
> § 2º. Os maiores de 9 e menores de 14, que obrarem sem discernimento;
> Art. 30. Os maiores de 9 anos e menores de 14, que tiverem obrado com discernimento, serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriais, pelo tempo que ao juiz parecer, contanto que o recolhimento não exceda à idade de 17 anos. [955]

Tanto o Código Penal de 1890, quanto o Código Criminal de 1830, eram baseados no sistema do discernimento, isto é, era o juiz que decidia se teria havido, ou não, a intenção na prática delituosa. Independente de aferida a intencionalidade, em face das pouquíssimas

953 NAGLE, op. cit., p. 291.
954 NAGLE, op. cit., p. 292.
955 Código Penal da República. Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/496205 . Visto em 28/08/2020.

alternativas de estabelecimentos industriais que pudessem receber o menor infrator, este acabava recolhido às penitenciarias de adultos, o que só aumentava o seu aprendizado no crime.

O modelo adotado provocou discussões acaloradas na sociedade até a década de 1920, quando começou a ser modificado. Ataulpho de Paiva, então desembargador da Corte de Apelação do Distrito Federal, conduziu em 1911 na imprensa carioca campanha pela criação de tribunais para crianças. Espelhada em experiências semelhantes implantadas na Alemanha, Grã-Bretanha e Estados Unidos, visava impedir que crianças fossem levadas às "barras dos tribunais comuns, ali onde ainda se encontra essa justiça de olhos vendados, a julgar os delitos, quando só deveria julgar os delinquentes."[956] O debate intensificou-se com o posicionamento do Dr. Esmeraldino Bandeira, Ministro da Justiça no governo Nilo Peçanha e professor de Direito Criminal da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, para quem era grande a criminalidade infantil na Capital, no entanto, afirmava, de muito pouco "valerão os tribunais para crianças se não forem auxiliados pelos diversos patronatos. De que servirão juízes competentes e processo especial se após o julgamento o menor tiver de volver ao abandono e ao meio corruptor em que delinquiu?"[957] Discordando do Dr. Esmeraldino quanto ao aumento ou relevância da criminalidade infantil, o Desembargador Eneias Galvão afirmava "a fundação dos tribunais para crianças é, pois, um dever imperioso que temos a cumprir. Felizmente é pequena, entre nós, a criminalidade infantil, (…) que o diga a polícia, tanto daqui quanto a de São Paulo."[958]

Enganava-se o desembargador. Desde o final do século XIX, quando foram iniciadas as estatísticas criminais em São Paulo, os menores de idade estiveram sempre presentes. Entre 1900 e 1916, o coeficiente de prisões para cada dez mil habitantes apontava 307,32 maiores e 275,14 menores.

> A natureza dos crimes cometidos por menores era muito diversa daqueles cometidos por adultos, de modo que entre 1904 e 1906, 40% das prisões de menores foram motivadas por "desordens", 20% por "vadiagem", 17% por embriaguez e 16% por furto ou roubo. Se comparados com os índices de criminalidade adulta teremos: 93,1% dos homicídios foram cometidos por adultos, e somente 6,9% por menores, indicando a diversidade do tipo de atividades ilícitas entre ambas as faixas etárias. As estatísticas mostram que os menores eram responsáveis neste período por 22% das desordens, 22% das vadiagens, 26% da "gatunagem", 27% dos furtos e roubos, 20% dos defloramentos e 15% dos ferimentos.[959]

956 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Paiz, ed. 9734, de 01/06/1911, p. 1.

957 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Gazeta de Notícias, ed. 140, de 20/05/1911, p. 1.

958 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Paiz, ed. 9734, de 01/06/1911, p. 1.

959 SANTOS, Marco Antonio Cabral dos. Criança e criminalidade no início do século XX, IN: PRIORE, Mary Del. História das crianças no Brasil. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2020, p. 214.

Embora não haja estatísticas para a criminalidade de menores nas duas primeiras décadas do século XX para o Rio de Janeiro, tanto as razões que levaram os menores à criminalidade, quanto a resposta dos estados a essa situação, foram bastante semelhantes. Inseridos num processo de enorme aumento populacional (em 1870, São Paulo possuía cerca de 30 mil habitantes e, em 1907, passaria para 286 mil) provocada pela chegada de imigrantes e de negros libertos, as cidades se, por um lado viam a expansão da pequena indústria, do comércio, multiplicando-se novos estabelecimentos, via também a expansão dos cortiços, das favelas, das doenças, da pobreza e da criminalidade. Nesse contexto, o mesmo menor que servia de mão de obra nas fábricas, trabalhando frequentemente mais de oito horas por dia, também ganhava as ruas, desenvolvendo estratégias de sobrevivência ligadas à gatunagem e ao furto. Por outro lado, se aumentava a criminalidade, aumentavam também as estratégias repressivas, consubstanciadas em estabelecimentos de reclusão e castigo.

Sob esse aspecto, o menor carente, pobre e necessitado, era diferenciado do menor delinquente e criminoso na forma como o Estado e a sociedade os recebiam nas instituições de abrigo. Em São Paulo, desde o final do século XIX já havia institutos privados de recolhimentos de menores (Lyceo do Sagrado Coração de Jesus, o Abrigo de Santa Maria, o Instituto D. Ana Rosa e o Instituto D. Escholástica Rosa, de Santos), no entanto, "apesar de contar com algumas vagas nesses estabelecimentos, o Estado tinha dificuldades para mandar menores para lá, pois os diretores resistiam em aceitar meninos e meninas que de alguma forma tivessem sido incriminados judicialmente."[960] Esta situação levou o governo paulista, pressionado pelo protesto de juristas, educadores e jornalistas, a criar um Instituto Disciplinar e uma Colônia Correcional.

> A Colônia Correcional destinaria-se ao enclausuramento e correção, pelo trabalho, dos "vadios e vagabundos" condenados com base nos artigos 375, 379 e 400 do Código Penal, e o Instituto Disciplinar destinaria-se não só a todos os criminosos menores de 21 anos, como também "aos pequenos mendigos, vadios, viciosos, abandonados, maiores de nove e menores de 14 anos" que lá deveriam ficar até completarem 21 anos.[961]

No Rio de Janeiro, o antigo Asilo dos Meninos Desvalidos, criado pelo decreto 5.532, de 24/01/1874, inicialmente recebia meninos de 6 a 12 anos, que deveriam receber instrução primária e profissional em oficinas e dormitórios instalados na Chácara dos Macacos, em Vila Isabel. Até os primeiros anos da década de 1880, abrigou cerca de cem meninos, que não recebiam o aprendizado projetado devido à insuficiência das oficinas. Apesar disso, o Asilo

960 SANTOS, 2020, op. cit., p.222.
961 SANTOS, 2020, op. cit., p. 224.

chegou a formar uma banda de música que se apresentava na Corte, além de obter alguns ganhos com os produtos que fabricava, sobretudo da alfaiataria e da sapataria, o que lhes garantia alguma renda e auxiliava na vestimenta e sustento dos internos. Com o decreto 8.910, de 17/03/1883, novas oficinas foram criadas para comportar o aumento do número de internos, que passou a duzentos meninos, assim como também foi alterada a faixa de idade dos internos, passando a estar situada entre 8 e 12 anos.

> Foram considerados desvalidos, conforme esse regulamento, os meninos de nacionalidade brasileira "que não tiverem pessoa alguma que os deva e possa manter e dar-lhes conveniente educação" (art. 3º). Foram admitidos no asilo os órfãos de pai e mãe, os órfãos de pai e aqueles cujos progenitores (pai e mãe) não pudessem manter e educar (art. 4º). Quando completassem vinte e um anos seriam então desligados do estabelecimento. Aqueles que fossem admitidos seriam inspecionados pelo médico da instituição e imediatamente vacinados, sendo a vacinação repetida de cinco em cinco anos (art. 8º). Os internos deviam receber a instrução primária de primeiro e segundo graus e, na chácara do asilo, seria ministrado também o ensino agrícola. Aprenderiam ainda os seguintes ofícios mecânicos: de alfaiate, encadernador, sapateiro, marceneiro e empalhador, carpinteiro e latoeiro.[962]

Em 31 de maio de 1890, já sob a vigência da República, o decreto n.439, determinou que a Casa de São José e o Asilo de Meninos Desvalidos seriam instituições públicas de assistência complementares, cabendo à Casa de São José abrigar os menores de 6 a 12 anos, e ao asilo os dessa idade até os 14 anos (art. 4º). Eram considerados desvalidos e passíveis de serem recolhidos, ou por decisão do Chefe de Polícia ou do Juiz de Órfãos, os menores abandonados nas vias públicas cujos pais ou tutores não reclamassem a sua ausência num prazo de 15 dias após anúncio nos periódicos de grande circulação; os órfãos de pai e mãe cuja indigência dos progenitores fosse comprovada ou que esses não pudessem mantê-los e educá-los convenientemente, passando a constituir, assim, uma situação de "desamparo forçado" e, ainda, os menores estrangeiros abandonados (art. 3).

A lei n. 26, de 30 de dezembro de 1891, transferiu o Asilo dos Meninos Desvalidos para a administração do Distrito Federal, medida que foi ratificada posteriormente pela lei n. 85, de 20 de setembro de 1892. Em 1894, a instituição passou a denominar-se Instituto Profissional e, em 1910, incorporou a denominação Instituto Profissional João Alfredo.

Em 1909, o Decreto nº.7.566 determinou a criação, em cada uma das capitais dos estados, das escolas de aprendizes artífices, estabelecimentos voltados para ministrar o ensino profissional primário gratuito. O ingresso, reservado aos desfavorecidos da fortuna, direcionava-se aos que tivessem a idade mínima de dez e máxima de treze. "Em 1910 já

962 http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/256-asilo-dos-meninos-desvalidos. Visto em 14/10/2020.

funcionavam escolas em 19 estados, com uma matrícula de 2.118 alunos e uma frequência de 1.248."[963] Somente em 1926 houve modificação na estrutura dos cursos, passando a ser dividido em elementar e complementar, o primeiro com quatro anos e, o segundo, com dois. Além dos estabelecimentos públicos, empreendimentos particulares também se destacaram, como a Escola Profissional Souza Aguiar e o Instituto Orsina da Fonseca ("o Colégio de Sion dos Pobres"), no Distrito Federal.

> Do "ensino especializado elementar e médio", em 1929, constam 534 unidades, sendo 58 federais, 25 estaduais, 10 municipais e 441 particulares, o que revela o incontrastável predomínio da iniciativa privada. Selecionados os dados apenas das escolas técnico-profissionais agrícolas, artístico industrial e comercial, a situação é esta naquele mesmo ano: 36 escolas agrícolas, com a matrícula geral de 2.530 alunos, senão 8 do sexo feminino, 151 artístico industriais, com matrícula de 21.052 alunos, sendo 7.688 do sexo feminino; 281 comerciais, com matrícula de 23.477 alunos, sendo 5.976 do sexo masculino.[964]

Os dados apresentados demonstram que o cenário para a infância no Rio de Janeiro, entre a proclamação da República e os anos 1920, era caótico. A metade da população em idade escolar estava fora da escola, quadro que se repetia em diversos outros estados. A população jovem, oriunda das classes mais pobres, ou começava a trabalhar muito cedo, o que a impedia de estudar, ou era abandonada, sujeita à criminalidade, prostituição e toda sorte de mazelas.

É nesse quadro que começam a surgir as entidades espíritas de assistência à infância. No entanto, ao contrário do que aconteceu com a atuação dos católicos, a aproximação dos grupos e entidades espíritas com ações educacionais no Rio de Janeiro, no início do século XX, ocorreu de forma bastante esparsa e sem que houvesse uma orientação centralizada. A Federação Espírita Brasileira, logo após a reforma de seus estatutos em 1902, continuou priorizando ações assistenciais (distribuição de alimentos, socorros em dinheiro, serviço odontológico, assistência jurídica) e de cura, embora tenha inaugurado um curso de humanidades, com aulas de português, francês, inglês, aritmética, filosofia e geografia, que funcionou na instituição entre os anos de 1905 e 1907. Em 1921, "uma comissão é nomeada para propor o projeto de criação de uma escola primária, mas o plano não prossegue."[965]

Em contrapartida, as ações de cura e de assistência a famílias necessitadas ampliaram intensamente a ligação entre a entidade e a população em geral, sem que a imensa maioria se declarasse espírita. De fato, entre os anos de 1902, quando o serviço de atendimento

963 NAGLE, op. cit., p. 298.
964 NAGLE, op. cit., p. 301.
965 GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p.306.

mediúnico realizado por médiuns receitistas com a distribuição gratuita de medicamentos homeopáticos começou a ser contabilizado, e o ano de 1942, quando, por conta do novo código penal e da repressão policial que se tornou mais intensa, o serviço foi suspenso, a FEB contabilizou, como já mostramos, milhares de receitas e medicamentos aviados.

Além disso, o serviço de Assistência aos Necessitados, também revigorado a partir da reforma dos estatutos em 1902, mantinha ajuda permanente a famílias vulneráveis, realizava distribuição anual de alimentos, roupas e dinheiro em datas comemorativas, principalmente no final do ano, e, em conjunto com o gabinete odontológico, ambulatório e gabinete de assistência jurídica, absorviam praticamente todos os recursos financeiros e humanos da entidade.

Contudo, ainda na década de 1920, vários espíritas ligados à FEB compuseram a diretoria do Asilo João Evangelista e do Abrigo Tereza de Jesus, sendo recorrente a presença de Ignácio Bittencourt. Em 1931, a entidade apoiou a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, um movimento que repudiava a lei que instaurou a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas. Em 1935 participou do Congresso contra o Analfabetismo, promovido pela Cruzada Nacional de Educação, um movimento que incentivava a criação de escolas de instrução primária. A partir de 1937 começou a efetuar "doações monetárias mensais para grupos espíritas que mantêm escolas primárias e auxilia aqueles com projetos de fundações de instituições filantrópicas."[966] Em 1938 a FEB ajudou a manter a Escola Bittencourt Sampaio, no município de Andrade Araújo (RJ), aberta pela Cruzada Nacional de Educação e em 1940 subvencionava "nove instituições mantenedoras de escolas primárias."[967]

Mesmo assim, no desenvolvimento das ações voltadas para a assistência à infância no Rio de Janeiro por instituições espíritas, seja como instituição de cuidados e recepção de jovens abandonados, seja como instituições de cunho educacional e profissional, duas referências são extremamente importantes para entendermos o desdobramento dessas atividades: a primeira é a influência da Federação Espírita Brasileira. A segunda é a relevância da obra e ações de Anália Franco.[968]

966 GIUMBELLI, 1997, op.cit., p.310.

967 GIUMBELLI, 1997, op. cit., p.312.

968 Boas referências sobre a obra de Anália Franco podem ser vistas em: LODI-CORRÊA, Samantha. Anália Franco e sua ação socioeducacional na transição do Império para a República (1868-1919). Campinas/SP. 2009. Dissertação Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 186p. FONSECA, Sérgio César da; JOHANSEN, Carla Cristina. Anália Franco, uma referência em matéria de assistência à infância para as cidades do interior de São Paulo (1901-1923). História UNICAP, v.5, n.9, jan./jun. De 2018. AZEVEDO, Alexandre Ramos de. Abrigos para a infância no Brasil: por que, quando e como os espíritas entraram nessa história? Dissertação – Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 179f.2006.

De fato, embora não tenha havido por parte da FEB ações diretas de assistência à infância no Rio de Janeiro, a entidade, seja pela ajuda financeira e institucional a vários grupos e instituições, seja pela participação de seus membros, teve papel importante na constituição e funcionamento desses serviços. No quadro abaixo, diversas entidades contavam entre seus diretores com elementos diretamente ligados à FEB.

Tabela 26 Instituições Assistenciais Espíritas entre 1903 e 1945.

INSTITUIÇÃO	SEDE	FUNDAÇÃO	TIPO DE ASSISTÊNCIA
Assistência aos Necessitados de São Cristóvão	Rua Frolick – São Cristóvão	1903	Acolhimento de idoso(a)s
Centro Espírita Redemptor	Rua Jorge Rudge, 121 – Vila Isabel	1912	Assistência Médica
Abrigo Thereza de Jesus	Rua Ibituruna, 91 – Tijuca	1919	Acolhimento de Crianças
Abrigo Seara dos Pobres	Campo de São Cristóvão, 189 – São Cristóvão	1920	Acolhimento de crianças
Asilo de Órfãs Anália Franco	Rua Visconde de Tocantins, 53 – Todos os Santos	1922	Acolhimento de crianças
Dispensário Antônio de Pádua	Rua São Cristóvão, 570 – São Cristóvão	1923	Assistência Médica
Asylo Espírita João Evangelista	Rua Visconde de Silva, 92 – Humaitá	1923	Acolhimento de Crianças
Amparo Thereza Christina	Rua Dona Anna Nery, 398 – São Cristóvão	1924	Acolhimento de idoso(a)s

Jesus Hospital (Hospital de Jesus)	Rua Oito de Dezembro, 717 – Vila Isabel	1925	Assistência Médica
Asilo Legião do Bem	Travessa Hermengarda, 15 – Méier	1926	Acolhimento de idoso(a)s
Orfanato Pedro Richard	Rua Pinto Teles, 53 – Jacarepaguá	1930	Acolhimento de Crianças
Orfanato Casa de Luciá	Rua Senador Furtado, 34 (Atual Maracanã)	1931	Acolhimento de Crianças
Asilo e Creche Nazareno	Rua Senador Vasconcelos, 1 – Campo Grande	1933	Acolhimento de Crianças
Abrigo Francisco de Paula	Rua Senador Nabuco, 34 – Vila Isabel	1935	Acolhimento de Crianças
Orfanato Thereza Cristina	Rua Torres de Oliveira, 537 – Piedade	1936	Acolhimento de Crianças
Abrigo Olympia Belém	Rua Félix da Cunha, 64 – Tijuca	1937	Acolhimento de Crianças
Orfanato Casa de Lázaro	Rua Mossoró, 43 a 51 – Méier	1938	Acolhimento de Crianças
Casa da Mãe Pobre	Rua Frei Pinto, 16	1940	Assistência Médica
Hospital das Clínicas Allan Kardec	Rua Licínio Cardoso, 362 – São Francisco Xavier	1943	Assistência Médica

Hospital Pedro de Alcântara	Rua Santa Alexandrina, 181 – Rio Comprido	1945	Assistência Médica

Fonte: GOMES, Dayana Monteiro. "Ai dos pobres do Rio de Janeiro, se não fossem os espíritas" – A Assistência Social Espírita no Rio de Janeiro (1870-1945). 2016, 138f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, p. 56-57.

É o que se observa na constituição da primeira instituição espírita de assistência à infância no Rio de Janeiro, o Abrigo Thereza de Jesus, que iniciou suas atividades em 1919. Nesta entidade, quem esteve à frente do trabalho e presidiu o órgão até 1938 foi Ignácio Bittencourt. Nascido a partir do Grupo Espírita Cultivadores da Verdade, dirigido por Ernestina e Ignácio Ferreira dos Santos, já no ano seguinte conseguiu adquirir um prédio localizado na Rua Ibituruna, nº 89/91, onde foi inaugurado o Departamento Feminino. Em 1923, foi adquirido o prédio nº 53, da mesma rua, onde passou a funcionar o Departamento Masculino. A estruturação inicial da entidade foi atípica em relação às outras instituições espíritas que, em sua maioria, só abrigava meninas.

Suas atividades foram bastante intensas e, entre 1920 e 1939, eram vistas frequentemente nas páginas dos jornais da capital, anunciando conferências, feiras, festivais e atividades desenvolvidas na entidade.

Tabela 27: Notícias a respeito do Abrigo Thereza de Jesus nos jornais do Rio de Janeiro entre as décadas de 1920 e 1930.

