

**RELIGIÃO, DISCURSO MÉDICO-PSIQUIÁTRICO
E ORDEM REPUBLICANA NO BRASIL:
O espiritismo na produção acadêmica da
Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro**

Estudando o discurso católico sobre o espiritismo na primeira metade do século XX, deparamo-nos com um aliado muito importante da hierarquia católica na sua luta contra as práticas mediúnicas no Brasil: o discurso médico-psiquiátrico. Como referente discursivo, tanto em um caso como em outro, o espiritismo era remetido a um lugar monstruoso, escuro, anômico, aparentado com a loucura, a subversão, o crime. Como anti-realidade, o espiritismo afirmava o primado do que de pior havia na sociedade brasileira. Praticar o espiritismo era afirmar os valores dos segmentos sociais mais ínfimos, gravitar em torno da incultura. Em um momento em que a medicina-psiquiátrica brasileira aprofundava uma disposição intervencionista sobre a realidade social, o espiritismo era representado como agente patológico dos males graves, capaz de justificar a intervenção médica e credenciá-la frente aos poderes públicos. A loucura aparecia como uma das conseqüências mórbidas da promiscuidade entre vivos e mortos, propalada pelo espiritismo. Sobre um povo inculto, doente, fraco, sugestionável, as práticas mediúnicas são pintadas, no discurso médico da época, como catalisadoras de desajustes mentais, tornando improdutiva uma larga parcela da população. Desta maneira, em nome da higienização da sociedade e dos interesses nacionais, *

* Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil).

os quais os médicos passam a arvorar-se um dos mais abalizados porta-vozes, a medicina-psiquiátrica decretava uma interdição radical sobre o espiritismo. Intervenção e interdição sobre o espiritismo, por outro lado, soavam como medidas totalmente familiares para uma igreja que ainda teimava em desdenhar da organização popular, persistindo no elogio ao predomínio das elites, que se diziam católicas. Portanto, na economia das forças em jogo na primeira metade do século XX, estamos frente a dois aliados (médicos e padres), detentores de uma acumulação simbólica não desprezível e unidos contra o espiritismo. Em trabalhos anteriores, privilegiamos o estudo do discurso católico sobre as práticas mediúnicas, abordando a riqueza imagética com que construiu o espiritismo, em um momento em que ainda a igreja possuía uma posição cômoda frente ao campo religioso e entre os atores políticos. Neste trabalho, vamos nos ater ao outro parceiro, o discurso médico-psiquiátrico, capaz de habitar a mesma lógica da exclusão da diferença e da denegação da realidade sócio-cultural brasileira.

Para Giumbeli⁽¹⁾ o discurso médico brasileiro tendeu a uma condenação frontal ao espiritismo. Ao contrário do discurso jurídico, capaz de endossar a clivagem entre "alto" e "baixo" espiritismo, tolerando o primeiro e penalizando completamente o segundo, o discurso médico brasileiro da primeira metade do século XX tendeu para uma condenação substantiva do espiritismo. As atividades mediúnicas eram vistas como momentos completamente negadores da coerência do eu, do agir racionalmente orientado e remetidas ao repertório das ações que exigiam a repressão do estado e a intervenção combativa da ciência. Em se tratando do discurso médico-psiquiátrico da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, o combate ao espiritismo acontecia em um lugar institucional marcado pela influência da psiquiatria organicista, trazida da Alemanha pelo baiano Juliano Moreira. Embora não fosse professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e sim, diretor do Hospício Nacional dos Alienados, a influência de Juliano Moreira impôs-se sobre professores e estudantes. Em torno de Juliano Moreira, em breve formou-se um grupo de médicos bastante significativo, entre os quais aparecia o catedrático de medicina psiquiátrica, Henrique Belford Roxo. Neste trabalho, vamos

⁽¹⁾ Emerson Giumbelli, *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.