Jornal	Década de 1920	Década de 1930
O Jornal	326	43
Jornal do Brasil	230	119
Gazeta de Notícias	187	131
Correio da Manhã	163	172
A Noite	105	117
O Paiz	229	30

Fonte: BN – Hemeroteca Digital.

Membros ligados diretamente à diretoria da entidade ou à FEB atuaram para aproximar o impacto social das ações desenvolvidas no Abrigo e obter o socorro público para sua manutenção. Nas vésperas da inauguração da entidade, uma comissão formada por Alexandre Fontenelle, Gustavo Macedo e Coriolano Góes (Engenheiro da Prefeitura do Rio de

Janeiro), convidou pessoalmente o prefeito para a cerimônia.[969] Quinze dias depois, a diretoria enviava à Comissão de Orçamento do Conselho Municipal requerimento "expondo os motivos por que esta instituição merece os favores públicos."[970]

A diretoria promovia ações que colocavam a entidade em contato constante com diversas esferas da sociedade, realizando conferências, exposições de arte, recitais de poesia e música, promovendo festividades e tombolas (espécie de loteria para fins beneficentes, com prêmios em objetos), e, frequentemente, convidando representantes do poder público e da sociedade para visitas às suas instalações. Em diversos momentos, a entidade conseguia a cessão de espaços consagrados pela sociedade carioca, como os salões do Fluminense Footbol Club e o Cine Odeon para realização de chás dançantes, filmes e peças teatrais. Luiz Barbosa, então Diretor-Geral do Departamento de Assistência Pública, declarava que visitou o local e "teve boa impressão de tudo quanto vi e verifiquei."[971]

Em 1922, o Abrigo conseguiu uma subvenção de 24:000$000 da Comissão de Finanças do Senado.[972] Em 1926, o Tribunal de Contas ordenava o registro do crédito de 10:000$000 "para pagamento da quota parte da subvenção concedida ao Abrigo Thereza de Jesus para a infância desamparada, nesta capital."[973] Em 1927, o Deputado Souza Filho, entre debates se seria, ou não, constitucional, subvencionar ajuda federal à instituições religiosas, informava da subvenção ao Abrigo Thereza de Jesus no valor de 20:000$000.[974] Em dezembro de 1927, a comissão de orçamento do senado derrubou o veto do prefeito do Distrito Federal, "autorizando um auxílio de 40:000$000, para as obras de ampliação e adaptação dos prédios do Abrigo Thereza de Jesus destinados ao asilamento e assistência de crianças desamparadas, de ambos os sexos."[975] Em 1929, a comissão de orçamento do senado aprovava subvenção de 24:000$000 para o Abrigo.[976]

Embora o advento do governo Vargas compreenda um novo momento nas questões relativas à assistência à infância, com maior participação no Estado, os auxílios às entidades de assistência, ainda que religiosas, perduraram[977]. Através do decreto 4.851, de 7 de novembro

969 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 478, de 8/10/1920, p. 9.
970 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 531, de 30/11/1920, p. 9.
971 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 977, de 26/03/1922, p. 6.
972 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 1208, de 21/12/1922, p. 2.
973 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 2354, de 14/08/1926, p. 2.
974 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 2639, de 14/07/1927, p. 6.
975 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 2774, de 18/12/1927, p. 6.
976 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 3365, de 07/11/1929, p. 4.
977 O modelo adotado por Vargas retomou o relacionamento mais intenso com a Igreja, que sustentava um discurso abertamente anticomunista. Essa perspectiva acabou beneficiando não só os católicos, mas outros credos que mantinham discursos semelhantes e realizavam algum tipo de assistência pública. Para um aprofundamento no tema, ver:

de 1939, por exemplo, o Estado concedeu auxílio a diversas instituições sediadas no Distrito Federal e em Minas Gerais, entre elas o Abrigo Thereza de Jesus (30:000$0), Abrigo Seara dos Pobres (10:000$0), Centro Espírita Joaquim Murtinho (3:000$0), Centro Espírita Irmã Catarina (10:000$0), Centro Espírita Jorge de Niemeyer e Daniel (5:000$0), Cruzada Espírita Suburbana (10:000$0), e a Liga Espírita do Brasil (10:000$0).[978]

Uma das razões para explicar a trajetória da entidade e as relações que estabeleceu com a sociedade do Rio de Janeiro, sustenta-se na escassez de entidades de amparo às crianças em face do crescente empobrecimento da população. O Jornal, em artigo de maio de 1929, escrevia.

> Um médico brasileiro ao ser recebido na Academia Nacional de Medicina, declarou em seu discurso de recepção que era menos arriscado ser aviador em tempos de guerra do que criança no Brasil.
> (…) Realmente, sem assistência de qualquer espécie por parte dos poderes públicos, a criança pobre e necessitada do Brasil, ou é amparada pela caridade particular, ou perece.
> (…) O Rio, com quase dois milhões de habitantes, só tem para crianças dois estabelecimentos oficiais de assistência: o Hospital Arthur Bernardes, de proporções exíguas e uma pobre enfermaria de 30 leitos, no Hospital de São Francisco de Assis.
> Fora isto, o que temos é tudo de iniciativa particular: Orfanato da Santa Casa, a Casa Maternal Mello Mattos, dois ou três recolhimentos de associações pias e o Abrigo Thereza de Jesus.
> (…) à medida que foi recebendo novos auxílios, e entre eles o do governo, por meio de subvenção, o Abrigo foi fazendo novas admissões de crianças, ora num, ora noutro departamento e hoje o número de abrigados eleva-se a 155, sendo 77 meninas e 78 meninos. [979]

O Asilo de Órfãos Anália Franco, por sua vez, fundado em 1922 no bairro do Rocha, por Francisco Antonio Bastos, esposo de Anália Franco Bastos, falecida em 1919, trazia em sua constituição e forma de atuação a estrutura e funcionamento ensinado por Anália Franco. Francisco trouxe de São Paulo, onde residia o casal, as 12 filhas adotadas por ele e a esposa e instalou-se, inicialmente, em Juiz de Fora. Lá, "chegou a ter internados cem órfãos e crianças pobres,"[980] no entanto, por conta de forte campanha promovida pelo clero local, se viu obrigado a fechar o estabelecimento e se estabelecer na capital. Em agosto de 1922, a entidade

978 Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-4851-7-novembro-1939-362379-publicacaooriginal-1-pe.html. Consultado em 14/09/2019. A título de comparação, em 6/12/1939 um terreno com medida de 10x30 metros, localizado em uma transversal da Rua Lopes Quintas, na Gávea, era oferecido nos classificados do Jornal do Brasil por 27 contos (27:000$0). Nos classificados do Jornal do Comércio, se encontrava a venda um prédio na Rua Barata Ribeiro, 551, em Copacabana, pela quantia de 160 contos (160:000$0). Ver, respectivamente, BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil. Ed. 288, de 6/12/1939, p. 23; Jornal do Comércio, ed. 10, de 12/10/1939, p.15.

979 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 3204, de 03/05/1929, p. 5.

980 BN – REFORMADOR. Ed. 14, de 16/07/1922, p. 302 e 303.

já contava com 30 meninas asiladas[981], órfãs essas que eram educadas segundo o método desenvolvido por Anália Franco.

Nos anos seguintes foram admitidas outras meninas no asilo, que, em 1924, já ocupava a sede atual, na Avenida Marechal Rondon, 175. O Asilo recebeu subvenção do governo federal correspondente a 6:000$000 no ano de 1928[982], o que demonstra que a instituição atendia à perspectiva liberal do Estado brasileiro, mas, assim como o Abrigo Thereza de Jesus, promovia diversas atividades a fim de angariar fundos próprios.

Em outubro de 1923, foi fundado na zona sul do Rio de Janeiro o Asylo Espírita João Evangelista, a partir da reunião de 91 pessoas na residência do Dr. Amaro Abílio Soaras da Câmara, "para dar início à fundação de uma instituição de caridade destinada a abrigar "meninas e senhoras de idade desvalidas.""[983] Inicialmente a instituição foi instalada em Copacabana, graças à cessão por cinco anos de um palacete do bairro feita por um dos membros da reunião. No entanto, "em dois anos a diretoria do asilo conseguiu quitar a compra do terreno no endereço atual (Rua Visconde de Silva, nº 92) pelo valor de 95:000$000[984], podendo instalá-lo em 1927"[985], quando foi inaugurado o Departamento Infantil e passou a ser dirigido por Adelaide Augusta Câmara, mais conhecida como Aura Celeste,[986] que presidiu a entidade até 1944, ano em que faleceu.

A primeira assembleia da entidade, eleita em 1924, contava com vários membros da Federação Espírita Brasileira e espíritas reconhecidos na capital, entre eles o Dr. Luiz Olympio Guillon Ribeiro, presidente da FEB em 1920 e 1921, Leal de Souza, Carlos Imbassahy e Frederico Figner.[987] Além disso, contava também com membros que ocupavam cargos de destaque na máquina administrativa, como o próprio Guillon Ribeiro, ex-Diretor Geral do

---

981 BN – O Jornal. Ed. 1099, de 16/08/1922, p. 6.

982 BN – HEMEROTECA DEGITAL. O Paiz, ed. 15953, de 24/06/1928, p. 21; ed. 16111, de 29/11/1928, p.11. No mesmo período, a Liga Brasileira contra a Tuberculose e o Hospital Hahnemanniano receberam respectivamente 10.000$000 e 42.000$000.

983 Ata da Assembleia Geral de Fundação do Asylo Espírita João Evangelista, in GOMES, 2016, op. cit., p. 66.

984 BN- HEMEROTECA DIGITAL. O Paiz, ed. 16391, de 5/9/1929, p. 1 e 4.

985 GOMES, 2016, op. cit., p. 66.

986 Aura Celeste, pseudônimo de Adelaide Augusta Câmara, foi uma professora, poetisa e médium que exerceu diversas atividades na sociedade do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e meados do século XX. Chegou no Rio de Janeiro em 1896 para lecionar no Colégio Ram Williams, de orientação protestante, religião a que ela de devotava, o que o fez até 1898, quando conheceu a doutrina espírita e começou a atuar como médium psicógrafa no Centro Espírita Ismael, sob a orientação de Bezerra de Menezes. Mais tarde migrou para o Círculo Espírita Cáritas, dirigido por Ignácio Bittencourt. Atuou na Federação Espírita Brasileira nos serviços de mediunidade de cura, e publicou diversas obras literárias como *Vozes d'Alma* (versos), *Sentimentais* (versos), *Aspectos da Alma*, (contos), *Palavras Espíritas*, (palestras), *Rumo à Verdade* e *Luz do Alto*. Ver: WANTUIL, Zêus. Grandes Espíritas do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita do Brasil, 2002, p. 65 à 69.

987 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 295, de 9/12/1924, p. 34.

Senado Federal e Amaro Câmara, oficial da alfândega. É possível que a participação desses membros tenha influenciado em diversas concessões que a entidade conseguiu da máquina pública, como a isenção do pagamento de imposto predial e demais taxas municipais concedida pela municipalidade em 1926.[988] Além disso, a entidade valeu-se em diversos momentos de benefícios concedidos pela municipalidade, como a subvenção, em 1928, da quantia de 10:000$000.[989]

Compor diretorias com elementos conhecidos na sociedade, proximidade com a máquina pública, podendo obter isenções de impostos e tributos, além de subvenções da municipalidade e do governo federal, foram ações importantes na manutenção dessas entidades. Além disso, a promoção de chás, rifas, noites dançantes, sorteios e o convite a jornalistas e personalidades da sociedade para visitas e solenidades, tornava essas instituições reconhecidas e vistas por uma comunidade de leitores que, muitas vezes movida pelos ideais cristãos levantados por essas instituições, constituíam-se nos seus grandes financiadores. Vale lembrar que, em levantamento realizado pela Prefeitura do Distrito Federal em 1929, quase a totalidade de todo serviço de assistência à infância e à velhice do município era realizado por entidades de cunho religioso, sobretudo, católicas e espíritas.

Tabela 28: Entidades de Assistência à Infância e à Velhice no Município do Rio de Janeiro entre agosto e setembro de 1929.

ESTABELECIMENTOS QUE FORNECERAM INFORMAÇÕES	Confessionalidade	Asilados em 31-08-29	Entradas	Saídas	Remoções	Óbitos	Asilados em 30-09-29
Assistência à Menores							
Abrigo Thereza de Jesus	Espírita	140	-	-	-	-	140
Asylo da Misericórdia	Católico	131	-	3	-	-	128
Asylo de Órfãos Anália Franco	Espírita	70	-	2	-	-	68
Asylo do Bom Pastor	Católico	109	2	12	-	-	99
Asylo Espírita João Evangelista	Espírita	26	-	-	-	-	26

988 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 232, de 29/09/1926, p. 18.

989 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 014, de 15/01/1928, p. 39. O mesmo artigo do decreto municipal concedia subvenções a diversas entidades de assistência, entre elas a Assistência aos Necessitados da Federação Espírita Brasileira (15:000$000), ao Asylo de Órfãos Anália Franco (20:000$000), ao Abrigo Thereza de Jesus (15:000$000), ao Hospital Jesus (10:000$000), ao Amparo Theresa Cristina (10:000$000).

Asylo São Cornélio	Católico	76	-	2	-	-	74
Casa dos Expostos	Católico	589	23	6	-	11	595
Dispensário São José	Católico	22	-	-	-	-	22
Recolhimento dos Órfãos Desvalidos (Santa Thereza)	Católico	196	-	1	-	-	195
Assistência aos Velhos							
Asylo Santa Maria	Católico	55	-	4	-	-	51
Asylo São Francisco de Assis	Católico	324	10	6	-	6	322
Asylo São Luiz	Católico	296	13	3	-	7	299
Retiro da Velhice (R.B.S. Portugueza de Beneficencia)	Não Confessional	50	-	-	-	-	50
Total		2.084	49	39	-	24	2.069

Fonte: BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 309, de 26-12-1929, p. 25.

O Orfanato Pedro Richard inaugurado em abril de 1930, a partir das reuniões do Centro Espírita Estudantes da Verdade, demonstra como a presença de elementos abastados nas diretorias de grupos espíritas ajudou na constituição de entidades de assistência. Localizado em uma chácara com 12.680 m² em Jacarepaguá, doada por um dos membros do Centro, um negociante próspero de nome Álvaro Acácio Lobo da Cunha, a entidade só começou a receber meninas órfãs no ano seguinte e, em 1932, abrigando vinte internas. A instituição recebia crianças que poderiam permanecer até os 21 anos, recebendo ensino formal e técnico.

Da mesma forma que as demais instituições, o Orfanato Pedro Richard procurava realizar atividades sociais que auxiliassem na manutenção da entidade, aproximando a organização de pessoas ligadas às camadas mais prósperas da sociedade. Já em 1931, "um grupo de senhoras de nossa sociedade, mlles. Rute Marques, Nadir Alves, Carmem Freire e Jurema França, organizaram para hoje no Salão Nobre da Associação Brasileira de Imprensa, um grande festival beneficente para os cofres sociais do Orfanato Pedro Richard."[990]

Já o Solar Bezerra de Menezes, que começou a funcionar em 1920, após a fusão de dois grupos espíritas familiares, Sagrado Coração, localizado em São Cristóvão, e Miguel Arcanjo, no Estácio, tem sua história diretamente ligada a grupos espíritas que já traziam

990 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 3960, de 03/10/1931, p. 8.

experiência na assistência médico homeopática. A fusão das casas deu origem ao Centro Espírita Sagrado Coração de Jesus e Miguel Arcanjo e ambas as casas faziam atendimentos de cura e prescrição de medicamentos homeopáticas, o que configurava, em grande parte, os trabalhos de assistência realizados pela entidade. Por conta desses atendimentos, em 1924 foi instalada uma pequena farmácia homeopática, no entanto, graças ao aumento na procura, foi necessário estabelecer parcerias com as Farmácias Seabra a fim de fornecer remédios gratuitos aos assistidos. Em dezembro de 1930, a diretoria aprovou a compra de um imóvel junto ao Campo de São Cristóvão, atual sede, local em que, no ano seguinte, começou a funcionar o Lar de Amparo à Infância, a partir do acolhimento de cinco meninas. Em 1933 a entidade passou a se chamar Abrigo Seara dos Pobres. Em 1938 foi registrada junto ao Conselho Nacional de Assistência Social e reconhecida como Entidade Beneficente de Assistência Social, assumindo o atual nome, Solar Bezerra de Menezes, somente em 1955.

O Orfanato Casa de Luciá, fundado em dezembro de 1931, foi mais uma entidade criada a partir de um grupo espírita, o Centro Espírita Irmã Luciá, com o objetivo de "recolher, educar e amparar crianças desvalidas de qualquer nacionalidade, cor ou religião."[991] Curiosamente, a direção da entidade era formada apenas por mulheres, Rosa Leomil, Alice Barroso Conde, Heler Schnabil Gomes, Laura Granado Guerin e Yvone Barroso Conde.

Na década de 1930 surgiram diversos abrigos, orfanatos e instituições de assistência espírita na cidade do Rio de Janeiro e nas cidades vizinhas do estado. O Abrigo Nazareno foi fundado em 1933 em Campo Grande, no Rio de Janeiro, a partir dos membros do Centro Espírita Luz e Verdade, contando, em 1938, com 40 crianças abrigadas.[992] Em 1935, foi inaugurado, em Vila Isabel, o Abrigo Francisco de Paula, oriundo da Associação Espírita Francisco de Paula, em 1943 abrigava 43 meninas.[993]

> O **Orfanato Thereza Christina**, mais conhecido como Orphanato Suburbano Thereza Christina, foi fundado em 1936 pela "incansável D. Saturnina" a quem muitos consideravam uma sucessora e continuadora das obras de Anália Franco. Inaugurado na antiga sede do Amparo Thereza Christina, "por indicação" do espírito da ex-imperatriz do Brasil, que entrou em contato para que fosse fundada uma instituição para acolher as crianças desvalidas de todos os sexos. Não dispomos de informações sobre a quantidade de crianças atendidas no ano de sua fundação, mas no ano seguinte ele mantinha 32 meninos em sua sede.[994]

991 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Correio da Manhã, ed. 11358, de 23/12/1931, p. 6.
992 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Jornal do Brasil, ed. 174, de 28/07/1938, p. 10.
993 GOMES, 2016, op. cit., p. 71.
994 GOMES, 2016, op. cit., p.73.

Embora a primeira entidade espírita de assistência só tenha surgido em 1919, desde o início do século XX que a FEB, através de iniciativas de Leopoldo Cirne, presidente da entidade entre 1900 e 1913, vinha incentivando a adoção de ações educacionais nos grupos espíritas e mantendo intensa correspondência com Anália Franco.

Em 1905, ao discutir as Bases da Organização Espírita, Cirne descreve a necessidade de instituir aulas gratuitas de ensino elementar nos grupos espíritas, observando que "a necessidade mais imperiosa é dissipar as trevas da ignorância, emancipando da sua acabrunhadora tutela não somente os adultos (…), mas sobretudo a infância que é o penhor e a esperança do futuro."[995]

Vê-se no projeto de direcionamento do movimento espírita que a educação figura como elemento primordial, não só do avanço da doutrina, mas como ponto fundamental de um desenvolvimento de nação, esperança do futuro. Mas, não só isso. No mesmo artigo, Cirne chama atenção para "os membros das congregações religiosas, vindos do estrangeiro, se colocando à testa dos estabelecimentos de ensino, tornados assim um campo fecundo à difusão dos ensinos retrógrados da igreja de que são representantes."[996] O ensino elementar nas casas espíritas torna-se assim, parte importante de um processo de "evangelização espírita da infância", figurando, em última instância, nos mesmos moldes que o projeto católico, formar novos seguidores.