enfocar a produção de alguns desses médicos, formados nessa tradição, e a sua apreensão do espiritismo. Juliano Moreira trouxe da Alemanha e legou a esse grupo o modelo psiquiátrico de Emil Kraepelin (1856-1926). A influência da psiquiatria alemã aparecia em Juliano Moreira, sobretudo na ênfase pela objetividade, procurando, através da observação, a etiologia - orgânica - das doenças mentais⁽²⁾. Era um modelo no qual se buscava a relação entre a doença mental e lesões corporais específicas. Daí o interesse em estudar as relações entre a loucura e doenças como a sífilis, a epilepsia, a tuberculose, a lepra. Daí, igualmente, o interesse em credenciar os conhecimentos médicos às políticas públicas de intervenção social e equacionamento do espaço urbano. E daí, obviamente, o interesse em remeter o espiritismo à convivência patológica, capaz de reclamar a mesma intervenção médica na esfera pública suscitada pela presença da sífilis ou do alcoolismo. A intervenção médica assentava-se no reconhecimento, pelos profissionais da época, de que, tanto a pré-disposição hereditária, quanto as lesões neurológicas e as condições sócio-ambientais, representavam ordens de causalidade dos distúrbios mentais. O discurso médico credenciava-se junto ao estado, como capaz de prever a emergência da loucura entre a população, diagnosticar as diversas infecções, intoxicações ou traumatismos que determinavam as lesões neurológicas e propor medidas profiláticas, capazes de higienizá-la⁽³⁾. Higienizar o espaço urbano passava por medidas conducentes a dotá-lo de um planejamento racional, a remover os focos das doenças, a excluir a visibilidade da mendicância, da prostituição, da vadiagem, propondo atitudes normativas e coercitivas. É dentro desse esforço classificatório, normativo, que Juliano Moreira vai propor um trabalho preventivo, com vistas a reverter o número de doentes mentais no país, visando ao aumento do contingente produtivo, uma vez que seu critério de normalidade existia articulado com os interesses do mundo da produção capitalista. Juliano Moreira considerava um indivíduo livre e normal, "caso aceitasse os imperativos morais e económicos defendidos pela

(2) Ruth Mylius Rocha *et al.*, "Juliano Moreira: o aprisionamento da loucura na discurso científico", *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, vol. 4 (9), p. 451.

(3) Carlos Fidelis da Ponte, *Médicos, psicanalistas e loucos: uma contribuição à história da psicanálise no Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, dissertação de mestrado em Saúde Pública, 1999.

sociedade burguesa"⁽⁴⁾, credenciando-se à produção e à cidadania. Para Juliano Moreira a psiquiatria tinha uma tarefa importantíssima a cumprir, em um momento da vida nacional marcado pelo incremento dos centros urbanos e da industrialização. O crescimento urbano e a concentração operária eram vistos por Juliano Moreira como o caldo de cultura para o crescimento dos índices de doença mental, aparecendo, o asilo e a assistência aos alienados, como "imperativos políticos e como exigência de 'civilização'"⁽⁵⁾. Na função de prever e intervir no meio urbano, Juliano Moreira e a geração que o seguiu serão tributários de uma teoria que conviverá com o organicismo de Kraepelin: a teoria da degenerescência, formulada por Benedict-Augustin Morel (1809-1873). Esta teoria identificava a origem da loucura na degeneração, vista como um "desvio mórbido de um tipo primitivo 'ideal'", hereditariamente transmitido. Essa concepção trouxe, entre outras conseqüências, a alta na cotação da psiquiatria, como disciplina capaz de impor-se à parceria do estado, no afã de disciplinar e ordenar o espaço urbano. Isto porque, no alienismo clássico de Pinel e Tuke, admitia-se apenas a existência de indivíduos sãos (portadores de um comportamento orientado pela razão) e loucos (portadores de um comportamento destituído de razão). A teoria da degenerescência tornou bem mais complexa a leitura da doença mental. Acreditando em um tipo normal que se degenerava hereditariamente, essa teoria passou a advogar uma gradação dos estados patológicos. O degenerado portava uma "doença invisível"⁽⁶⁾, capaz de ser lida somente pelo especialista. Este, cada vez mais orienta sua ação profissional na direção intervencionista, identificando as manifestações da degenerescência nos comportamentos desviantes. O "demi-fou", o "louco moral", assim como todas as manifestações da degenerescência, são vistos, ao mesmo tempo como produtos da cidade e atraídos para ela, que lhes acena com o anonimato, com a licença dos costumes, com a multiplicidade de opções de vida. Juliano Moreira representa bem

(4) Lazara Carvalhal, "O pensamento de Juliano Moreira: uma abordagem histórica", in *Anais do I Congresso de Saúde Mental do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Ufrj, 1996, p. 10.

(5) Maria Clementina Pereira Cunha, *O espelho do mundo. Juquery, a história de um asilo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, p. 46.

(6) Cunha, *ob. cit.*, p. 25.

uma virada da psiquiatria brasileira, uma verdadeira descontinuidade⁽⁷⁾, ao propor um olhar sobre a doença mental, não mais centrado unicamente na loucura (como a nosologia do século XIX), mas agora sobre a concepção de anormalidade. A serviço da medicina legal, o discurso médico credenciava-se como capaz de prever o comportamento anti-social, identificando a periculosidade latente do anormal. "Embora não tenha sido claramente formulada do ponto de vista conceitual, há uma descontinuidade que se estabelece sobretudo a partir do surgimento, no final do século XIX, da concepção de anormalidade como pertencendo ao campo da patologia, que se estende a todos os indivíduos reconhecidos como fora da ordem social, fora da norma, sejam eles degenerados, criminosos, imbecis, ou débeis mentais"⁽⁸⁾.

É nesse contexto que o espiritismo ganha espaço como referente discursivo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. A invocação dos espíritos é denunciada como passível do mesmo controle sanitário da cidade pelos médicos, capaz de identificar as manifestações da degenerescência. Sendo remetida à patologia e sendo reconhecido como contagioso, contra o espiritismo era necessário um "isolamento sanitário", capaz de impedir a sua difusão. Para Antônio Austregésilo, o espiritismo era uma "psiconeurose semelhante à histeria ou próxima dela, contagiosa e de fácil difusibilidade (sic)"⁽⁹⁾. Reconhecendo o espiritismo como um perigo, os médicos vão cobrar do estado, medidas repressivas, visando a enquadrar penalmente os seus próceres, bem como medidas "profiláticas" visando à sua erradicação. Os médicos, buscavam a criminalização do espiritismo, tentando desconstruir, tanto a sua identidade religiosa (protegida pela Constituição), quanto a científica (propalada pela obra de codificação espírita). Nesse ponto, os médicos opunham-se às sentenças judiciais nas quais o exercício do espiritismo era defendido a partir do argumento da liberdade de culto. Comentando as referidas sentenças manifestam-se Leonídio

⁽⁷⁾ Vera Potocarrero, *Arquivos da loucura. Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2002.

⁽⁸⁾ *Idem*, p. 141.

⁽⁹⁾ João Coelho Marques, *Espiritismo e idéias delirantes*, Rio de Janeiro, Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1929, tese de doutoramento em Medicina, p. 32.

Ribeiro e Murilo de Campos: "Justamente o contrário disso⁽¹⁰⁾ está hoje absolutamente demonstrado pelos médicos e psiquiatras, que reclamam medidas urgentes a fim de evitar os perigos que disso resultam não só para o indivíduo que fica com a sua saúde em risco, mormente se já é um doente ou tarado, como ainda para a sociedade, que vê por esse meio serem facilitados e praticados os mais variados crimes. No Brasil não se pratica absolutamente o espiritismo como religião nem com o fim de realizar estudos científicos, como se faz em outros países. O que se vê aqui, em toda a parte, é uma indústria organizada com esse rótulo para explorar a credulidade pública"⁽¹¹⁾.

O espiritismo é encarado do ponto de vista das manifestações anti-sociais, como produto desse meio urbano monstruoso, imprevisível, capaz de acobertar comportamentos anormais. A cidade já era remetida no XIX europeu a representações monstruosas, nas quais a multidão passava a ser vista como ameaça anónima e brutal⁽¹²⁾. Os médicos, fazendo a relação apontada por Bresciani⁽¹³⁾ entre cidade e degeneração física e moral das populações, credenciavam-se a uma intervenção científica, a fim de sanar o espetáculo das epidemias, entre as quais incluíam as de origem psíquica. Ao espiritismo ligavam o perigo dessas últimas. Como lugar da licença, o meio urbano era encarado, igualmente, como o lugar do perigo. Dialogando com o discurso médico, João do Rio mostrava, no início do século XX a cidade que encobria as práticas horripilantes de "Salpêtrière africana", por detrás da inofensiva fachada de casinhas de subúrbio⁽¹⁴⁾. A percepção higienizadora dos médicos sobre o espiritismo, compunha-se com o processo de "normatização das práticas sociais", detectado por Pesavento na capital federal dos inícios da república⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁰⁾ Referem-se ao carácter inofensivo do espiritismo, defendido em algumas sentenças judiciais.

⁽¹¹⁾ Leonídio Ribeiro; Murilo de Campos, *O espiritismo no Brasil. Contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1931, p. 85.