5.4 Estado liberal e Assistência no Rio de Janeiro da Primeira República. A falência de um modelo?

A década de 1920 apresentou sinais diversos de desiquilíbrios, crises e tentativas de reformulações em diversas esferas da sociedade brasileira. Do ponto de vista político, a

995 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed.01, de 01/01/1905, p. 2.
996 Ibidem.

capacidade da aliança entre São Paulo e Minas Gerais[997] e da política dos governadores em neutralizar conflitos foi seriamente desafiada por um conjunto de episódios entre os anos de 1921 e 1923, que teriam efeitos por toda a década.

De fato, as disputas por conta das eleições presidenciais de 1922 são apontadas por diversos autores como indicadores de esgotamento do modelo político vigente na Primeira República. O consenso em torno dos nomes indicados pelos grupos dominantes de São Paulo e Minas Gerais para sucessão presidencial já não ocorria de forma tranquila e as discordâncias engendradas pelas oligarquias regionais, sobretudo Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Rio Grande do Sul, levariam a deflagração do movimento que passou a ser conhecido como Reação Republicana, com a candidatura oposicionista de Nilo Peçanha e J.J. Seabra, oficializada em junho de 1921.

Diversos fatores foram apontados como estopim da reação oposicionista, entre eles, a disputa pela indicação do candidato à vice-presidente da República, a oposição de interesses econômicos divergentes, sobretudo, por conta da terceira política de valorização do café, ou ainda, um primeiro ensaio de populismo, com o protagonismo das camadas urbanas cariocas, marginalizadas da participação política, e sua aproximação com o discurso de Nilo Peçanha, candidato que em seus comícios e escritos enfatizava a liberdade operária e glorificava tanto os direitos do trabalho quanto do capital. Além disso:

> A Reação Republicana é interpretada não como uma proposta de ruptura com o modelo oligárquico em vigor, mas como uma tentativa de construção de um eixo alternativo de poder que ampliasse a participação das chamadas oligarquias de segunda grandeza no jogo do federalismo brasileiro do período.[998]

O discurso de Nilo Peçanha atraia, desta forma, os anseios da classe operária e de segmentos das classes médias urbanas, ainda que, em termos de propostas concretas, fosse bastante pobre. Outrossim, a partir do lançamento do manifesto da "Reação Republicana no Rio de Janeiro, ficaram claras as preocupações de obter uma aproximação com os militares por meio da crítica à posição secundária que lhes vinha sendo atribuída pelo governo federal."[999]

---

997 Para uma discussão crítica a respeito da política café com leite e das alianças entre São Paulo e Minas Gerais ao longo da Primeira República, ver: VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. O teatro das oligarquias: uma revisão da política do café com leite. Ebook – 2ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019;

998 FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930, IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 395.

999 FERREIRA, 2014, op. cit., p. 397.

Com a vitória do candidato das oligarquias, Artur Bernardes, após as eleições de março de 1922, a Reação Republicana, que não reconhecia a derrota, procurou manter o clima de agitação popular, reivindicando a criação de um Tribunal de Honra, e acirrando o ânimo dos militares. Mesmo diante de um quadro de agitações populares e risco de levantes militares, em maio, ao ser composta a eleição para a mesa da Câmara Federal, as lideranças políticas de São Paulo e Minas Gerais radicalizaram ainda mais os embates, excluindo todos os deputados dissidentes das comissões parlamentares e dos trabalhos de reconhecimento eleitoral.

A radicalização do processo levou à aproximação entre dissidentes e militares, que iniciaram a rebelião em 5 de julho com a participação das guarnições de Campo Grande, Niterói e Distrito Federal. O movimento, mais tarde conhecido como Os Dezoito do Forte, fracassou desde o início, uma vez que não conseguiu nem o apoio militar e nem das oligarquias dissidentes. "Epitácio pediu imediatamente a decretação do estado de sítio no estado do Rio e no Distrito Federal, e grande número de deputados dissidentes do Rio Grande do Sul, Bahia e Pernambuco votaram em favor da medida."[1000]

Nos meses seguintes, ainda ao final do governo Epitácio Pessoa, a repressão intensificou-se, promovendo inúmeras prisões e instauração de diversos processos. Artur Bernardes assumiu em novembro, decretando estado de sítio no Rio de Janeiro e aprofundando o movimento repressivo. Como resultado do processo:

> Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro sofreram alterações significativas nas suas políticas internas, com a troca dos grupos dominantes. Especialmente no estado do Rio, esse processo de revezamento de grupos no controle do estado, assumiria um caráter radical.[1001]

No dia 10 de novembro de 1923, Bernardes nomeou como interventor federal no Rio de Janeiro, Aureliano Leal, ex-chefe de polícia do Distrito Federal, que já havia comandado a repressão aos movimentos grevistas na década anterior. "Além de determinar a censura aos jornais de Niterói, Aureliano Leal nomeou novas autoridades policiais, juízes e escrivães de paz para o interior do estado, com a clara intenção de desmantelar o poderio nilista nos municípios."[1002] Além disso, foram anuladas todas as eleições realizadas no estado em 18 de dezembro de 1921, ficando estabelecido que novas eleições seriam realizadas, sendo os municípios administrados por prefeitos interinos nomeados pelo interventor.

1000 FERREIRA, 2014, op. cit., p. 400.
1001 FERREIRA, 2014, op. cit., p. 401.
1002 FERREIRA, Marieta de Moraes. A República na velha província. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1989, p. 275.

Em outubro de 1923, Feliciano Sodré, candidato da situação, foi eleito para presidir o estado, sem que houvesse a participação dos candidatos nilistas. Sodré tentou aniquilar a pouca oposição nilista e, simultaneamente, procurou o apoio dos grandes estados, aproximando o estado do Rio de Janeiro da política de defesa do café, o que significava, efetivamente, duas vertentes: primeiro, que a política de valorização e desenvolvimento de lavouras múltiplas como solução para os graves problemas econômicos do estado, defendida amplamente pelo grupo de Nilo Peçanha, seria totalmente descartada, em favor da produção de café e açúcar, o que atendia ao desejo dos grandes produtores. Segundo que o Rio de Janeiro manter-se-ia em total alinhamento com o governo central e às oligarquias cafeeiras, o que significaria um desastre econômico com a quebra da bolsa de valores de Nova York, em 1929.

Em poucos momentos, a partir daí, estado ou municípios, incluindo o Distrito Federal, produziriam iniciativas voltadas para o campo da educação ou da saúde. A grande preocupação seria a reconstrução econômica do estado através de ações que ampliassem os espaços de produção, transporte e redução na tributação, o que pode ser visto pelo programa do PRF (Partido Republicano Fluminense), que incluía "o saneamento da Baixada Fluminense, o estímulo ao trabalho no campo e o povoamento do solo, a defesa do crédito agrícola industrial, o aperfeiçoamento do regime tributário e a melhoria dos transportes rodoviário e ferroviário."[1003]

A suspensão do estado de sítio, em 1927, a libertação de presos políticos sem processo, o abrandamento da censura à liberdade imprensa, propiciou novas movimentações no campo oposicionista e do movimento operário, inclusive com a criação do bloco operário e do PCB (Partido Comunista Brasileiro), a despeito do endurecimento do governo a partir da segunda metade do ano.

Todo esse quadro impediu que houvesse qualquer tipo de iniciativa, inclusive no campo da assistência e do atendimento médico à população que não fosse concebida, implantada e gerida pelo governo central, dentro de uma perspectiva centralizadora e controladora, que incluía a administração das ações de assistência.

De qualquer forma, os diversos acontecimentos deflagrados ao longo da década estiveram inseridos em movimentos que, sob vários aspectos, interesses e visões, denunciavam, se não a falência, pelo menos, sinais bastante intensos de esgotamento da política oligárquica implantada com a Primeira República. Sindicatos e organizações trabalhadoras pressionando por melhores condições de trabalho tiveram suas reivindicações respondidas com forte

1003 Ibidem, p. 277.

repressão. Médicos e cientistas denunciaram a situação sanitária do país, as necessidades de assistência pública, sobretudo, às camadas mais pobres da população. Educadores e pensadores denunciaram o analfabetismo e o gravíssimo estado da educação, carente de escolas, professores e financiamento. As cidades, incapacitadas para receber populações cada vez maiores, e, em particular, o Rio de Janeiro, carentes de moradia, equipamentos públicos e assistência médica, social e educacional. A criminalidade aumentando, inclusive com o aumento da criminalidade infantil, também atacada com repressão e encarceramento. O modelo político-administrativo não dava conta de atender a essas demandas e seus reflexos no enfrentamento das questões sanitárias já eram denunciados desde o início da década de 1910.

Já nesse período, vários acontecimentos demonstrariam como a federalização da República impedia que se constituíssem ações coordenadas em nível nacional visando o combate às endemias nacionais. O Brasil, na citação histórica do médico Miguel Pereira, era um "imenso hospital".[1004] Malária, Bócio, Doença de Chagas, Ancilostomose, apenas para citar algumas, eram endemias que proliferavam por todo o país, comprometendo a saúde, a capacidade de trabalho e o desenvolvimento da nação. O Jeca Tatu, de Monteiro Lobato, não era preguiçoso, era doente.

Desde o início da década, as viagens de Oswaldo Cruz, Belisário Penna, Arthur Neiva, Pacheco Leão, João Pedro de Albuquerque, Carlos Chagas, entre 1910 e 1913, demonstravam a triste realidade no interior da nação.[1005] Não era só doença, além da ignorância e do analfabetismo, faltava qualquer sentimento de nacionalidade.

> Raro o indivíduo que sabe o que é o Brasil. Piauí é uma terra, Ceará outra terra, Pernambuco outra e assim os demais estados. O governo, é para esses párias um homem que manda na gente, e a existência desse governo conhecem-na porque esse homem manda todos os anos cobrar-lhes os dízimos (impostos). Perguntados se essas terras (Piauí, Ceará, Pernambuco etc.) não estão ligadas entre si, constituindo uma nação um país, dizem que não entendem disso.[1006]

1004 Para uma análise sobre o discurso de Miguel Pereira e as discussões sobre a situação sanitária do interior do país, ver: DOMINICHI, Miranda de Sá. A voz do Brasil: Miguel Pereira e o discurso sobre o "imenso hospital". História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, jul. 2009, p.333-348.

1005 Para apreciação de algumas viagens médico-científicas do período, ver: MELLO, Maria Teresa Villela Bandeira de, Pires-Alves, Fernando A. Expedições científicas, fotografia e intenção documentária: as viagens do Instituto Oswaldo Cruz (1911-1913). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, jul. 2009, p.139-179. SCHWEICKARDT, Júlio César, LIMA, Nísia Trindade. Os cientistas brasileiros visitam a Amazônia: as viagens científicas de Oswaldo Cruz e Carlos Chagas (1910-1913). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.15-50, dez. 2007.

1006 NEIVA, Arthur; PENNA, Belisario. Viagem científica pelo Norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauhy e de norte a sul de Goiaz. Mem. Inst. Oswaldo Cruz; 8 (3): 74- 224, 1916, p. 191.

A constatação dessa realidade deflagrou movimentos que colocaram em debate questões como o saneamento, o abandono da população do interior, o analfabetismo e a ignorância da população, todas elas, profundamente ligadas à estrutura política do país, em face da relativa autonomia que gozavam os estados, dominados por oligarquias locais. Ligas nacionalistas, ligas contra o analfabetismo, movimentos a favor do serviço militar obrigatório, Liga Brasileira de Higiene Mental, viriam a denunciar, debater e propor ações que civilizassem o brasileiro.

Nesse cenário, a Liga Pró-Saneamento do Brasil, fundada por iniciativa de Belisário Penna, conseguiu atrair, entre 1918 e 1919, a atenção e a cooperação de intelectuais, médicos, engenheiros, advogados, militares e políticos em favor do saneamento rural.

> No decorrer desses anos, a Liga promoveu várias conferências em associações privadas, como a Sociedade Nacional de Agricultura (em cuja sede, no Rio de Janeiro, foi criada) e a Associação Cristã de Moços, assim como em instituições públicas – escolas, estabelecimentos do Exército e da Marinha etc. De acordo com os relatos de Belisário Pena, a doutrinação em favor do saneamento não se restringia ao espaço nobre da capital da República: ele realizou palestras em seus subúrbios e em cidades do interior do país, distribuindo panfletos de caráter pedagógico que alertavam a população para a importância dos princípios básicos de higiene fundamentais na preservação da saúde.[1007]

Se o saneamento no interior do país era motivo de movimentos e discussões, a saúde pública nas cidades brasileiras também atraia discussões e fomentava debates que, invariavelmente, recaíam sobre a maior participação do Estado para sua solução. O quadro agravou-se em 1918 com a epidemia de gripe espanhola que se espalhou pelo Brasil e deixou milhares de mortos no Rio de Janeiro.

Como resultado desse processo, em 1920 foi criado o Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), que reorganizou os serviços de saúde pública no Brasil e acabou com a Diretoria-Geral de Saúde Pública. Entre outras atribuições, competia ao DNSP os serviços de higiene no Distrito Federal; os serviços sanitários dos portos marítimos e fluviais e a inspeção médica de imigrantes e de outros passageiros; a profilaxia rural no Distrito Federal, nos estados e no Território do Acre; o estudo da natureza, etiologia, tratamento e profilaxia das doenças transmissíveis; o fornecimento e a fiscalização do preparo de soros e vacinas, bem como o suprimento dos medicamentos oficiais; a organização e a publicação das estatísticas demógrafo-sanitárias; o exame químico dos gêneros alimentícios e a organização do Código Sanitário, que deveria ser submetido à aprovação do Congresso Nacional.

1007 BRITTO, N. Oswaldo Cruz: a construção de um mito na ciência brasileira [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995, p. 21.

Efetivamente, a regulamentação do decreto que originou o DNSP só ocorreu em 1923, com a decretação do decreto 16.300, de 21/12/1923. Além disso, por conta do prazo entre a criação do DNSP e sua regulamentação, diversas modificações foram introduzidas. Ainda assim, a estrutura que o departamento alcançou foi considerada por vários médicos como exagerada e ineficiente.

Subordinada à Diretoria-Geral, estavam a Diretoria dos Serviços Sanitários do Distrito Federal (que passara à alçada da União por força do decreto de criação do DNSP), Diretoria de Defesa Sanitária Marítima e Fluvial e a Diretoria de Saneamento Rural, que incorporou o Serviço de Profilaxia Rural, para a qual foi nomeado Belisário Pena.

> Tão pronto ficou conhecido o conteúdo do decreto de criação do DNSP nos primeiros dias de 1920, surgiram protestos de todos os cantos por estar aquele cheio de incongruências jurídicas, de senões graves que logo ressaltam à primeira leitura. Para uns, o DNSP nasceu morto e mutilado e, portanto, não vai poder realizar com a desejada eficiência os fins a que se destina. Para outros, as diversas alterações por que passou ou as omissões detectadas foram atribuídas à falta de orientação e de segurança de seus autores que, se tivessem consultado a opinião dos funcionários da repartição, teriam sido advertidos para não incluir minúcias que, além de repetitivas e contraditórias, não precisavam de lei senão apenas de ordens de serviço.
> Protestos desse teor vão continuar durante boa parte dos anos 20, destacando-se inicialmente a pertinácia de Azevedo Sodré e logo após, em meados da década, o sarcasmo de Maurício de Medeiros, fora outros personagens da área da medicina, da própria saúde pública e de organizações civis que se aproveitaram das largas atribuições do DNSP e do próprio Diretor para cobrar o cumprimento da lei face aos tantos e tão diversos problemas surgidos em torno de assuntos nem sempre pertinentes a saúde pública, mas que a ela vai ser demandado intervir, face à inexistência de aparelhos governamentais mais diversificados.[1008]

A grande contradição envolvia a criação de um departamento voltado para questões de saúde pública e que estava subordinado ao Ministério do Interior. Com isso, salvaguardava-se os interesses das oligarquias nos estados e municípios, determinando a aplicação e distribuição de verbas e controlando efetivamente as ações que seriam realizadas. Carlos Chagas esclareceu a controvérsia em uma expressão que resumiria o teor do problema: "queriam os médicos um ministério técnico de saúde pública, e infelizmente, a ideia havia evoluído no sentido de ser criado agora um novo ministério político, no qual também fossem incluídos os assuntos de instrução pública."[1009] Com isso, concentrados, naquele momento, as ações de saúde e de instrução em um único ministério, sua perda seria o mesmo que tirar da

1008 LABRA, Maria Eliana. O movimento sanitarista dos anos 20. Da conexão sanitária internacional à especialização em saúde pública no Brasil. Dissertação, 1985, FGV, 408p., Escola Brasileira de Administração Pública, p. 146.

1009 LABRA, op. cit., p. 158.

alçada do ministério do interior duas das mais importantes esferas de controle sobre a população: saúde e educação.

> o DNSP recebeu título pomposo, mas sob o ponto de vista da importância dos serviços em face da organização dos poderes da República, sua autonomia e autoridade demonstram não ter havido a menor modificação... só o Diretor com mais trabalho porque foram dilatadas as atribuições da antiga Diretoria- Geral de Saúde Pública.… O projeto do Prof. Azevedo Sodré criando o Ministério de Saúde Pública visava reorganizar e centralizar os serviços sanitários existentes e promover o saneamento das regiões insalubres do Brasil.(...) Embirraram, entretanto, em colocar à testa desses serviços importantíssimos a autoridade diluída de um diretor-geral subordinado ao Ministro da Justiça. Feita a nova organização com a amplitude que se impunha, não se pode atinar, realmente, com os motivos que se impediram lhe desse o nome e a autoridade de um Ministério.[1010]

A superestrutura do DNSP representou o que seria uma "tendência histórica dos serviços de saúde pública, qual seja, a sua tríplice concentração e centralização: no órgão central, no topo da hierarquia e na Capital da República."[1011] No entanto, trazia consigo algumas marcas representativas do período imperial, representada pela macrocefalia de sua estrutura, isto é, grande acúmulo de seções e cargos de chefia no topo da hierarquia, mas com poucas ramificações na base da estrutura. Além disso, em seu regulamento misturavam-se "o ritualismo controlador herdado da administração portuguesa, o preciosismo do direito francês e as coercitivas rotinas de polícia médica, querendo tudo regular, verificar, fiscalizar, isolar, policiar, proibir e multar"[1012], sem que, contradição das contradições, tivesse estrutura para realizar, o que fica claro na enorme quantidade de tarefas que a profilaxia para cada uma das endemias rurais colocava a cargo do médico.

> No caso do tracoma, por exemplo, corresponde ao oftalmologista do dispensário na região onde grassa a doença: tratar o doente; isolá-lo; promover a propaganda higiênica; intervir nas intimações, verificações e punições dos casos omissos; promover a exclusão dos tracomatosos após realizada inspeção obrigatória, sistemática e periódica de: 1º todos os funcionários públicos, nas repartições, nas estradas de ferro e outros meios de locomoção, e empregados em hotéis, pensões, cafés, botequins e outras casas de comércio, no comércio ambulante, etc.; 2º todo indivíduo que faça parte de coletividades (escolas, colégios, asilos, quartéis, prisões, hospitais, colônias, fábricas, centros industriais ou de lavoura, etc.); 3º os imigrantes estrangeiros ...[1013]

Em novembro de 1926, através do Decreto nº 5.058, foi criado o Conselho de Assistência Hospitalar. Pelo dispositivo legal, caberia ao Conselho "executar" a assistência hospitalar no Brasil. Para sustentar a criação e manutenção do Conselho, inclusive com a

1010 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Brazil-Médico, ed. 002, 10/01/1920, p. 9.
1011 LABRA, op. cit., p. 159.
1012 LABRA, op. cit., p. 159.
1013 LABRA, op. cit., p. 162.

construção e aquisição de imóveis e instalações, o decreto 4.984, de 31/12/1925, previra, em seu artigo 57, a cobrança de 5% "sobre as taxas do imposto de consumo a que estiverem sujeitas as bebidas", além de outros recursos.

O conselho era presidido por um elemento indicado pelo Presidente da República, o diretor do Instituto Oswaldo Cruz, o diretor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, o diretor do Departamento Nacional de Saúde Pública, além de três membros escolhidos pelo governo entre os diretores ou presidentes das instituições privadas com objetivos médico-sociais.

Caberia ao Conselho a organização da assistência hospitalar oficial, a orientação, quando solicitado, da assistência hospitalar dos governos estaduais e municipais e das instituições privadas, a promoção e o estímulo às iniciativas privadas, especialmente no que dizia respeito a assistência a enfermos, a administração dos hospitais do Governo e a fiscalização dos hospitais e das instituições privadas de assistência aos doentes.

O decreto excluía do âmbito do Conselho os hospitais destinados especialmente a medidas de assistência e profilaxia de doenças transmissíveis ou a educação higiênica, além dos hospitais militares (art.9º), e o Abrigo Hospitalar Arthur Bernardes (art.9º, §1º)[1014], que continuava a cargo do DNSP. Por outro lado, ficaria a cargo do Conselho a construção e instalação de hospitais destinados aos serviços clínicos da Faculdade de Medicina, sendo um deles o Hospital das Clínicas Arthur Bernardes que, como já mencionamos, jamais foi construído.

Ainda segundo o decreto, seria aproveitado como hospital das clínicas da Faculdade de Medicina o Hospital Geral de Assistência, regulamentado pelo decreto 15.799, de 10 de novembro de 1922. Esse hospital, destinado a prestar assistência médico-cirúrgica aos indigentes, representou, pela primeira vez, a transferência da assistência médica dos pobres ao Estado, tendo como anexo e sob a sua superintendência a Escola de Enfermeiras, funcionando no prédio do Asilo São Francisco de Assis, retomado pela União da Prefeitura do Distrito Federal.

Embora o conjunto de medidas implantadas a partir da década de 1920 fossem poucas, em face das diversas e enormes demandas que envolviam a assistência da população no Rio de Janeiro, elas representam uma inflexão importante no campo da saúde pública. A saúde, a assistência à infância, aos pobres, aos idosos, e à indigência, passa a ser vista, cada vez

1014 Decreto 5.058, de 9/11/1926. Disponível em https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5058-9-novembro-1926-564129-publicacaooriginal-88149-pl.html. Visto em 03/12/2020.

mais, como dever do Estado. Congregava-se assim diversos movimentos capitaneados tanto por segmentos das elites quanto pela opinião pública urbana, cobrando de políticos e organizações soluções para esses problemas.

Nesse sentido, a criação do DNSP, do Conselho de Assistência Hospitalar, de entidades públicas voltadas para o tratamento da loucura, dos diversos movimentos e reformas visando a ampliação da educação e diminuição do analfabetismo, colocavam o envolvimento da máquina pública como condição sem a qual essas demandas não encontrariam solução, o que levava ao debate sobre o modelo de liberalismo posto em prática no Brasil, após a proclamação da República.

5.5 Entre divisões e assistencialismos – o espiritismo no fim da Primeira República.

Os primeiros vinte anos do século XX constituíram para os seguidores do espiritismo no Rio de Janeiro, tempo e espaço singulares para a afirmação da doutrina que seguiam. De ideias e pensamentos cultivados por um pequeno grupo de franceses na Corte do Império na segunda metade do século XIX, atravessados por vertiginosas mudanças políticas, sociais e econômicas, os espíritas viram a religião que professavam ser criminalizada, condenada por médicos e pela Igreja, fragmentar-se em cultos religiosos que se amparavam nos mesmos escritos que sustentavam sua doutrina, sendo taxados sistematicamente em diversas esferas como loucos, suicidas e charlatães.

Mas viram também a sua prosperidade. De esparsos grupos familiares, reunidos em residências e espaços particulares, o espiritismo espalhou-se pelo Brasil, reformulou as bases doutrinárias em que foi constituída, priorizando seu aspecto religioso, angariou adeptos, sobretudo nas classes médias urbanas, desenvolveu instituições, formou redes de assistência e caridade, fundou jornais e enfrentou os ataques que sofreu, tanto nos tribunais quanto nas tribunas jornalísticas.

Nessa trajetória, duas iniciativas se destacaram: a promoção sistemática de ações de cura e caridade, além da paulatina desvinculação de qualquer envolvimento crítico ou efetivo em movimentos políticos. Da primeira, aproximou-se dos pobres e miseráveis, dos doentes e dos necessitados, dos abandonados e dos órfãos, conseguindo, junto à parcela mais rica da sociedade a ajuda financeira, a simpatia e a admiração, capitais importantes para uma doutrina que se afirmava. Da segunda, evitou que divergências ideológicas penetrassem no movimento

e contribuíssem para sua dissensão, o que não significa que no interior de suas instituições não houvesse políticos ou elementos envolvidos com cargos e questões partidárias.

Isso não significa que, em seu interior, o movimento tenha sido uniforme e isento de disputas, pelo contrário. Se no final do século XIX, uma orientação de caráter mais místico e religioso apossou-se da direção da entidade mais representativa do movimento, a FEB, isso não levou ao desaparecimento de grupos contrários a essa orientação. Se externamente os seguidores do espiritismo viram nascer tanto a umbanda quanto o racionalismo cristão, denominações que cooptaram seguidores, criticaram a forma como o espiritismo estava organizado e propuseram novos rumos aos que pretendiam seguir os ensinamentos de Kardec. Um grupo vigoroso de espíritas contrários à orientação febiana, e que dela se afastaram, somou-se àqueles que nunca concordaram com tal orientação e que, de forma tímida, continuavam a pregar que espiritismo não era religião. Curiosamente, o estopim que unificaria esses "dissidentes" nasceu de acontecimentos totalmente alheios ao movimento espírita.

Em 1925, o deputado pelo Paraná, Plínio Marques, tentou introduzir na reforma parcial da Constituição Brasileira, realizada no governo Artur Bernardes, dispositivos que oficializariam o estudo do catolicismo nas escolas do país, emendas essas que ficaram conhecidas como emendas Plínio Marques ou emendas católicas. Essas manobras despertaram nos demais grupos religiosos, sobretudo espíritas, evangélicos e maçons, forte reação contrária, o que acabou impedindo que as emendas prosperassem.

> No interior do Movimento Espírita Brasileiro, foram realizadas várias reuniões nos centros espíritas, com o objetivo de se obter o apoio necessário do movimento contra o projeto do deputado paranaense. Essas reuniões por vias indiretas desencadearam uma grande crise no interior do Movimento Espírita Brasileiro, caracterizada pela alegada inação da FEB, proclamada por seus opositores, quanto ao processo que culminou com a não aprovação de tais emendas no Congresso Nacional. O grande sucesso das reuniões no interior do movimento levou os grupos a decidirem pela ampliação de sua agenda e, assim, começaram a discutir os problemas referentes à unificação espírita, o que proporcionou à formação de um movimento, que pleiteava a criação de um Congresso Constituinte Espírita Nacional, o qual seria responsável pela criação de uma Constituinte Espírita Brasileira.[1015]

A questão da unificação não foi nunca uma questão particular do movimento espírita. Outras denominações religiosas debatiam a mesma questão e promoviam esforços para que suas instituições tivessem discursos e práticas se não, centralizadas, pelo menos, uniformizadas. Com relação ao espiritismo, a ausência dessa uniformidade foi, inclusive, uma das razões apresentadas pelos racionalistas cristãos para sua separação dos espíritas.

1015 AMORIM, Pedro Paulo. As tensões no campo espírita brasileiro em tempos de afirmação (primeira metade do século XX). Tese (Doutorado), UFSC (PPGH História), 2017, 462p, p. 97.

A FEB, que se constituiu no século XIX tendo como uma de suas bandeiras a representação nacional e internacional do movimento espírita, tentava há anos promover essa unificação, convocando instituições para que a ela aderissem, que usassem os estatutos e práticas por ela sugerida, sem que, no entanto, obtivesse significativa adesão formal. Aristides Spínola, em seu terceiro período como presidente da entidade (1922-1924), propôs a criação de um Conselho Federativo, órgão que visava congregar as federações estaduais[1016], sob a direção da Federação Espírita Brasileira.

Conseguir controlar todas as federações, uniões e associações espíritas criadas no Brasil, significava um enorme ganho de capital para a entidade que conseguisse tal direção, mas esta não era, pelo menos não naquele momento, a situação da FEB. Se, internamente, a deposição de Leopoldo Cirne e o afastamento de vozes dissonantes propiciaram aos diretores da entidade significativa harmonia para "governar" sob a bandeira do espiritismo religioso e roustainguista, externamente, o que se viu foi a reunião, sob o intuito de rechaçar o projeto de Plínio Marques, de dezenas de lideranças, que, ou nunca se aliaram ao projeto febiano, ou dele se afastaram, ou, por ele foram preteridas.

Debelado o projeto católico, os debates foram direcionados no sentido de se formar, em 1926, um Congresso Constituinte Espírita Nacional, cujos dois principais objetivos eram: produzir uma organização modelar e unificada que direcionasse os trabalhos realizados nas casas espíritas do Brasil e criar uma entidade federativa nacional. Como a FEB já se propunha a ser essa entidade desde o século XIX e como todos os participantes do Congresso já conheciam a FEB, é difícil não entender que, por trás desses objetivos, estivesse a real intenção de rechaçar a Federação Espírita Brasileira do papel de entidade federativa nacional.

A organização inicial do Congresso também sugere essas intenções. Primeiro, porque Leopoldo Cirne, o ex-presidente da FEB, que abandonou a entidade após sua substituição na presidência, em 1914, foi convidado para presidir o Congresso. Segundo, porque a própria FEB também foi convidada a "participar" do evento, e não para dirigi-lo.

> A polêmica estava armada: se a FEB aceitasse o convite, estaria aceitando automaticamente a sua subordinação ao congresso; se recusasse, certamente seria acusada de pretensiosa e autoritária. Luiz Barreto (1890-1944), então presidente da Federação, se pronunciou sobre a querela nas linhas do Reformador e acelerou as

1016 Em 1924, já haviam onze federações estaduais organizadas: Federação Espírita do Paraná, fundada em 1902; Federação Espírita Amazonense e Federação Espírita Pernambucana, fundadas em 1904; União Espírita Paraense, criada em 1906; Federação Espírita do Estado de Alagoas e Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, de 1908; União Espírita Mineira e Federação Espírita do Estado da Bahia, ambas criadas em 1915; Federação Espírita Paraibana, de 1916; Federação Espírita do Rio Grande do Sul e Federação Espírita do Estado do Espírito Santo, todas duas criadas em 1921. Em 1926 seria criada a Federação Espírita do Rio Grande do Norte. Nos demais estados só foram constituídas federações a partir de meados da década de 1940.

> providências para a instalação do Conselho Federativo da FEB, aquele elaborado inicialmente por Aristide Spínola, na intenção de esvaziar o Congresso Constituinte Espírita Nacional.[1017]

O Congresso ocorreu ao longo do mês de março de 1926, reunindo 286 das 620[1018] instituições convidadas e sem a presença da FEB. O quantitativo de entidades que enviaram representantes ao evento merece um olhar atento. Nunca, em mais de quarenta anos após a sua fundação, a FEB havia conseguido reunir tal quantidade de entidades e representantes para nenhum tipo de evento ou ação, fosse comemorativo, deliberativo ou mesmo em situações complexas, como a criminalização das práticas espíritas desencadeadas após a promulgação do Código Penal de 1890.

Outro aspecto não menos importante, o evento reuniu representantes de entidades de vários estados, o que, de um lado, conferiu maior legitimidade ao encontro e. de outro, permitiu que diversas vozes fossem ouvidas, assim como discursos, intenções e projetos fossem compartilhados em várias regiões do Brasil. O tema da unificação dominou os debates, mas a necessidade de criação de uma entidade que representasse o movimento também foi tema relevante, e essa entidade não deveria ser a FEB.

Isso nos leva ao terceiro ponto relevante do Congresso. A FEB nunca havia sofrido um ataque tão vigoroso à sua posição de liderança efetiva ou presumida do movimento espírita. Seus adversários tradicionais, muitos dos quais participaram ativamente de seus trabalhos, ou aqueles que se situavam "do lado de fora", tinham com a direção da entidade divergências de ordem doutrinária, o uso ou não de Roustaing, a querela entre espiritismo científico ou religioso. Com o Congresso, o tema central das discussões era outro. Fazia-se necessário uniformizar os trabalhos espíritas e era preciso uma entidade que pudesse liderar o processo. Por que essa entidade não podia ser a FEB?

Um esboço para tal resposta talvez esteja em duas situações sem nenhuma conexão uma com a outra. Primeiramente, a posição de inércia da FEB em relação à ementa Plínio Marques mexeu com os espíritas de várias partes do país. O tema era tão relevante que é bastante provável que diversas entidades aguardassem, ou confiassem, que a entidade que se colocava há tantos anos como voz e representante do espiritismo nacional tivesse uma atuação mais firme, o que não aconteceu. O segundo ponto é que diversos líderes do Congresso ou não eram espíritas kardecistas, ou tinham com a FEB conflitos relevantes, portanto, atuaram para a

---

1017 ARRIBAS, Célia da Graça. Espíritas de todo o Brasil, uni-vos! Meandros da unificação espírita na primeira metade do século XX. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 150-172, 2017, p. 156.

1018 AMORIM, op. cit., p. 98.

criação de uma entidade alternativa que liderasse o movimento dali em diante. Gustavo Farnese, Desembargador de Justiça, Coelho Neto, escritor e poeta, Jacques Ourique, General de Exército, Deputado Federal, ex-secretário de Deodoro da Fonseca, opositor de Floriano Peixoto, participante da revolta da armada e ligado à Hermes da Fonseca. Nóbrega da Cunha, candomblecista conhecidíssimo, além de jornalista e político. Angeli Torterolli, opositor histórico da FEB. Jarbas Ramos, Gustavo Macedo e João Torres, ex-diretores da Federação Espírita Brasileira. Leal de Souza, um dos dirigentes do movimento umbandista no Rio de Janeiro.

> Foram dez dias de discussões sobre os rumos do movimento espírita brasileiro, e uma das resoluções do congresso foi a criação da Liga Espírita do Brasil (LEB), uma nova entidade federativa nacional que seria seguida pela criação de ligas estaduais e municipais responsáveis por acolher os centros espíritas que desejassem participar desse esquema federativo alternativo à FEB. [1019]

Os arranjos impetrados para implantação das representações estaduais e municipais seguiram uma ordem particular relacionada ao nível de organização que o espiritismo tinha em cada região, mas, no Rio de Janeiro, foram rapidíssimos. Em junho de 1926, reunidos na sede do Abrigo Tereza de Jesus, representantes de 41 associações espíritas do estado deliberaram tanto sobre a criação da Liga Espírita do Distrito Federal, quanto sobre o Conselho Espírita do Distrito Federal, que seria o órgão executivo da entidade criada. Gustavo Macedo, afastado da FEB, João Torres e Nóbrega da Cunha lideraram a direção da organização, que passou a ser presidida por Joaquim Bertholdo dos Santos. [1020]

A FEB manifestou-se contrária ao movimento em diversos momentos. Nas páginas do Reformador, protestos e acusações proliferaram em várias edições contra aqueles que pretendiam construir um movimento que não tivesse como dirigente a entidade. Já em dezembro de 1925, quando foi convidada a participar do Congresso Espírita no ano seguinte, colocando-se como o núcleo central da organização espírita no Brasil, a célula geradora das organizações das federações e uniões estaduais, argumentou que:

> Não via motivos que lhe aconselhassem a abandonar essa atitude e essa função congraçadora e coordenadora de vontades, capacidades e esforços orientados numa direção superior, para cooperar, fora do campo que ela cultiva, na execução de uma outra obra que, sem ser caracteristicamente espírita, é, pelos seus aspectos exteriores, de natureza semelhante à que ela vem de longe procurando efetuar, com a ponderação, o cuidado e a firmeza que lhe impõe a consciência de suas responsabilidades.[1021]

1019 ARRIBAS, op. cit., p. 156.
1020 BN – HEMEROTECA DIGITAL. O Jornal, ed. 2.290, de 1/6/1926, p. 8.
1021 BN – HEMEROTECA DIGITAL. Reformador, ed. 23, 01/12/1925, p. 496.

Além disso, a FEB acabou recebendo apoio também de várias entidades e personagens conhecidos no movimento espírita nacional. Caibar Schutel, por exemplo, escrevendo na Revista Internacional de Espiritismo, declarava:

> A "Constituinte" encerrou seus trabalhos com a fundação da "Liga"; esta, porém, não ligou coisa alguma: fez muito barulho, é verdade, houve discussão muito azeda, etc. A "Liga" é de espiritualistas, fazem parte dela teosofistas, ocultistas, pensamentistas, etc, etc. Os espíritas, na expressão verdadeira do termo, ficaram de parte, abstiveram-se sem darem à mesma solidariedade.[1022]

Tanto a declaração dos dirigentes da FEB, quanto o artigo de Schutel, demonstram que conheciam alguns dos elementos envolvidos com a criação do Constituinte Espírita e suas linhas doutrinárias não kardequianas, no entanto, fica claro que o principal ponto de objeção seria a exclusão da FEB da função de liderança desse movimento. Por outro lado, se o ecletismo doutrinário dos criadores da Liga Espírita do Brasil possa ter sido fator relevante na posição contrária à FEB, essa mesma diversidade de visões acabou contribuindo contra a organização do movimento e da entidade opositora.

Em 1929, quando foi criada pela liga a Revista Espírita do Brasil, que foi editada mensalmente até 1952, a querela pela nomeação do redator demonstra as disputas que fulguravam no interior da entidade. Quando da constituição da primeira diretoria da Constituinte Espírita, ficara combinado que Leal de Souza assumiria a direção da revista, enquanto Nóbrega da Cunha seria 1º secretário, tendo Gustavo Farnese como presidente, Jarbas Ramos, como vice, e Jacques Ouriques, 2º vice. No entanto, graças às manobras de Ramos, quem assumiu a direção do periódico foi João Torres.

> Por que a intenção de afastar alguém que parecia tão qualificado para a direção de uma revista? Porque Leal de Souza estava vinculado à umbanda e grupos contrários a qualquer representatividade de elementos desta nos quadros da Liga Espírita do Brasil criaram obstáculos à sua atividade.[1023]

Embora a Liga tenha atuado de forma mais organizada na oposição à FEB, procurando influenciar entidades e grupos, ou participando de ações com caráter mais político,

---

1022 Revista Internacional de Espiritismo, maio de 1926, p. 131. Caibar Schutel é um dos nomes de relevo na proliferação e organização do movimento espírita em São Paulo. Em 1905, fundou o jornal espírita O Clarim, logo após a criação do Grupo Espírita Amantes da Pobreza, em Senhor Bom Jesus das Palmeiras de Matão, hoje, município de Matão. Em 1925, na mesma cidade, criou a Revista Internacional de Espiritismo. Ambas as edições funcionam até hoje e nunca deixaram de ser impressas desde que forma criadas. Schutel deixou 17 livros escritos, todos publicados pela Casa Editora O Clarim, por ele criada.

1023 OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. Imprensa Espírita na cidade do Rio de Janeiro: Propaganda, doutrina e jornalismo (1880-1950). 2014, 256f., Dissertação História UFF, ICHF (Instituto de Ciências Humanas e Filosofia), p. 63.

como o incentivo à Coligação Nacional Pró-Estado Leigo[1024], outras ações demonstravam um certo enfraquecimento da posição de liderança da FEB junto ao movimento.