⁽¹²⁾ Maria Stella Martins Bresciani, "Metrópolis: as faces do monstro urbano", *Revista Brasileira de História*, vols. 8-9, 1985, pp. 35-68.

⁽¹³⁾ *Idem*, p. 56.

⁽¹⁴⁾ João do Rio, *As religiões do Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976. [1904].

⁽¹⁵⁾ Ver Sandra Pesavento, *O imaginário da cidade. Visões literárias do urbano. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre*, Porto Alegre, Editora da Ufrgs, 1999.

O inaceitável para os médicos era quando a licença urbana contava com a convivência do poder público. Nesse sentido, é elucidativo o teor da ata de 19 de abril de 1927, da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, na qual o médico Bonifácio Costa, inspetor da Fiscalização do Exercício de Medicina do Departamento Nacional de Saúde Pública, reclamava da presença policial, ajudando a organizar a fila daqueles que buscavam receitas homeopáticas na sede da Federação Espirita Brasileira⁽¹⁶⁾. Como um caso de saúde pública, como indício de anormalidade, era intolerável, para os médicos, qualquer tipo de omissão ou, na pior das hipóteses, convivência por parte do estado com o espiritismo. O espiritismo era associado ao comportamento imprevisível das multidões, objetos da atenção e do esforço de diferentes discursos que visavam à disciplinarização da vida urbana. A idéia de multidão, tal qual aparecia em Gustave Le Bon e outros autores lidos pelos psiquiatras brasileiros da época, remetia a uma associação essencialmente psicológica, na qual desaparecia a racionalidade e o discernimento, instaurando-se o domínio do comportamento impulsivo, primitivo e contagioso. Ora, o transe mediúnico não era visto pelo discurso médico da época como o império do automatismo, do psiquismo inferior, de um mundo subliminal que aflorava? O próprio Le Bon interessou-se pelo estudo dos fenômenos espíritas. Estes eram vistos como denunciadores de um estágio inferior do pensamento humano, baseado na crença, que deveria ser substituído, em um estágio superior, pelo conhecimento⁽¹⁷⁾. A crença acontecia, para Le Bon a partir de uma "intuição inconsciente", enquanto que o conhecimento era edificado por métodos exclusivamente racionais. Opondo Le Bon, crença a conhecimento, o espiritismo era enquadrado na primeira categoria. Como catalisador de energias desconhecidas e primitivas, o espiritismo aparecia como um perigo, capaz de provocar crises de histeria coletiva, transformar homens e mulheres pacatos em feras humanas. Nesse sentido, tanto Leonídio Ribeiro e Murilo de Campos, quanto Xavier de Oliveira recorrem a uma observação de Franco da Rocha⁽¹⁸⁾, diretor do Hospital do Juquery em São Paulo e

⁽¹⁶⁾ *Apud* Leonício Ribeiro; Murilo Campos, *op. cit.*, p. 183.

⁽¹⁷⁾ Gustave le Bon, *Les opinions et les croyances: genèse, evolution*, Paris, Flammarion, 1911.

⁽¹⁸⁾ O relato é transcrito em um artigo de Nina Rodrigues, publicado sob o título "La folie des fous", publicado nos *Annales médico-psychologiques*, jan.-ago.

egresso da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, para ilustrar um caso de "epidemia psíquica" ocorrido em "contexto espírita". Trata-se de um caso, ocorrido em Taubaté, São Paulo, por volta de 1885. Nessa ocasião, "escravos, crianças semi-nuas e outros sectários do espiritismo" seguiam cegamente um advogado, "chefe da seita", que, em nome dos espíritos, propalava a necessidade de imolação de um de seus seguidores, devendo seu sangue ser bebido por todos⁽¹⁹⁾. Sobre as causas, natureza e possibilidades de enfrentamento de casos como este, refere-se Franco da Rocha: "Tais epidemias surgem por ocasião de uma emoção geral, principalmente nas reuniões de mulheres⁽²⁰⁾ em que há histéricos e degenerados de toda a sorte. Aqui mesmo, em São Paulo, tivemos ensejo de registrar uma dessas explosões epidémicas, a de Taubaté, em 1885, que nasceu numa sessão espírita. Produzidas por semelhantes circunstâncias, as perturbações mentais se esvaem desde que se separem os pacientes. Essas epidemias têm sido em sua mor parte de caráter religioso, ou antes - supersticioso"[^].