Certamente, um deles, foi a proliferação de vários periódicos na capital ao longo de toda a década de 1920, que, em sua maioria, não seguiam diretamente as orientações ou direcionamentos da FEB. *O Sidereo*, vinculado ao Centro Espírita José de Abreu, no Engenho de Dentro, com edição de 8 páginas e tiragem, em 1919, de 400 exemplares, circulou entre 1919 e 1922. *A Verdade*, do Centro Espírita Bezerra de Menezes, no Estácio, com 26 páginas em cada edição quinzenal, circulou entre 1918 e 1924 e teve tiragem de 5.000 exemplares. *Aurora*, dirigido por Ignácio Bittencourt, teve tiragem de 4.000 exemplares em 1919 e saltou para 40.000 em 1928, e isso, seguindo a intenção de seus idealizadores de utilizarem "uma linguagem mais simples" para levar espiritismo às pessoas. A *Revista Espírita do Brasil*, que não dispomos da tiragem, circulou, como já mencionamos, entre 1929 e 1952. *Mundo Espírita*, dirigido por João Torres, começou a circular em 1932 e nunca deixou de ser publicada, alcançando tiragem de 4.000 exemplares em 1942 e 12.000, em 1949. *Brasil Espírita*, também dirigida por Jarbas Ramos, revista com trinta páginas em cada edição mensal, circulou entre 1925 e 1930.[1025]

Todo esse movimento, no entanto, não poderia deixar de ser atingido pelo quadro político da década de 1920, e ainda mais pela repercussão em todas as esferas da sociedade brasileira da ascensão de Getúlio Vargas ao poder, a partir de 1930.

> Com esse novo quadro, era praticamente desaconselhável a realização de assembleias, não importando a natureza, e nesse sentido se pronunciou Guillon Ribeiro, presidente da FEB naquele ano e a quem tinha sido delegada a responsabilidade de promover uma segunda reunião do *Conselho Federativo* da FEB em 1931, reunião que só se realizaria em 1933.[1026]

Isso não impediu que a entidade, ao contrário das suas concorrentes, continuasse investindo pesadamente nos trabalhos de assistência e cura, trabalho esse que a faz receber, em 1934, da Prefeitura do Rio de Janeiro, o status de "utilidade pública municipal", e isso, enquanto um Código Penal que criminalizava suas práticas continuava em vigor.

1024 A Coligação "tinha por objetivo defender o princípio da absoluta separação entre os poderes temporal e espiritual, garantido pelas disposições contidas no artigo 72 da Constituição de 1891. Segundo estas, o Estado não reconhecia quaisquer práticas religiosas, mantendo-se assim separados a Igreja e os poderes públicos. A Coligação mantinha núcleos — com a denominação de Liga Pró-Estado Leigo — em alguns estados, como Rio Grande do Sul e São Paulo." Ver http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/coligacao-nacional-pro-estado-leigo. Visto em 2/6/2020.

1025 OLIVEIRA, op. cit., p. 31.

1026 ARRIBAS, op. cit., p. 158.

Tabela 29: Movimento de atendimentos, receitas, assistência e gabinete dentário da FEB entre 1921 e 1930.

ANO	CONSULTAS	RECEITAS AVIADAS	ASSISTÊNCIA		GABINETE DENTÁRIO			
			Nº FAMÍLIAS	PENSÕES	CONSULTAS	EXTRAÇÕES	CURATIVOS	OBTURAÇÕES
1921	?	?	200	25:836$600	?	?	?	?
1922	222.193	331.263	?	27:598$300	12850	8269	21581	782
1923	394.495	311.094	?	41:515$300	13139	9378	21520	451
1924	197.988	266.169	?	27:371$800	18257	13191	20814	925
1925	253.472	?	?		23183	15686	28512	1247
1926	227.100	227162	?	34:048$130	21434	18120	25918	1633
1927	178.535	?	?	31:375$100	16280	14035	16613	1026
1928	163.685	?	?	29:757$000	18694	7770	13109	1565
1929	160.171	?	?	-	10284	5221	16963	1643
1930	160.046	?	?	?	9361	6404	14479	1172

Fonte: Revista Reformador, disponível em http://www.sistemas.febnet.org.br/acervo/. Visto em 17/11/2020.

Não há dúvida que esse foi o grande diferencial da FEB em relação às instituições que quiseram, de alguma forma, assumir o papel de liderança que a entidade exercia, e não nos referimos somente à Liga. Mesmo em anos anteriores, quando grupos ou elementos que não concordavam com a orientação doutrinária da FEB tentaram criar ações alternativas a esta liderança, como os remanescentes da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, ou da Regeneradora, seus esforços foram pífios, justamente por não conseguirem agregar lideranças e seguidores.

Nesse ponto, é importante levarmos em consideração que, mesmo que a gigantesca maioria daqueles que iam à sede da FEB o faziam para atender necessidades materiais imediatas, donativos, cura de doenças, tratamento dentário, assistência jurídica, e não se convertiam ao espiritismo por conta dessas benesses recebidas, o esforço para manter o atendimento era substancial. Demandava a existência de médiuns, arrecadação de doações e mensalidades, espaço para atendimento, propaganda do serviço realizado, reuniões, palestras, etc.

Com isso, a FEB, ao mesmo tempo que divulgava um modelo de assistência, angariava capital representativo importante tanto nas fileiras dos seguidores da doutrina quanto

fora dela, haja vista a grande quantidade de doações recebidas, tanto em valores monetários, quanto em bens, incluindo prédios. Esse reconhecimento da esfera governamental, por meio do recebimento do título de entidade de utilidade pública, ocorria pelo mesmo poder que a perseguia pelo atendimento médico mediúnico.

Pelo que apresentamos, o modelo de trabalho religioso associado ao trabalho assistencialista converteu-se em um "modo de atuação dos espíritas". Com isso, diversas casas espíritas do Rio de Janeiro e do Brasil transformaram-se em locais onde os menos necessitados procuravam alimento, vestimentas, auxílio à saúde, educação, abrigo infantil e para idosos. Num momento em que a rede de assistência católica modificava seus padrões de atendimento, exigindo comprovação de pobreza, concentrando-se na educação das classes médias e das elites e cada vez mais dedicando-se aos doentes "que podiam pagar", os espíritas insistiam em ações de caridade sem distinção religiosa. O que justificaria, então, tanto investimento por parte de um credo religioso que faz assistência sem esperar conversões?

No interior da codificação kardequiana encontra-se referências à prática da caridade em toda a sua extensão. No entanto, é em *O Evangelho segundo o Espiritismo* que encontramos o fundamento religioso mais marcante para o exercício da assistência por parte dos espíritas.

> O primeiro é o capítulo XIII, intitulado: "Não saiba a vossa mão esquerda o que dê a vossa mão direita"; o segundo, é o capítulo XV, "Fora da caridade não há salvação". A divisão desses capítulos não é apenas uma formalidade didática: cada um deles abarca um ponto diferente da análise. O primeiro enfatiza uma forma de fazer assistência, o outro, aborda o significado da mesma para quem a faz.[1027]

O capítulo XIII induz a uma forma de fazer assistência, oculta, sem alarde. Além disso, permeado por duas passagens de Mateus (VI, 1 a 4; VIII, 1 a 4), enfatiza o recebimento da recompensa (salvação), caso o ato de ajuda seja realizado "sem que ninguém saiba". "O codificador reafirma o preceito moral de ocultar o bem realizado e critica aqueles que atuam com a "falsa modéstia": aqueles que têm o cuidado de "deixar aparecer um pedacinho [do bem que fizeram]."[1028] A maneira de fazê-lo estaria em inverter a relação entre beneficiário-benfeitor, permitindo que o assistido receba ajuda através da realização de um trabalho.

Ainda no mesmo capítulo, Kardec enfatiza a necessidade de buscar os infortúnios ocultos, os desastres particulares que, muitas vezes, passariam despercebidos. O espírita passa a ser modelado como aquele que está sempre atento aos sofrimentos e mazelas dos que os

1027 SIMÕES, Pedro. Dá-me de comer – a assistência social espírita. São Paulo: Edição CCDPE/LHIPE, 2015, p. 72.

1028 SIMÕES, op. cit., p. 73.

cercam, tendo a necessidade de auxiliar, sem ostentar. Para isso, narra o caso da viúva rica que sai anonimamente auxiliando os que necessitam.

Mais adiante, Kardec recupera a narrativa do óbulo da viúva (Marcos XII, 41 a 44; Lucas XXI, 1 a 4). Nesse item, o codificador faz uma crítica a quem espera conseguir grandes riquezas para fazer o bem. "Cada um deve contentar-se em fazer o que está em suas condições pelos outros, compreendendo que aquele que "dá privando-se do necessário, pesa mais na balança de Deus"."[1029] Desta forma, o autossacrifício na ação seria outra prerrogativa da ação assistencial espírita.

Por fim, Kardec, valendo-se de uma passagem do evangelho de Lucas (XIV, 12 a 15), chama atenção para necessidade de fazer o bem para os que não podem restituir o que recebem, excluindo o desejo de retribuição ao ato praticado. Com isso, é possível apreender da codificação kardequiana os quatro componentes básicos para a ação de assistência.

> 1. fazer o bem ocultamente, invertendo a posição assistente-assistido; 2. buscar os infortúnios ocultos; 3. agir de acordo com suas possibilidades (não esperar a riqueza para agir), sacrificando-se o que se tem (não somente dinheiro, mas tempo, habilidades, entre outros), pelo reconhecimento da necessidade do outro; 4. agir junto àqueles de quem não se pode esperar retribuição pela ação realizada.[1030]

O componente conversional, isto é, os fatores que poderiam levar o assistido a converter-se ao espiritismo estariam presentes também nesse capítulo, na parte dedicada às "instruções dos espíritos". O depoimento do espírito Cárita (item 14), após declarar que a caridade, ao contrário da esmola, criaria vínculos entre o benfeitor e o beneficiário, instrui que a caridade seria induzir "os menos esclarecidos a crer, mas sem os chocar, sem investir contra as suas convicções e, sim, atraindo-os amavelmente às nossas reuniões, nas quais poderão ouvir-nos e onde saberemos descobrir nos seus corações a brecha para neles penetrarmos."[1031]

Já o capítulo XV, voltado para o tema "Fora da Caridade não há Salvação", tem como foco a salvação, desvinculada da mediação de um culto religioso, como o fazia a pregação católica, ou ao domínio da verdade, vista, dentro de um discurso positivista, como algo transitório, passível de constantes reformulações. Kardec começa o capítulo com a passagem de Mateus (XXV, 31 a 46), separação dos bodes das ovelhas. "Aqueles que foram "caridosos" (saciaram a fome dos que estavam famintos, a sede dos sedentos,…), passam à direita e "estão salvos"; os demais, passam à esquerda e irão "para o fogo eterno"."[1032] Em seguida, descreve a

1029 SIMÕES, op. cit., p. 74.
1030 SIMÕES, op. cit., p. 75.
1031 SIMÕES, op. cit., p. 76.
1032 SIMÕES, op. cit., p. 77.

conhecida Parábola do Bom Samaritano (Lucas, X, 25 a 37), na qual o samaritano e o doutor da lei, pertencentes a situações ideológicas e religiosas opostas, são colocados diante do questionamento do que seria necessário para a salvação, reconhecendo que esta, só ocorreria por meio de ações de caridade, independente de crenças ou origem do agente.

> Desse modo, associando os conteúdos dos capítulos XIII e XV, temos algumas premissas delineadas por Kardec, contidas nos quatro elementos definidores da prática da caridade (capítulo XIII), mais a necessidade de atender o assistido em suas necessidades (capítulo XV), o imperativo da ação, como uma ética da salvação (capítulo XV) e, finalmente, a assertiva de que as ações se sobrepõe às crenças: esse o sentido da contraposição entre "Fora da Caridade" versus "Fora da Igreja", como definidores das condições de salvação.[1033]

Olhando por dentro, isto é, do ponto de vista dos espíritas, a caridade, ou, a assistência social espírita, pode ser vista sobre aspectos diferentes, mas, alguns pontos devem ser destacados. O primeiro seria a captação seletiva que alguns autores fazem da construção de um argumento "científico" espírita. "Isso fica claro em dois momentos: quando se observa a forma como os temas são dispostos na codificação, em contraposição à forma como os autores deles se apropriam; e a necessidade de se recorrer, constantemente a outros conhecimentos,"[1034] interiores e exteriores à literatura espírita para dar sentido às posições nela contidas Essa tendência fica clara na produção literária e jornalística desencadeada pelos seguidores do espiritismo, kardecista, ou não, no Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do século XX. Assim, enquanto Bezerra de Menezes, Pedro Richard, se valeram dos evangelhos e duma distinção bastante rígida do que seria ciência espírita e ciência não espírita, Leal de Souza[1035], Luiz José de Mattos, Antônio Pinheiro Guedes[1036] procuraram utilizar conceitos de "outras ciências" para justificar os erros na doutrina, portanto, da codificação, e indicar novos rumos à mesma.

Um segundo ponto seriam as discussões sobre caridade no interior do movimento. Nesse ponto, enquanto Kardec procurou demonstrar que sua "ética da salvação é aberta a todos, espíritas e não espíritas, religiosos e não religiosos e, por isso, não depende da discursividade espírita"[1037], o que se encontra nos escritos espíritas é uma tentativa de subverter este princípio. Assim, o que teria se constituído seria uma forma de assistência que "só é possível de se realizar

1033 SIMÕES, op. cit., p. 79.
1034 SIMÕES, op. cit., p. 113.
1035 SOUZA, Leal de. O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2008.
1036 GUEDES, Antônio Pinheiro. Ciência Espírita: origem da medicina, espiritologia, origem, natureza, evolução da alma humana. Rio de Janeiro: Baptista de Souza e Cia, 1962.
1037 SIMÕES, op. cit., p. 114.

pelos próprios espíritas, uma vez que depende da compreensão e do compartilhamento de termos e concepções próprios ao campo espírita."[1038] Com isso, a assistência espírita englobaria duas características: agregaria conhecimentos doutrinários exteriores à discussão sobre assistência e a salvação do agente passaria a ter centralidade na formulação.

> A assistência passa a ser um imperativo para os espíritas que querem se salvar. E, nesse ensejo, a ação "educativa" passa a ser central. No entanto, a "educação" terá um significado muito próprio, ela significa o aproveitamento da oportunidade de contato com os "desfavorecidos" a partir da assistência para a realização de uma ação evangelizadora (o semeador).[1039]

Esse posicionamento levaria a formação de um certo paternalismo e tutela em diversas dimensões da ação espírita Kardecista. No plano mediúnico, o médium espírita é o doutrinador de espíritos "inferiores", categorizados por Kardec na ordem dos espíritos imperfeitos, subdivididos em impuros, levianos, pseudossábios, neutros, batedores e perturbadores. O médium, através do estudo, da reforma íntima e da prática da assistência deveria se constituir em "modelo" a fim de orientar esses espíritos no caminho da salvação. Essa é uma perspectiva que, na atuação umbandista, adquire outra caracterização, muito menos paternalista e mais participativa, que a visão kardecista. Para os umbandistas, o espírito deve "trabalhar", promovendo ações em benefícios dos encarnados, ou contrário de ser doutrinado por estes.

No plano assistencial, haveria uma hierarquia bastante clara entre assistente e assistido. O primeiro, reformado, instruído, dotado de percepção avançada sobre a condição material e espiritual do segundo. Esse discurso encontraria ressonância nas classes médias urbanas, "público privilegiado dos centros espíritas, que passam a identificar nesse tipo de "caridade" uma forma de "exercício do bem" para si próprios, na busca de suas próprias "libertações"."[1040]

Talvez essa seja uma linha de pensamento para entender o aumento do número de trabalhadores nas casas e entidades espíritas, sua ligação com uma cultura religiosa letrada e a baixíssima adesão de elementos com "pouca instrução", característica que ainda se perpetua. O assistido, incapaz de entender, de participar ativamente de trabalhos e atividades das casas espíritas, estaria numa posição passiva, receptora das ações conduzidas pelos assistentes, enquanto este, através de suas ações, encontraria caminho para sua "elevação espiritual".

1038 Ibidem.
1039 SIMÕES, op. cit., p. 115.
1040 SIMÕES, op. cit., p. 116.

Numa leitura mais weberiana, estariam ainda presentes a "salvação pela obra" e a salvação pelo autoaperfeiçoamento. No primeiro caso, haveria duas situações possíveis. Uma, relacionada ao ser ainda cambaleante em suas ações. Um ser "lábil" em suas normas éticas, ora mais forte, ora mais fraco diante das tentações, dependendo da situação interna e externa, um ser cujo destino religioso está determinado pelas obras efetivas e a proporção entre estas."[1041] Nesse caso, a salvação seria o resultado de uma contabilidade, onde bons e maus atos, seriam medidos e apontariam para um estado espiritual em que se encontraria o encarnado. Esse tipo de perspectiva já aparecia na literatura espírita da época[1042], mas foi significativamente ampliado em obras como a de Francisco Cândido Xavier, onde a obtenção de "bônus hora"[1043], espécie de crédito angariado pela realização de "boas obras", facultaria ao espírito a realização de ações por ele ambicionadas.

No segundo caso, "a obra particular é tida como um sintoma de uma personalidade ética correspondente que nela se expressa."[1044] As boas obras seriam, então, a expressão de um carisma da bondade, produto de conhecimentos e posicionamentos morais adquiridos ao longo das reencarnações, de modo que seriam o resultado, ou estariam presentes, no processo de autoaperfeiçoamento.

> A apreensão dos "bens de salvação" por parte dos espíritas gravita da primeira para a segunda concepção. Se a primeira parece mais afinada com a proposta apresentada por Kardec (não é preciso que seja "bom" de partida, mas é o fato de se fazer a caridade que revela e constrói a bondade no agente e, por isso, a salva); a concepção dos espíritas afina-se mais com a segunda: somente me auto-aperfeiçoando e treinando através das obras é que eu passarei a incorporar de forma "definitiva" o carisma da bondade, superando, assim, a contradição entre o habitus religioso cotidiano e o extraordinário.[1045]

1041 WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão), p. 360.

1042 No romance espírita *Evangelho do Futuro*, de Adolpho Bezerra de Menezes, o personagem principal, Raimundo, desviado do bom caminho ainda na juventude, mas que a tempo descobriu que "a caridade é flor do Céu, que não pode medrar senão em terreno mondado pelo amor do próximo e pelo de Deus", navega, em sua saga, entre três momentos distintos: perdição, conversão e reparação. Ver MENEZES, Bezerra de. Evangelho do Futuro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011. Já no romance *A Pérola Negra,* Bezerra de Menezes narra a história da Honorina, "escrava evoluída, reencarnacionista e resignada com sua dura expiação." Ver MENEZES, Bezerra de. A Pérola Negra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

1043 Ver a série de romances psicografados por Francisco Cândido Xavier, através da psicografia do espírito André Luiz, um médico que teria desencarnado no Rio de Janeiro e, posteriormente, vivido em uma colônia espiritual chamada Nosso Lar. A série inclui: *Nosso Lar* (1944), *Os Mensageiros* (1944), *Missionários da Luz* (1945), *Obreiros da Vida Eterna* (1946), *No Mundo Maior* (1947), *Libertação* (1949), *Entre a Terra e o Céu* (1954), *Nos Domínios da Mediunidade* (1955), *Ação e Reação* (1957), *Evolução em Dois Mundos* (1959), *Mecanismos da Mediunidade* (1960), *Sexo de Destino* (1963) e *E a Vida Continua* (1968).

1044 SIMÕES, op. cit., p. 117.

1045 SIMÕES, op. cit., p. 118.

A análise da historiografia sobre o espiritismo no Brasil ainda é produto de um grupo reduzido de autores, embora tenha tido substancial aumento a partir dos anos 2000. Mesmo assim, não há como deixar de considerar nessas análises a relevância dos serviços de assistência na trajetória do movimento espírita.

Começando pelas pesquisas mais antigas, Cândido Procópio Camargo[1046], em estudo da década de 1960, embora analise o espiritismo com dados de São Paulo, considera que o trabalho de assistência social compõe parte importantíssima do processo de internalização mediúnica, representando sacrifício pessoal e "superação de si", transformando-se em base de sustentação da vivência interna do praticante. Desse modo, "os compromissos assumidos na ação social agem internamente, mantendo viva a internalização doutrinária, através de uma ação pessoalmente significativa."[1047]

Respectivamente, nas décadas de 1980 e 1990, Maria Laura Cavalcante[1048] e Sylvia Damazio[1049], enfatizaram a relevância das atividades de assistência na trajetória do movimento espírita. A primeira, dentro de uma perspectiva antropológica, analisou as atividades de duas casas no Rio de Janeiro, o Lar de Tereza, instituição fundada em 1951, em Copacabana, e o Instituto Brasileiro de Cultura Espírita, concluindo que a caridade, o estudo e a mediunidade formariam esferas interligadas e centralizadoras da atividade espírita. Já para Damazio, centralizando sua análise entre a segunda metade do século XIX e os primeiros anos do século XX, o trabalho assistencial configurou-se no elo que ligou a elite dirigente da FEB e as massas populares. Com isso, "eram os pobres, os desassistidos, os que tradicionalmente apelavam para os curandeiros na falta de assistência pública à saúde e que, agora, se voltavam para a homeopatia, a água fluidificada e os passes magnéticos dos receitistas."[1050]

Fundamental para compreender os rumos do movimento espírita no Rio de Janeiro do início do século XX, e seu afastamento de temas ou ações no campo político formal, assim como sua aproximação das ações educacionais, está a análise de Cleusa Beraldi Colombo[1051]. A tese central da obra resume-se nos seguintes tópicos:

> 1) existe uma doutrina social espírita, explicitada em Kardec, [Leon] Denis, Herculano Pires e outros, que está mais próxima de um socialismo cristão que de um

1046 CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda. São Paulo: Editora Pioneira, 1961.
1047 CAMARGO, op. cit., p. 135.
1048 CAVALCANTE, Maria Laura V.C. O mundo invisível. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
1049 DAMAZIO, Sylvia F. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
1050 DAMAZIO, op. cit., p. 129.
1051 COLOMBO, Cleusa Beraldi. Ideias Sociais Espíritas. São Paulo/Salvador: Editora Comenius e IDEBA, 1998. A obra foi apresentada como dissertação de mestrado em Sociologia na PUC/SP.

> marxismo materialista; 2) a reforma social proposta pelo Espiritismo vai além da caridade filantrópica – deve mudar estruturas, mas é não violenta e começa na transformação moral do indivíduo; 3) a essência da reforma social espírita é a Educação, já que o Espiritismo se insere numa tradição pedagógica, desde Pestalozzi e Rivail a já deu frutos educacionais no Brasil, com Anália Franco, Eurípedes Barsanulfo, Herculano Pires e outros, sendo a própria Doutrina uma proposta de Educação do Espírito, com vistas ao seu destino transcendente.[1052]

Emerson Giumbelli[1053], referência na análise entre movimento espírita e ações jurídicas na Primeira República, realizou diversas pesquisas nas décadas de 1990 no Rio de Janeiro voltadas para compreender a relação entre espiritismo e ações sociais. Em particular, graças ao contexto que abordamos, está sua constatação da historicidade da assistência social dentro do movimento espírita, assim como a diferenciação entre centro espírita e obra social espírita, distinção essa cujas raízes, no Rio de Janeiro, situa-se na segunda década do século XX.

Ao tratar da relação entre assistência social e espiritismo, Giumbelli toca num ponto nevrálgico e pouco discutido da questão. A afirmação dos espíritas de que se envolvem em atividades sociais porque assim praticariam a caridade implicaria em que a caridade seria parte e consequência da adesão a uma doutrina. No entanto, se assim o fosse, "o Espiritismo teria assumido feições muito semelhantes nos vários lugares onde sua doutrina conquistou considerável número de adeptos,"[1054] o que não ocorreu, por exemplo, na França, onde surgiu. Com isso, para ele, a dimensão assistencial espírita só pode ser explicada pela forma como no Brasil, o espiritismo construiu sua identidade e sua legitimação social, sendo as ações de caridade, um elemento de proteção contra as ações jurídicas e policiais.

Esta não é a posição de Célia das Graças Arribas[1055]. Para ela, a caridade realizada pelos espíritas transformou-se em elemento primordial no conjunto teórico e doutrinário espírita. Com isso, as intervenções sociais e as obras filantrópicas seriam consequência desse conjunto. No entanto, ainda que vista como "um valor pessoal, um ideal social e uma lei divina"[1056], sua realização pressupõe a existência de uma camada populacional "negativamente privilegiada", necessitada de ajuda e assistência, e de uma camada "positivamente privilegiada", necessitada de salvação.

1052 COLOMBO, op. cit., p. 14.

1053 GIUMBELLI, Emerson. Em nome da Caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas. Vol. 1 e 2, Rio de Janeiro: Iser, 1995 e 1996. Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: práticas e reflexões no espiritismo. In: LANDIM, L. (Org.) Ações em Sociedade. Rio de Janeiro: ISER: NAU, 1998.

1054 GIUMBELLI, 1998, op. cit., p. 132.

1055 ARRIBAS, Célia das Graças. Afinal, espiritismo é religião? São Paulo: Alameda, 2010.

1056 ARRIBAS, 2010, op. cit., p. 246.

> Segundo a soterologia espírita, em última análise, as camadas positivamente privilegiadas necessitavam das camadas negativamente privilegiadas para a sua salvação, uma salvação que no limite não projetava em seu horizonte a certeza de uma sociedade materialmente igualitária neste mundo, já que previa a assistência aos mais pobres principalmente como meio de progressão espiritual dos seus seguidores.[1057]

A organização dos grupos espíritas e, posteriormente, das entidades espíritas, passou por diversos momentos entre a constituição dos primeiros grupos no Rio de Janeiro e o fim da Primeira República. A identidade dos seguidores dessa doutrina, forjada como qualquer grupo ou pessoa, de forma relacional, foi diretamente afetada pelas disputas internas ao movimento, dividida entre aqueles que enxergavam a doutrina como ciência e os que a viam como religião. Externamente, as disputas com a Igreja Católica e, já no início do século XX, com a umbanda, o racionalismo cristão e outras religiões mediúnicas, expôs fragilidades e divergências capazes de fragmentar o movimento, abrindo espaço para outros grupos que se apropriaram da codificação kardequiana, conferindo a mesma, novas interpretações.

Prevaleceu no seio desse quadro e despontou como prática privilegiada entre os espíritas o exercício da caridade, desenvolvida de diversas formas, mas, sobretudo, pelas práticas de cura e assistência. A partir da década de 1920, já com a constituição de entidades formadas a partir de, mas não diretamente vinculadas a, grupos espíritas, foi incorporada a assistência a menores e idosos, criando casas que forneciam abrigo e educação a crianças abandonadas, sobretudo, meninas.

1057 Ibidem.

Conclusão:

Quando a doutrina espírita começou a ser discutida no Rio de Janeiro, na década de 1860, por um pequeno grupo de franceses residentes, guardou estreita aproximação com a forma como era tratada na França. A relevância dos aspectos filosóficos e científicos da doutrina que começava a se desenvolver, a possibilidade de comunicação com o mundo dos espíritos, sustentada por um conjunto de instruções organizadas por Allan Kardec abria um leque de oportunidades capazes de propiciar respostas a alguns dos grandes enigmas da humanidade: de onde viemos, para onde vamos, o que estamos fazendo aqui.

Possibilitava, também, direcionar o futuro da humanidade. Aliada à ciência dos homens, a doutrina espírita, ela mesma considerada por seus adeptos uma ciência, possibilitaria ao homem a resolução dos grandes problemas do mundo, o fim da miséria, a melhor distribuição das riquezas, mais fraternidade, mais caridade, mais justiça. Para Hippolyte Léon Denizard Rivail, um positivista convicto do poder da ciência, seria apenas uma questão de tempo para que o processo de comunicação com os espíritos propiciasse aos homens uma frente poderosíssima de atuação que nos levaria a um novo patamar de existência. A Terra, até então um planeta de provas e expiações, se transformaria num mundo de regeneração, local onde o bem superaria o mal.

Essa perspectiva, no entanto, não foi capaz de atrair adeptos. Nem mesmo quando alguns simpatizantes da doutrina começaram a se organizar em Salvador, na Bahia, na segunda metade da década de 1860, liderados por um jornalista que circulava entre as elites locais, Luiz Olímpio Teles de Menezes. O espiritismo não se demonstrou capaz de desenvolver-se e ampliar-se, transformando-se em um "movimento". É certo que formaram o primeiro jornal

espírita do Brasil, o Ecos d'Além Túmulo, por meio do qual discutiram publicamente com a direção da Igreja Católica. No entanto, mesmo formando e registrando um grupo espírita organizado, esses empreendimentos foram efêmeros e desapareceram na década seguinte. Faltava alguma coisa!

Somente quando alguns poucos seguidores da doutrina, já na década de 1870, em sua grande maioria pertencentes às elites intelectuais da Corte carioca, médicos, advogados, políticos, servidores públicos, começaram a curar com o auxílio dos espíritos e da homeopatia é que se pode pensar em algo como um movimento capaz de atrair seguidores e continuadores, assim como como capaz de aproximar-se das camadas mais simples e necessitadas da população, perfazendo uma trajetória que, como citou Sylvia Damazio, o leva da elite ao povo.

Mas essa trajetória não foi linear. As divisões entre aqueles que percebiam o espiritismo como religião, ou os que o entendiam como uma ciência, começaram a demarcar formas de atuação, repertório doutrinário, táticas e estratégias para atração e manutenção de seguidores, propaganda, relações com a sociedade.

Desta forma, entre 1876 e 1884, são os científicos, liderados por Angeli Torterolli, que assumem a vanguarda do movimento. Tomam a direção da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, criam jornais, uma Academia Espírita de Ciências, onde seus membros são levados a produzirem teses científicas, discutindo com as autoridades católicas, policiais e médicas da Corte, organizando congressos e mantendo vigorosa comunicação com entidades espíritas de várias partes do mundo. Essa liderança voltou a atuar entre 1890 e 1895, quando assumiram a direção da Federação Espírita Brasileira, do seu jornal O Reformador, e promoveram debates para priorizar o caráter científico da doutrina e aproximando o espiritismo das investigações de Césare Lombroso, Willian Crookes, Willian James, Alfred Russel Wallace, Andrew Lang.

Para os religiosos, a perspectiva era outra. Marcados por um discurso e práticas que os aproximavam em demasia de um catolicismo místico, de culto à virgem Maria e endeusamento de Jesus, princípios presentes em *Os Quatro Evangelhos*, de Jean Baptiste Roustaing, investiram com afinco no serviço de assistência e cura em diversos grupos da capital e na FEB. Pouco a pouco, liderados por Adolfo Bezerra de Menezes, assumiram a direção do movimento e determinaram seu rumo e forma de atuação no Rio de Janeiro.

Assim, entre 1902 e 1942, a FEB atendeu em sua sede cerca de seis milhões e trezentos mil doentes, aviando em torno de nove milhões e cem mil receitas. Além disso, distribuiu mantimentos, roupas, montou escolas, e forneceu, através do serviço mediúnico, comunicações com os mortos, algo que consolava e amparava sofredores de todas as classes

sociais. Também colaborou e incentivou na formação de serviços de assistência aos necessitados em diversas casas espíritas do Rio de Janeiro e de fora da capital, inclusive com o envio de medicamentos homeopáticos. A partir da década de 1920, colaborou na constituição de abrigos para crianças e idosos, transformando-se, junto com entidades católicas, nas instituições religiosas que forneciam educação, abrigo e formação para um significativo conjunto de jovens abandonados ou pertencentes às famílias mais pobres. Por fim, embora a adesão formal de grupos e entidades espíritas à FEB tenha sido tímida até o fim da década de 1930, a entidade conseguiu expandir sua influência, agindo na indicação de estatutos e formas de atuação das casas espíritas.

Nessa trajetória, o Espiritismo esteve em choque permanente com a Igreja Católica, não só devido às divergências doutrinárias, fonte de disputas, críticas e condenações por parte de ambas as linhas religiosas, mas porque os espíritas invadiram um campo de atuação que era soberanamente católico. A Igreja estivera presente desde o período colonial nas ações de cura e caridade desenvolvidas no Brasil. Ao longo do Império e durante praticamente toda a Primeira República, foram as entidades católicas que cuidavam de órfãos, idosos e doentes, sustentadas por uma relação muito próxima com o poder político, por meio da rede da Santa Casa da Misericórdia, principalmente. Com a expansão das atividades espíritas, sobretudo, após os primeiros anos do século XX, passou a existir um compartilhamento de recursos advindos do poder público e da sociedade, o que poderia comprometer ou, pelo menos, influir, na posição que o catolicismo tinha junto à população do Rio de Janeiro.

Esse processo se desenrolou, justamente, num período em que a Igreja Católica precisava remodelar suas bases junto à sociedade brasileira. A transferência sistemática de congregações advindas da Europa, que passaram a atuar em instituições de assistência médica e na área educacional, assim como o projeto de modelagem das sociedades segundo os ditames católicos não poderia conviver com uma doutrina que atacava constantemente seus princípios religiosos e pretendia competir nas mesmas áreas de atuação.

Além disso, oriunda das fileiras de seguidores do Espiritismo, surgem duas religiões que competem tanto no campo doutrinário, quanto nas ações de cura e assistência: o Racionalismo Cristão e a Umbanda Branca. Assim, enquanto para os racionalistas o Espiritismo teria se afastado das ciências, tornando-se um culto religioso repleto de interesses financeiros, desorganização e misticismo, para os construtores da Umbanda Branca, o Espiritismo interditava a atuação de espíritos de negros e índios, elevando à posição de espíritos superiores apenas aqueles cujas encarnações mantinham relação com uma tradição branca e intelectualizada.

Pois foram estes “novos espíritas” que passaram a promover críticas doutrinárias ao Espiritismo Kardecista e a atuar nos mesmos campos de cura. Assim, enquanto os racionalistas priorizaram a cura da loucura, constituindo um hospital, os umbandistas brancos, edificaram diversos grupos no Rio de Janeiro, alguns, como a Tenda Mirim, com frequência muito maior que qualquer casa espírita já tivesse conseguido no período.

No entanto, o maior obstáculo na expansão dos espíritas se deu na esfera da cura, uma vez que estes invadiram uma área francamente demarcada pela modernidade, que destinava às religiões os assuntos da transcendência, e à medicina os problemas do corpo, e à política os assuntos do Estado.

De fato, ao tentar naturalizar o mundo dos espíritos, a doutrina kardecista pretendia incluí-los no campo de investigação da ciência, uma prática que, nas primeiras décadas do século XX, pretendia-se completamente afastada das religiões. Violar esse protocolo custou caro aos espíritas, dentro e fora do Brasil.

Na França, por exemplo, a lei sanitária de 1892 abolia qualquer tipo de prática de cura que não a exercida por médico, o que desencadearia uma série de perseguições contra os magnetizadores, hipnotizadores, curandeiros e espíritas. Os médicos, por sua vez, protestavam em seus congressos contra a presença de espíritas como Leon Denis que pretendiam levar o pensamento espírita sobre a loucura para tais eventos.

No Brasil, a promulgação do Código Penal de 1890 abriu as portas para a criminalização das práticas espíritas de cura, o que seria robustecido mais tarde com os códigos sanitários de 1904 e 1922, que provocaria diversas prisões e processos criminais contra espíritas que exerciam a cura mediúnica. Além disso, nas primeiras três décadas do século XX, a perseguição dos médicos contra os espíritos ganhou ares ainda mais sofisticados, inclusive com a tentativa de se criar um tipo nosológico específico, o delírio espírita episódico, desenvolvido pelo psiquiatra Henrique Roxo, chefe do Instituto de Neuropatologia do Instituo Nacional de Alienados.

Nessa conjuntura, diversos médicos e psiquiatras, boa parte inserida num pensamento marcado pelo advento e expansão da eugenia, classificariam o espiritismo como verdadeira calamidade pública, como o fez Xavier de Oliveira, ou fator de desenvolvimento de atitudes criminosas, segundo a concepção de Leonídio Ribeiro. Esses posicionamentos, levantados por médicos que ocupavam postos-chave no sistema de ensino da medicina e tratamento de loucos na capital da República, levou 1.723 pessoas, cerca de 10% do total de internados, ao confinamento no Pavilhão de Assistência a Psicopatas da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, diagnosticados como espiritopatas, entre os anos de 1917 e 1928.

É possível que o maior cerco às ações de cura desenvolvidas pelos espíritas, tanto na Federação Espírita Brasileira quanto nos grupos espíritas espalhados pela capital e cidades do interior, tenha levado a maior priorização das atividades de assistência que não compreendessem ações de cura. Isso explicaria tanto o advento das instituições de acolhimento de crianças e idosos que começaram a despontar a partir da década de 1920, quanto as diversas ações de ajuda a escolas por parte da FEB, incluindo o incentivo à implantação de escolas nas casas espíritas.

De qualquer forma, foram as ações de cura e caridade desenvolvidas pelos espíritas no Rio de Janeiro o grande fator de atração de frequentadores. Necessitados de diversas formas de assistência, do saneamento da fome à cura de enfermidades, do abrigo de desamparados, crianças e idosos, à comunicação com os desencarnados, essas casas e entidades conseguiram atrair grande quantidade de frequentadores, sem que conseguissem transformar, na mesma proporção, tais frequentadores em seguidores engajados no funcionamento dessas entidades.

A relação que se estabeleceu foi, quase sempre, uma relação hierarquizada, na qual o assistente, reformado nas bases espíritas por meio do estudo da codificação kardequiana, praticante da mediunidade e do exercício da caridade, determina a necessidade e as ações que deveriam ser realizadas no assistido, do passe aos benefícios materiais que precisaria receber.

Por fim, é preciso considerar a paulatina mudança no perfil do espiritismo que se pretendia uma ciência. Camile Flamarion, no discurso que proferiu no túmulo de Allan Kardec, teria profetizado que o Espiritismo "seria uma ciência, ou não seria nada", contrariando a prerrogativa de aproximação da doutrina espírita como culto religioso. A profecia não se cumpriu, mas o Espiritismo não deixou de existir, pelo contrário, no Brasil tornou-se religião, e as curas que pretendia realizar com a assistência dos homens e amparando-se numa nova ciência, tornou-se gradativamente uma cura de espíritos, a cura do céu.

Fontes

Jornais (todos consultados na base da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional).

_ Annaes Brasilienses de Medicina

_ Jornal do Brasil

_ Jornal do Commercio

_ O Apóstolo

_ O Brazil-Médico

_ O Cearense

_ Reformador

_ O Jornal

_ O Paiz

_ Gazete de Notícias

_ Correio da Manhã

_ A Noite

_ A Razão

_ Tribuna Espírita

_ 8 Horas

_ Revista A Ordem

_ O Clarim

_ Revista Internacional de Espiritismo

_ Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade.

_ O Renovador.

Fontes:

BARROS, Jacy Rêgo. Senzala e Macumba. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1939.

BENTO, Waldemar. A magia no Brasil. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1939.

BRAGA, Lourenço. Umbanda e Quimbanda. Rio de Janeiro: Livraria Jacintho, 1942.