1901 e reproduzido no livro *Coletividades Anormais*, fruto de um trabalho de compilação de Arthur Ramos (ver Raimundo Nina Rodrigues, "A loucura epidêmica de Canudos", in *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939).

⁽¹⁹⁾ Leonídio Ribeiro; Murilo Campos, *ob. cit.*, pp. 59-60. Xavier de Oliveira, *Espiritismo e loucura*, [s. 1.], Geem, 1930, p. 261 ss.

⁽²⁰⁾ Ao destacar o papel do espiritismo na provocação dessas "epidemias psíquicas" e das mulheres na difusão da mesma, Franco da Rocha reproduzia uma postura peculiar a vários observadores do período. Estes, lendo os fenômenos espíritas como típicos comportamentos histéricos, destacavam a mulher como locus principais dos fenômenos mediúnicos. Essa postura acontecia, mesmo quando a histeria já não era mais reconhecida como uma doença do útero (desde a década de 1880, Charcot relatava casos de histeria masculina, chamada por ele de "traumática"). Por outro lado, esse era mais um ponto em comum entre discurso católico e médico. Ambos construíam uma "feminização" do transe mediúnico. (Ver Artur Cesar Isaia, "Catolicismo pré-conciliar e religiões mediúnicas no Brasil: da demonização ao saber médico-psiquiátrico", in Ivan Aparecido Manuel; Naimora M. B. Freitas, *História das religiões. Desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historio gráficos*, São Paulo, Paulinas, 2006.)

⁽²¹⁾ Franco da Rocha, *Esboço de psiquiatria forense*, São Paulo, Tipografia Laemmert, 1904, p. 182.

Um outro fato de "epidemia psíquica" ou "loucura coletiva", associado por Leonídio Ribeiro, Murilo de Campos e Xavier de Oliveira, ao espiritismo, teria ocorrido no nordeste brasileiro, mais precisamente na Paraíba, em Campina Grande. O inquérito policial relata o caso de uma mulher, que, logo após dar a luz começou a apresentar sintomas de desequilíbrio mental. "Chamado um 'charlatão', este declarou que se tratava de simples manifestação de um espírito mau e determinou o jejum obrigatório e coletivo". Além disso, teria declarado que a cura aconteceria, após a vítima ser transformada em um sapo, que deveria ser morto a pauladas. Ao julgarem chegar o momento certo de exterminar o "sapo", os parentes mataram a mulher a pauladas⁽²²⁾.

Construindo a patologização do espiritismo, os médicos associavam-no, à subversão da ordem republicana. Se a república era vista como o triunfo da razão, esperava-se do cidadão a vivência das "virtudes" republicanas. Nada mais oposto a elas do que o comportamento julgado doentio e primitivo, cujo reconhecido contágio pairava como uma ameaça à ordem. No pensamento médico da época, isso não era nenhuma novidade. Nina Rodrigues, já havia estabelecido uma relação entre o misticismo de populações, julgadas em estágio evolutivo inferior e a adoção do que chamava de "sentimento político". Assim, sertanejos e negros eram julgados, por Nina Rodrigues, incapazes, tanto da vivência da cidadania e da compreensão das abstrações próprias da fórmula republicana, quanto do catolicismo e do conteúdo teológico do cristianismo⁽²³⁾.

⁽²²⁾ Leonídio Ribeiro; Campos Murilo, *ob. cit.*, p. 60. Xavier de Oliveira, *ob. cit.*, p. 264.

⁽²³⁾ Tecendo um paralelo entre o comportamento de sertanejos e negros na esfera pública, escreve Nina Rodrigues: "Tara acreditar que pudesse ser outro o sentimento político do sertanejo, era preciso negar a evolução política e admitir que os povos mais atrasados e incultos podem, sem maior preparo, compreender, aceitar e praticar as formas de governo mais liberais e complicadas. A população sertaneja é e será monarquista por muito tempo, porque no estágio inferior da evolução social em que se acha, falece-lhe a precisa capacidade mental para compreender e aceitar a substituição do representante concreto do poder pela abstração que ele encarna, - a lei.[...] Por seu turno, não é peculiar a Canudos a tendência a se constituir em uma epidemia vesânica de caráter religioso. Se os estudos que tenho publicado sobre a religiosidade fetichista da população baiana não ministrassem já documentos suficientes para se julgar a crise em que se encontra o seu sentimento religioso, no conflito entre a imposição pela

Juliano Moreira, por seu turno, reavaliou as teses de Nina Rodrigues, negando o determinismo racial nele contido. Contudo, herdeiro de Kraepelin, não desprezava o caráter "contagioso", do espiritismo, capaz de impor danos ao psiquismo dos julgados fracos, crédulos, ignorantes, supersticiosos. A esse respeito, refere-se Kraepelin: "As manifestações dos distúrbios psíquicos encontradas hodiernamente em relação ao hipnotismo e o espiritismo têm uma certa afinidade com os processos de contágio físico. As excitações transmitidas a estes, as explicações supersticiosas, que se juntam às misteriosas práticas são evidentemente para as naturezas sensíveis e fracas, um visível perigo. [...] Sem dúvida, a predisposição tem, também uma parte essencial, por isso que, os indivíduos que participam com grande zelo do espiritismo e hipnotismo, apresentam grande sugestibilidade para tais experiências"⁽²⁴⁾.

Se Juliano Moreira negava o determinismo racial de Nina Rodrigues, isso não impediu seus seguidores de remeter o espiritismo à vivência dos valores, tanto da negritude, quanto da anormalidade, sempre vinculada às camadas ínfimas da sociedade. Assim, Henrique Roxo, não só tecia a relação negritude e espiritismo, como via o negro impossibilitado, física e culturalmente de ombrear-se com a elite branca na vivência plena da cidadania. Em seu *Manual de Psiquiatria*, Henrique Roxo deixava clara a relação defendida entre universo negro e espiritismo: "As sessões são muito freqüentadas. Muitas pessoas se reúnem em uma sala pequena. O médium fica no meio. O chefe ao lado do médium. Aquele sugestiona este e lhe diz que invoque um espírito conhecido. O médium se põe a tremer, solta grandes gritos. Vê-se muito freqüentemente o que se

educação que recebe a população de um ensinamento religioso superior à sua capacidade mental e a tendência para as concepções religiosas inferiores que requer a sua real capacidade efetiva, nós poderíamos corroborar-las com a prova do que neste momento se passa nesta cidade com relação à interna epidemia de varíola que desapiedadamente a flagela [...] A população de cor despreza a vacina porque está convicta de que o melhor meio de abrandar a cólera do orisá é fazer-lhe sacrifícios que consistem em lançar nos cantos das ruas em que ele habita a sua iguaria favorita - milho estalado em azeite de dendê. (Raimundo Nina Rodrigues, *ob. cit.*, p. 69)

⁽²⁴⁾Apud Genaro Veiga Sampaio, *Espiritismo e loucura. Contribuição ao estudo das chamadas psicoses espiritas na Bahia*, Salvador, Faculdade de Medicina da Bahia, tese de doutoramento em Medicina, 1926, p. 68.

observa no cinema, nessas danças de negros, com seus movimentos extravagantes, suas contorsões e seus gestos [...]. As sessões finalizam quase sempre com crises de nervos e um estado geral de excitação, mais ou menos intenso"⁽²⁵⁾.

O mestre Juliano Moreira discordava abertamente da explicação racial da degeneração, polemizando, inclusive, com Raimundo Nina Rodrigues. Moreira insistia que os inimigos a combater contra as degenerações seriam principalmente o meio ambiente e as condições sanitárias e educacionais, assim como as verminoses, o alcoolismo e a sífilis. Esse posicionamento não impediu que Henrique Roxo valorizasse a raça como fator possível de degeneração, em aula ministrada sobre a etiologia da doença mental, em 14 de junho de 1905⁽²⁶⁾. A respeito dos negros e pardos, Roxo não os via como degenerados, mas como "retardatários": "Não evoluíram, não progrediram. Apegam-se ao passado." Já os brancos, "devastam com pupilas ovantes os horizontes do futuro"⁽²⁷⁾. Roxo remetia a condição negra, tanto para inferioridade física, quanto cultural. Herdando um cérebro não desenvolvido, carecia aos negros, condições de credenciar-se à plena vivência da cidadania, presos às origens atávicas, as doenças oportunistas, a uma herança cultural eivada de superstição e incultura. Se a raça como explicação da degeneração não era descartada, Roxo colocava o meio como fator determinante, tanto de evolução, quanto de degeneração: "Suponhamos, porém, que um negro, com esta má tara hereditária, se transportasse para um centro adiantado e com sua congénere viesse a ter descendência