Brasil. Ministério do Império: Relatório da Repartição dos Negócios do Império (RJ). 1832-1888. Disponível em http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/.

CENTRO ESPÍRITA REDEMPTOR. O Espiritismo Christão no Brasil – O Centro Espírita Redemptor, sua Fundação, sua Vida e suas Obras. Rio de Janeiro: Cadaval e C, 1913. (Disponível apenas no acervo do Centro Espírita Redemptor – Rio de Janeiro).

COUTO, Miguel. No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo. Rio de Janeiro: Rodrigues & Cia, 1927.

FAJARDO, Francisco de Paula. Tratado de Hypnotismo. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1896.

FIGUEIRA, Manuel Fernandes. Memória Histórica da Estrada de Ferro Central do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908.

FREITAS, João de. Umbanda: rituais, reportagens, entrevistas, comentários, etc. Rio de Janeiro, s/e, 1941.

NEIVA, Arthur; PENNA, Belisario. Viagem científica pelo Norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauhy e de norte a sul de Goiaz. Mem. Inst. Oswaldo Cruz; 8 (3): 74- 224, 1916.

PAIVA, Ataulpho Nápole de. Assistência pública e privada no Rio de Janeiro: história e estatística. Rio de Janeiro: Typografia do Annuario do Brasil. 1922.

Recenseamento da República dos Estados Unidos do Brazil em 31 de dezembro de 1890. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1895. Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or6397/or6397.pdf. Consultado em 15/10/2017.

Recenseamento Geral do Brasil - Série Regional – Parte XVI – Distrito Federal. Disponível em http://memoria.org.br/pub/meb000000361/censo1940vol16df/censo1940vol16df.pdf . Visto em 29/08/2019.

REGO, José Pereira. Esboço histórico das epidemias que tem grassado no Rio de Janeiro desde 1830 a 1870. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, p. 83 a 90. Disponível em https://collections.nlm.nih.gov/ext/kirtasbse/63040200R/PDF/63040200R.pdf. Consultada em 15 de setembro de 2017.

RODRIGUES, Nicolau. Macumbas e candomblés. Rio de Janeiro, s/e, 1936.

Synopse do Recenseamento de 31 de dezembro de 1900. Ministério da Industria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Typografia da Estatística, 1905, p. XII. Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222260. Consultado em 18/10/2017.

VASCONCELOS, Max. Vias Brasileiras de Comunicação: Trilhos do Rio. 6ª ed. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1947. Disponível em https://www.trilhosdorio.com.br/web/livros/memoriahistorica_efcb/memoria_historica_efcb.pdf, visto em 14/06/2019.

Referências Bibliográficas

ABREU, Canuto. Bezerra de Menezes (Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895). São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo, 1987.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872. *Novos Estudos*, nº 21. São Paulo: Cebrap, 1988.

ALMEIDA, Angélica A, Silva de ODA, Ana Maria G.R., DALDALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 34-41, 2007.

ALMEIDA, Candido Mendes de. Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Rio de Janeiro: Typografia do Instituto Philomatico, 1870; disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733, acesso em 02/07/2017.

ALMEIDA, Marta de. Circuito aberto: ideias e intercâmbios médico-científicos na América Latina nos primórdios do século XX. Hist. Cienc. Saúde-Manguinhos, vol.13, no.3, Rio de Janeiro, Jul./Set., 2006.

AMARO, Jacqueline de Souza. Os combates de Luiz de Mattos (1912-1924): O espiritismo kardecista e o Tratamento Médico da Doença Mental. Dissertação, 2010. Rio de Janeiro (Fiocruz, 135p).

AMORIM, Pedro Paulo. As tensões no campo espírita brasileiro em tempos de afirmação (primeira metade do século XX). Tese (Doutorado), UFSC (PPGH História), 2017, 462p.

ANDRADE, Galdino Rodrigues de. Luis de Mattos: sua vida, sua obra. Rio de Janeiro: Racionalismo Cristão, 2010.

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. Igreja, Estado e Poder: As relações entre Igreja e Estado no Brasil. São Paulo: Paco Editorial, 2017.

ANTUNES, José Leopoldo Ferreira. Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

ARAUJO, Achilles Ribeiro de. A Assistência Médica Hospitalar no Rio de Janeiro no Século XIX. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Conselho Federal de Cultura, 1982.

ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo/Brasília: Editora Ática, EDUNB, 1988, apud MARTINS, Ana Paula Vosne. A política dos sentimentos e a questão social no século XIX. Anos 90, Porto Alegre, v.24, n.46, dez.2017.

ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, Espiritismo é Religião? São Paulo: Alameda, 2010.

ARRIBAS, Célia da Graça. Espíritas de todo o Brasil, uni-vos! Meandros da unificação espírita na primeira metade do século XX. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 150-172, 2017.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, Françoise. A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EDUFAL, 2009.

AZEVEDO, Alexandre Ramos de. Abrigos para a infância no Brasil: por que, quando e como os espíritas entraram nessa história? Dissertação – Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 179f. 2006.

BARREIROS, Bruno. Pluralismo e dissensão: o magnetismo animal em debate no Portugal de meados de oitocentos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.27, n.2, abr.-jun. 2020, p.503-521.

BARRETO, Lima. O Moleque. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. Contos completos de Lima Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BARRETO, Maria Renilda Nery. Pro Matre: arquivo e fontes para a história da maternidade no Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, supl.1, dez.2011.

BARROS, José Flávio Pessoa de. A floresta sagrada de Ossaim: O segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2010.

BASTOS, Ana Marta Rodrigues. Católicos e Cidadãos: a Igreja e a legislação eleitoral no Império. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997.

BATALHA, Cláudio H.M. O movimento operário na Primeira República. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BENCHIMOL, Jaime Larry. Pereira Passos, um Haussmann tropical: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1992.

BENISTE, José. História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BERTOLLI FILHO, Claudio. História social da tuberculose e do tuberculoso: 1900-1950. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

BESSA, Marcos. Filosofia da Homeopatia: Análise das noções de força vital, vida, natureza e homem no pensamento de Hahnemann. Curitiba/PR: Aude Sapere Editora, 1994.

BITTENCOURT, Agueda Bernardete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. São Paulo. Pro-posições, V. 28, N. 3 (84) | set./dez., 2017.

BOVOLENTA, Gisele Aparecida. Atenção aos pobres: apontamentos históricos sobre assistência e proteção social no Brasil. História e Cultura, Franca, v.6, n.2, ago-nov. 2017.

BRITO, Nara Azevedo de. La dansarina: a gripe espanhola e o cotidiano da cidade do Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Vol. VI(1): 11-30, mar.-jun.1997.

BRITTO, N. Oswaldo Cruz: a construção de um mito na ciência brasileira [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

BROWN, D. et al, Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio, In: BROWN, D. et al, Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

CABRAL, Dilma. Lepra, medicina e políticas de saúde no Brasil (1894-1934). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

CALDAS, Glícia. A cabaça do segredo: Religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro (1889-1927). Tese de Doutorado (PPGH – UNIRIO). Rio de Janeiro, 2019, (154 pg).

CAMARA, Fernando Portela. O magnetismo animal no Brasil: pré-história da psiquiatria brasileira. Psychiatry on line Brasil. v.22, nov.2017. Disponível em http://www.polbr.med.br/ano13/cpc0213.php. Visto em 16/08/2019.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda. São Paulo: Editora Pioneira, 1961.

CANCELLI, Elizabeth. A cultura do crime e da lei: 1889-1930. Brasília: UNB, 2001.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARMO, Ione Maria do. “O Caxambu tem dendê”: jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra. Dissertação, PPGH – UNIRIO, 133f. Rio de Janeiro, 2012.

CARRARA, Sérgio Luis. A história esquecida: Os Manicômios Judiciários no Brasil. Rev Bras Crescimento Desenvolvimento Hum. 2010; 20(1): 16-29.

CARRO, Silvina Maria. Sociedades de socorros mútuosem el universo de La protección social em la Ciudad de Buenos Aires de fines del siglo XIX. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2003.

CARVALHO, Alexandre Magno Teixeira de. O sujeito nas encruzilhadas da Saúde: um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde Coletiva. Rio de Janeiro. FIOCRUZ – Escola Nacional de Saúde Pública. Tese de Doutorado em Ciências na área de Saúde Pública. 2004. 340p.

CARVALHO, José Murilo de. Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, Larissa Camacho; LOUSADA, Vinicius Lima. A Revue Spirite (1858-1869) e as comunidades de leitores das obras de Allan Kardec. Disponível em http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/Texto%20ASPHE%202009.pdf. Consultada em 04/08/2017.

CARVALHO, Murilo José de. A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CASTEL, R. A ordem psiquiátrica. A idade de ouro do alienismo. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.

CASTEL, Robert. As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998.

CAVALCANTE, Maria Laura V.C. O mundo invisível. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHALHOUB, Sidney. Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 3ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2012.

COELHO, Edmundo Campos. As profissões imperiais: medicina, engenharia e Advocacia no Rio de Janeiro (1822-1930), São Paulo: Record, 1999.

COIMBRA, Luiz Octávio. —Filantropia e racionalidade empresarial (A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro de 1850 a 1920), Edição EDUFF. Revista do Rio de Janeiro, vol. 1, nº 03, Rio de Janeiro, mai./ago., 1986.

COLOMBO, Cleusa Beraldi. Ideias sociais espíritas. São Paulo/Salvador: Editora Comenius e IDEBA, 1998.

CONCEIÇÃO, Débora Terezinha. Ogbà Mimó: livro das folhas sagradas. Campinas/SP: D7 Editora, 2019.

CORRÊA, A.D., SIQUEIRA-BATISTA, R., QUINTAS, L.E.M. Similia Similibus Curentur: notação histórica da medicina homeopática. Rev Ass Med Brasil 1997; 43(4): 347-51.

COSATI, Letícia Conde Moraes. Assistência à Infância na Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: a transformação da Casa dos Expostos (1888-1912). Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, 2019, 108p.

COSTEIRA, Elza Maria Alves. Hospitais de emergência da cidade do Rio de Janeiro: uma nova abordagem para a eficiência do ambiente construído. Dissertação – Arquitetura e Urbanismo. UFRJ, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2003, 216p.

CUMINO, Alexandre. História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2019.

CUNNINGHAM, Andrew. 1988 "Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science", in Studies in the History and Philosophy of Science 19: 365- 89.

DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCs: República, Recatolicização e Escolarização, IN: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs). 4ª ed. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. III. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

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

DAMAZIO, Sylvia F. Retrato Social do Rio de Janeiro na virada do século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

DANTAS, Rodrigo Aragão. Barbeiros-sangradores: as transformações no ofício de sangrar no Rio de Janeiro (1844-1889). 2013. 131 f. Dissertação. (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). Casa de Oswaldo Cruz – Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro. 2013.

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

DOMINICHI, Miranda de Sá. A voz do Brasil: Miguel Pereira e o discurso sobre o "imenso hospital". História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, jul. 2009, p.333-348.

DONADELI, Paulo Henrique Miotto. Cultura política republicana e o código penal de 1890. História e Cultura. Franca/SP, v.3, n.3 (Especial), p. 360-375, dez. 2014.

DOYLE, Arthur Conan. História do Espiritismo. São Paulo: Editora Pensamento, 1992.

ENGEL, Magali Gouveia. Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios (Rio de Janeiro, 1830-1930). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

FACCHINETTI, Cristiana; CUPELLO, Priscila Céspede. O processo diagnóstico das psicopatas do Hospital Nacional de Alienados: entre a fisiologia e os maus costumes (1903-1930). Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.697-718, 2011.

FAUSTO, Boris. Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

FERNANDES, Liliane Alves. As Santas Casas da Misericórdia na República Brasileira (1922-1945). Universidade de Evora, 2009, 145p. (Mestrado em Políticas de Bem-Estar em Perspectivas: Evolução, Conceitos e Actores).

FERNANDES, Washington Luiz Nogueira. A história viva do espiritismo. São Paulo: CCDPE-ECM, 2011.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FERREIRA, Marieta de Moraes. A República na velha província. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1989.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930, IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo: Arché Editora, 2013.

FILOMENO, Felipe Amim. A crise Baring e a crise do Encilhamento nos quadros da economia-mundo capitalista. Economia e Sociedade, Campinas, v. 19, n. 1 (38), p. 135-171, abr. 2010.

FLAKSMAN, Clara: "De Sangue" e "De Santo": O Parentesco no Candomblé. MANA 24(3): 124-150, 2018 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

FONSECA, Sérgio César da; JOHANSEN, Carla Cristina. Anália Franco, uma referência em matéria de assistência à infância para as cidades do interior de São Paulo (1901-1923). História UNICAP, v.5, n.9, jan./jun. De 2018.

FONTENELLE, Aluízio. A umbanda através dos séculos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1957.

FRANCO, Renato. Pobreza e caridade leiga – as Santas Casas da Misericórdia na américa portuguesa. Tese de doutorado. PPGH – USP- 2011, São Paulo, 385p

FRANCO, Sebastião Pimentel, NASCIMENTO, Dilene Raimundo do, SILVEIRA, Anny Jacqueline Torres. Uma história brasileira das doenças, volume 6. Belo Horizonte/MG: Fino Traço, 2016.

FREIRE, Maria Martha de Luna. Gênero, filantropia e assistência materno-infantil: uma análise da atuação das damas de assistência do Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (IPAI). Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. disponível em http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1386618276_ARQUIVO_MariaMarthadeLunaFreire.pdf, visto em 14/03/2020.

GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja. O Cardeal Leme. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1962.

GALLO, Sílvio; MORAES, José Damiro de. Anarquismo e Educação: a educação libertária na Primeira República, IN: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs). 4ª ed. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. III. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

GAMA, Claudio Murilo Pimentel. O espírito da medicina: médicos e espíritas em conflito. Dissertação (Mestrado em Sociologia, UFRJ), 1992.

GIL, Marcelo Freitas. A Inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, fev. 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo, In: LANDIM, L (org). Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. Em nome da Caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas. Vol. 1 e 2, Rio de Janeiro: Iser, 1995 e 1996.

GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. Horizonte Antropológico, v.9. n.19, Porto Alegre, 274-281, jul. 2003.

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

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro, In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da Alma: Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDMACHER, Marcelo. A "Greve Geral" de 1903. O Rio de Janeiro nas décadas de 1890 a 1920. Tese. PPGH – UFF. Niterói/RJ. 2009.

GOMES, Adriana. As antinomias das normas jurídicas da Primeira República: do cerceamento da prática do Espiritismo e à concessão de liberdade religiosa através de habeas corpus. Sacrilegens, Juiz de Fora, v.13, n.2, p.135-151, jul-dez/2016.

GOMES, Adriana. Entre a fé e a ilegalidade. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, nº7, 2013, p.141-153.

GOMES, Adriana. Entre a fé e a polícia: o Espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909). Dissertação de Mestrado. PPGH- UERJ, 155p., 2013.

GOMES, Ângela de Castro. Burguesia e trabalho: Política e legislação social no Brasil (1917-1937). 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito à cidadão: os católicos no Império e na República. Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH • Belo Horizonte, junho 1997. Publicações Humanitas, FFLCH/USP, 1998. Disponível em https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1547473983_80dd1a54d740b68d7d1e7cb4bf345bd5.pdf. Visto em 02/09/2019.

GOMES, Francisco José Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil, IN: Religião, cultura e política no Brasil: Perspectivas Históricas, n.10, v.1. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2011.

GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca (1830-1930). Revista Afro-Ásia, v.29/30, 2003, p. 175-198.

GOULART, Adriana da Costa. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, V. 12, n.1: 101-142, jan.-abr., 2005.

GUEDES, Antônio Pinheiro. Ciência Espírita: origem da medicina, espiritologia, origem, natureza, evolução da alma humana. Rio de Janeiro: Baptista de Souza e Cia, 1962.

HAHNEMANN, Christian Friedrich Samuel. Organon da Arte de Curar. São Paulo: ROBE, 2001.

HARRISON, Peter. "Ciência" e "Religião": Construindo os Limites. Revista de Estudos da Religião. Mar., 2007, p1-33. Disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf.

ISAIA, A. C. Huxley sobe o morro e desce ao inferno: a umbanda no discurso católico dos anos 50. Imaginário - USP, n. 4, p. 32-47, 1998. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1QFe2Rs0LVVU5vFbQljsrdgxOIiECKl-L/view. Visto em: 04/01/2020.

ISAIA, Artur Cesar. O Elogio ao Progresso na obra dos Intelectuais da Umbanda. Disponível em http://www.oocities.org/ail_br/ail.html. Consultado em 17/05/2019.

ISAIA, Artur Cesar. Transe mediúnico e norma médica na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX: o olhar da Xavier de Oliveira. REVISTA ESBOÇOS, v.17, n.23, 2010, pp. 31-50, UFSC.

JABERT, Alexander. De médicos e médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX. Tese de Doutorado em História das Ciências e da Saúde), Fundação Oswaldo Cruz, 2008, 312f.

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

JESUS, Ronaldo Pereira de. Mutualismo e Desenvolvimento Econômico no Brasil do Século XIX. Revista OIDLES - Vol 1, Nº 1, set. 2007.

KARDEC, Allan. A Gênese. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992.

KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Edição Especial. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.

KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns. 80 ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

KARDEC, Allan. Obras Póstumas. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011(a).

KARDEC, Allan. REVISTA ESPÍRITA, 1867. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d.

KHOURY, Yara Aun. Guia dos Arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil. 2 volumes. Brasília: Imprensa Oficial, 2004.

KLEIN FILHO, Luciano. Bezerra de Menezes – Fatos e Documentos. Niterói/RJ: Lachatre, 2000.

LABRA, Maria Eliana. O movimento sanitarista dos anos 20. Da conexão sanitária internacional à especialização em saúde pública no Brasil. Dissertação, 1985, FGV, 408p., Escola Brasileira de Administração Pública.

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).

LANDIM, L (org). Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998.

LAPLANTINE, François. Antropologia da Doença. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. Umbanda: paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Record, 1998.

LIMA, Maurílio Cesar de. Breve história da Igreja no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOBO, Eulália et al. Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930. R. Bras. Econ., Rio de Janeiro, 25 (4) :235/265, out./dez. 1971.

LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. História do Rio de Janeiro (do capital comercial ao capital industrial e financeiro). Rio de Janeiro: IBMEC, 1978 (2 volumes).

LODI-CORRÊA, Samantha. Anália Franco e sua ação socioeducacional na transição do Império para a República (1868-1919). Campinas/SP. 2009. Dissertação Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 186p.

LOPES, José Reinaldo de Lima; QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo; ACCA, Thiago dos Santos. Curso de História do Direito. 2ª ed. São Paulo: Método, 2009.

LÖWY, Ilana. Vírus, Mosquitos e Modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde. Rio de Janeiro: Difel, 1983.

LOYOLA, Maria Andréa. Medicina popular: Rezas e curas do corpo e da alma. Ciência Hoje 6(35): 34-43.

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

MAÇANTI, Mary Paixão. O Congresso Nacional de Assistência Pública e Privada no Rio de Janeiro (1908): A reforma da assistência em debate. (Dissertação de Mestrado). COC – Fiocruz. Rio de Janeiro: s.n., 2018 (161p).

MAGALHÃES, Sônia Maria de. Beribéri, doença misteriosa no Brasil oitocentista. História Unisinos, 18(1):158-169, janeiro/abril, 2014.

MAGGIE, Yvonne. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1992.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil – 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARCHI, Euclides. Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro – 1915: Há cem anos a construção de uma Igreja. RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião, v.05 – n. 01 – 2016.

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. A Cura do Corpo, da Cidade e da Alma. Medicina, Política e Espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador: Sagga, 2019.

MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. O termalismo no Brasil: ciência e memória entre 1839 e 1950. Cad. Naturol. Terap. Complem – Vol.3, nº 5, 2014.

MARTINS, Ana Paula Vosne. A política dos sentimentos e a questão social no século XIX. Anos 90, Porto Alegre, v.24, n.46, dez.2017.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Gênero e assistência: considerações histórico-conceituais sobre práticas e políticas assistenciais. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, supl. 1, v. 18, p. 15-34, dez. 2011.

MATTA E SILVA, W. W. umbanda e o poder da mediunidade. São Paulo: Ícone, 2017.

MATTA e SILVA, W.W. da. Umbanda de todos nós. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1992.

MATTOS, Luiz de. A Vida fora da Matéria. São Paulo: Editora e Distribuidora Difusão Mundial de Livros Espiritualistas LTDA, 1995.

MATTOS, Luiz de. Cartas oportunas sobre espiritismo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Centro Redemptor, 1981.

MATTOS, Marcelo Badaró, et al. Trabalhadores em greve, polícia em guarda: greves e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto/FAPERJ, 2004.

MATTOS, Marcelo Badaró. A Greve Geral de 1903: O Rio de Janeiro nas décadas de 1890 a 1910. Tese – PPGH – História – UFF. 2009, 181p.

MATTOS, Marcelo Badaró. Trabalhadores escravizados e livres na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Revista Rio de Janeiro, n. 12, jan.-abr./2004.

MELLO, Márcio Luiz Braga Corrêa de Mello. Práticas terapêuticas populares e religiosidade afro-brasileira em terreiros no Rio de Janeiro – um diálogo entre saúde e antropologia. (Tese de Doutorado – 2013, 136 p.). Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013.

MELLO, Maria Teresa Villela Bandeira de, Pires-Alves, Fernando A. Expedições científicas, fotografia e intenção documentária: as viagens do Instituto Oswaldo Cruz (1911-1913). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, supl.1, jul. 2009, p.139-179.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. A loucura sob novo prisma. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1989.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. Espiritismo, estudos filosóficos, vol. 3. São Paulo: Edições FAE, 2001.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. História de um sonho. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010.

MENEZES, Bezerra de. A Pérola Negra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

MENEZES, Bezerra de. Evangelho do Futuro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Saúde-Doença: numa concepção popular de etiologia. Cadernos de Saúde Pública, v.4, n.4, Rio de Janeiro Out./Dez. 1988, 363-381.

MIRABETE, Júlio Cesar. Manual de Direito Penal: parte geral. 27ª Ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MONARCHA, Carlos (Org.). Educação da Infância Brasileira (1875-1983). Campinas/SP: Autores Associados, 2001.

MORAES, Evaristo de. Reminiscências de um rábula criminalista. Rio de Janeiro: Editora Briguiet, 1989.

MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NAGLE, Jorge. A Educação da Primeira República, IN: PINHEIRO, Paulo César, et al. O Brasil Republicano, v.9. (história Geral da Civilização Brasileira, t.3, v.9). Sociedade e Instituições (1889/1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. Liga Brasileira contra a Tuberculose: um século de luta. Rio de Janeiro: Quadratim, 2002.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do, SILVEIRA, Anny Jacqueline Torres. Uma história brasileira das doenças, volume 6. Belo Horizonte/MG: Fino Traço, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993, (editado em nov. 1994).

NETO, André de Faria Pereira. O modelo de assistência médica de Pedro Ernesto (1932): algumas considerações, p. 125. Disponível em http://www6.ensp.fiocruz.br/repositorio/sites/default/files/arquivos/ModeloAssistencia.pdf . Visto em 14/02/2020.

NETO, André de Faria Pereira. Palavras, intenções e gestos: Os interesses profissionais da elite médica. Congresso Nacional dos Práticos (1922). Juiz de Fora/MG: Clio Edições Eletrônicas, 2002.

NETTO, Márcia Ferreira (Org.). Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010.

NOFUENTES, Vanessa Carvalho. Construindo a Nação: Liga Contra o Analfabetismo no Estado do Rio de Janeiro (1916-1919). Anais do XII Encontro Nacional de História, ANPUH/RJ, 2006.

NOVAES, Ricardo Lafetá. O tempo e a ordem: sobre a homeopatia. São Paulo: Cortez, 1989.

NUMBERS, Ronald L. (org.). Galileo goes to jail and other myths about science and religion. Cambridge/Massachussets: Harvard University Press; 2009(a). HARRISON, Peter (Org). Ciência e Religião. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. São Paulo, USP, Rev Psiq. Clín. 2009;36(6):246-51.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Caridade e Assistência Pública: Estado e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. RIEP (Revue Internationale D'Études Politiques), NUSEG/UERJ, v.1, n.3, dez./99.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Caridade e assistência pública: Estado e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. RIEP NUSEG/UERJ, v.1, n.3, Dez/1999.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção Negra: Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, J. Alves. Umbanda cristã e brasileira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

OLIVEIRA, J. H. M. Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. Imprensa Espírita na cidade do Rio de Janeiro: Propaganda, Doutrina e Jornalismo – (1880-1950). Dissertação de Mestrado. PPGH História UFF, 2014, 257 páginas.

OLIVEIRA, William Vaz de. A assistência a alienados na cidade do Rio de Janeiro (1852-1930). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2017.

ORTIZ, Ricardo. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. Estudos de Psicologia, Campinas, 24(1), 99-104, jan- mar 2007.

PATTO, Maria Helena Souza. Estado, ciência e política na primeira República: a desqualificação dos pobres. São Paulo: Estudos Avançados, v.13, n.35, 1999.

PECHMAN, Sérgio; FRITSCH, Lilian. A reforma urbana e seu avesso: algumas considerações a propósito da modernização do Distrito Federal na virada do século. São Paulo: Revista Brasileira de História, v.5, n.8/9, set.1984-abr.1985.

PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH/RJ – 2014.

PIMENTA, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curadores no Brasil (1808-28). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, volV(2): 349-72, jul.-out., 1998.

PIMENTA, Tania Salgado. O exercício das artes de curar no Rio de Janeiro (1828 a 1855). 2003. 256 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280982 . Acesso em: 14/12/2019.

PIMENTA, Tânia Salgado; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia. Vitória/Espírito Santo: Dimensões, vol. 34, 2015.

PIMENTEL, Daniel Cavalcanti. RESGATANDO AS REMINISCÊNCIAS DO RÁBULA CARIOCA EVARISTO DE MORAES NO PROCESSO JUDICIAL BRASILEIRO: NOTAS DE PESQUISA. Anais do 2º Encontro Internacional História e Parcerias. Disponível em https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1570906565_ARQUIVO_69125c01a6be1a610ffc6f00b2950ecf.pdf. Consultado em 27/03/2019.

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-Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez.2016.

PINHEIRO, Paulo César, et al. O Brasil Republicano, v.9. (história Geral da Civilização Brasileira, t.3, v.9). Sociedade e Instituições (1889/1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

PINTO, Tancredo da Silva. A origem da umbanda. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.

PLAIDEAU, Charlotte. O Racionalismo Cristão em Cabo Verde: ou os Espíritos sem Fronteiras. Debates do NER, Porto Alegre, ANO 10, n. 16, p. 121-137, JUL./DEZ., 2009.

PORTO, Â., SANGLARD, G., FONSECA, M.R.F., and COSTA, R.G.R., orgs. História da saúde no Rio de Janeiro: instituições e patrimônio arquitetônico (1808-1958) [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.

PRESTES, M. Desvendando a umbanda. Rio de Janeiro: Pallas, 1994.

PRIORE, Mary Del. História das crianças no Brasil. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2020.

QUINTELA, Maria Manuel. Cura termal: entre as práticas "populares" e os saberes "científicos". Anais VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra/Portugal, 2014.

QUINTELA, Mauro. A FEB e a Liga Espírita do Brasil. Disponível em http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/Q_autores/QUINTELLA_Mauro_tit_FEB_e_a_Liga_espirita_do_Brasil-A.pdf . Visto em 14/12/2019.

QUIROGA, Ana Maria. Assistência social no Rio de Janeiro: desqualificação dos atendidos, racismo científico e filantropia. Revista Libertas: v. 11 n. 1 (2011): (jan. jul. 2011).

RABELLO, Maria Cristina M. religião, ritual e cura, In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Organizadores). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

RABELO, Miriam Cristina M. Religião e Cura: Algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. Cad. Saúde Pub., Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul./set., 1993.

RABELO, Miriam Cristina M. Religião, ritual e cura. In ALVES, Paulo Cesar. Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

RABELO, Miriam. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.3-11, Set., 2010.

RANGEL, Rosângela Faria. Assistência no Rio de Janeiro: elite, filantropia e poder na Primeira República. Tese. PPG Serviço Social, PUC-RJ. 223 p. Rio de Janeiro.

REGO, José Pereira. Esboço histórico das epidemias que tem grassado no Rio de Janeiro desde 1830 a 1870. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, p. 83 a 90. Disponível em https://collections.nlm.nih.gov/ext/kirtasbse/63040200R/PDF/63040200R.pdf. Consultada em 15 de setembro de 2017.

RIBEIRO, Gladys Sabina. Mata Galegos: Os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

RIBEIRO, Raphael Alberto. Almas Enclausuradas: práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932-1970). Dissertação PPG História – Universidade Federal de Uberlândia, 2006, 163 f.

RIBEIRO, Raphael Alberto. Loucura e Obsessão: entre psiquiatria e espiritismo no Sanatório Espírita de Uberaba/MG (1933-1970). Dissertação PPG História. Universidade Federal de Uberlândia. 2013, 205f.

RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline porto. A política dos governadores na contramão do regionalismo político: revisitando o pacto Campos Sales. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364407728_ARQUIVO_Ricci_Zulini_2013.pdf, consultado em 14/03/2019.

RIO, João do. As religiões no Rio. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

RIZZINI, Irma. A assistência à infância na passagem para o século XX: da repressão à reeducação. Revista Fórum Educacional. Rio de Janeiro, vol. 14(2), mar/maio 1990.

ROCHA, Agenor Miranda. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – a nação Ketu: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

RODRIGUES, Cláudia. Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. São Paulo, Revista Estudos da Religião, mar. 2009, pp77-96. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Vista em 25/03/2018.

SÁ JUNIOR, M. T. A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960), dissertação (mestrado em História), Dourados, UFMS, 2004.

SALLES, N. R. Rituais negros e caboclos: da origem, da crença e da prática do candomblé, pajelança, catimbó, toré, umbanda, jurema e outros, Rio de Janeiro, Pallas, 1991.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura. Campinas/SP: Editora da Unicamp, CECULT, IFCH, 2001.

SANGLARD, G. A primeira república e a constituição de uma rede hospitalar no Distrito Federal. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SANGLARD, Gisele. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. **Esboços: histórias em contextos globais**, Florianópolis, v. 13, n. 16, p. pp. 11-33, out. 2007. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/119/166. Acesso em: 16 abr. 2018.

SANGLARD, Gisele. Entre o Hospital Geral e a Casa dos Expostos: assistência à infância e transformação dos espaços da Misericórdia carioca (Rio de Janeiro, 1870-1920). Revista Portuguesa de História, n.47. 2016, DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4147_47_17.

SANGLARD, Gisele. Entre os salões e o laboratório: Guilherme Guinle, a saúde e a ciência no Rio de Janeiro, 1920-1940. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

SANGLARD, Gisele. Filantropia e política pública: Fernandes Figueira e a assistência à infância no Rio de Janeiro na Primeira República. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. [2]. Representações sociais de saúde e doença no candomblé jêje-nagô do Brasil. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo. Dissertação (174 p). 1999.

SANTOS, Ana Gabriela da Silva. O casamento na implantação do registro civil no Brasil (1874-1916). I Encontro de Pós-graduandos da Sociedade Brasileira de Estudos do Oitocentos, 2016. Anais do Encontro de Pós-graduandos da Sociedade Brasileira de Estudos do Oitocentos, 2016. v. 01. p. 01-23.

SANTOS, Fernando Sérgio Dumas dos, SOUZA, Stephanie Godiva Santana de. Processos de cura em Casas de Santo do Rio de Janeiro, IN: FRANCO, Sebastião Pimentel, NASCIMENTO,

SANTOS, Luiz Antônio de Castro. Um século de cólera: itinerário do medo. Rio de Janeiro: PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva, vol.4, número 1, 1994.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850.

SANTOS, Marco Antonio Cabral dos. Criança e criminalidade no início do século XX, IN: PRIORE, Mary Del. História das crianças no Brasil. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2020.

SARACENI, R. Umbanda sagrada: religião, ciência, magia e mistérios. São Paulo: Madras, 2ª ed.,2002.

SAUSSE, Henri. Biografia de Allan Kardec. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2015.

SCHAFFER, Simon. 1986 "Scientific Discoveries and the End of Natural Philosophy," Social Studies of Science, 16: 387-420.

SCHUELER, Alessandra Frota M. de. A Associação Protetora da Infância Desvalida e as Escolas de São Sebastião e São José. Educação e Instrução no Rio de Janeiro do Século XIX. In: MONARCHA, Carlos (Org.). Educação da Infância Brasileira (1875-1983). Campinas/SP: Autores Associados, 2001.

SCHUELER, Alessandra Frota M. de; RIZZINI, Irma. Entre becos, morros e trilhos: expansão da escola primária na cidade do Rio de Janeiro (1870-1906). Cadernos de História da Educação, v.18, n.1, p.160-175, jan./abr. 2019.

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. Educação Escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. *Tempo* [online]. 2009, vol.13, n.26, pp.32-55.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Contos completos de Lima Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SCHWEICKARDT, Júlio César, LIMA, Nísia Trindade. Os cientistas brasileiros visitam a Amazônia: as viagens científicas de Oswaldo Cruz e Carlos Chagas (1910-1913). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.15-50, dez. 2007.

SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espíritas enlouquecem ou espíritos curam?: Uma análise das relações, conflitos, debates e diálogos entre médicos e kardecistas na primeira metade do século XX (Juiz de Fora - MG). Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. 2007.

SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espiritismo e Medicina no Brasil: Um balanço historiográfico. Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009.

SEVCENKO, Nicolau. A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SIGOLO, Renata P. Em busca da sciencia medica: a medicina homeopática no inicio do século XX. Curitiba: Tese de Doutoramento. Universidade Federal do Paraná – UFPR, 1999.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano XII, n. 35, Set./Dez., 2019.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins. Dicionário crítico do pensamento da direita. Rio de Janeiro: MAUAD, 2000.

SILVA, Gustavo Pereira da. A dinâmica do enriquecimento paulista no século XIX: das origens à diversificação do capital da família Lacerda Franco. Estud. Econ., São Paulo, vol.45, n.2, p.347-376, abr.-jun. 2015.

SILVA, Renata Prudêncio da. Medicina, educação e psiquiatria para a infância: o Pavilhão-Escola Bourneville no início do século XX. / Renata Prudêncio da Silva. – Rio de Janeiro: s.n. 2008. 180 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, 2008.

SILVA, Renata Prudêncio da. Medicina, educação e psiquiatria na infância: o Pavilhão-Escola Bourneville no início do século XX. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 12, n. 1, p. 195-208, março 2009.

SILVA, Renata Prudêncio da; VENANCIO, Ana Teresa A. Fernandes Figueira: ciência e assistência médico-psiquiátrica para a infância no início do século XX. In: SANGLARD, Gisele et al. Filantropos da Nação: sociedade, saúde e assistência no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SILVA, Tiago Silveira da. Álvaro Reis e o projeto de missões urbanas pelo esforço leigo na cidade do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo. 2014. 93 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da Alma: Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMÕES, Pedro. Dá-me de comer – a assistência social espírita. São Paulo: Edição CCDPE/LHIPE, 2015.

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.

SOARES, Zenith Alves. Entre o individual e o coletivo: A trajetória política de Bezerra de Menezes. Rio de Janeiro: Z. Alves Soares, 2008.

SOUZA JR. José Pereira de. O processo de restauração católica no Brasil na Primeira República. Fato & Versões – Revista de História, UFRN, v.7. n.14(2015): Cultura, política e Poder.

SOUZA, Antonio Eliezer Leal de. No mundo dos espíritos. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2012.

SOUZA, Antonio Eliezer Leal de. O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda. 2ª ed. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2008.

SOUZA, Horácio. Cyclo Aureo: História do 1º Centenário da Cidade de Campos 1835 – 1935. Campos dos Goytacazes, RJ: Essentia, 2014.

SOUZA, Luciane Barbosa de. A proteção do patrimônio cultural dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro. REVISTA ENSAIOS E PESQUISA EM EDUCAÇÃO E CULTURA – 2019.1 / VOL. 06, p. 95 – 106.

SOUZA, Luiz Antonio F. de; SALLA, Fernando Afonso; ALVAREZ, Marcos César. A sociedade e a lei: o Código penal de 1890 e as novas tendências na primeira República. Justiça e História, Porto Alegre, v. 3, n.6, 2003.

STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs). 4ª ed. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. III. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. Antônio Eliezer Leal de Souza, o primeiro escritor da umbanda: poeta parnasiano. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2009.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. História da Umbanda no Brasil, vol. 1. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2014.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Notas sobre a liderança de Dom Sebastião Leme no Brasil. Vitória/ES: REFLEXUS - Revista de Teologia e Ciências das Religiões - Ano IX, n. 14, 2015/2.

VASCONCELOS, João. Espíritos Atlânticos: Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde. Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais. Tese. Doutorado em Antropologia Social e Cultural.2007, 364p.

VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: Espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 23(2):92-126,2003.

VASCONCELOS, Max. Vias Brasileiras de Comunicação: Trilhos do Rio. 6ª ed. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1947. Disponível em https://www.trilhosdorio.com.br/web/livros/memoriahistorica_efcb/memoria_historica_efcb.pdf, visto em 14/06/2019.

VELLOSO, Monica Pimenta. A ordem: uma revista de doutrina, política e cultural católica. Revista de Ciência Política, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul. 1978. ISSN 0034-8023. Disponível em: http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rcp/article/view/59839/58163. Acesso em: 03/05/o 2019.

VENÂNCIO, Ana Teresa A. Da colônia agrícola ao hospital-colônia: configurações para a assistência psiquiátrica no Brasil na primeira metade do século XX. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, sup.1, p. 35-52, dez.2011.

VERONESE, Michelle. Magnetizadoras, sonâmbulas e médiuns: as ousadas brasileiras do século XIX e o caldeirão de práticas que influenciaram o espiritismo. *Religare*, v.14, n.1, agosto de 2017.

VERONESE, Michelle. Médiuns, magnetizadores e sonâmbulas no Brasil do século XIX. Revista Nures, ano IX, n.24, mai.-ago., 2013.

VISCARDI, Claudia Maria R. O Federalismo como experiência: Campos Sales e as tentativas de estabilização da República. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 59, no 4, 2016, pp. 1169 a 1206.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Estratégias populares de sobrevivência: o mutualismo no Rio de Janeiro republicano. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 29, nº 58, p. 291-315 – 2009.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. O teatro das oligarquias: uma revisão da política do café com leite. Ebook – 2ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019;

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Pobreza e Assistência no Rio de Janeiro na primeira República. História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de janeiro, vol. 18, supl. 1, dez 2011.

WANTUIL, Zeus. As mesas girantes e o espiritismo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.

WANTUIL, Zêus. Grandes Espíritas do Brasil. 4ª ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita do Brasil, 2002.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. Allan Kardec (Meticulosa pesquisa bibliográfica), vol.1. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979.

WEBER, Beatriz Teixeira. Medicina Intuitiva, Homeopatia e Espiritismo na Revue Spirite (1858-1869), Revista Territórios e Fronteiras. Cuiabá, vol.6, n.2, jul-dez., 2013.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão).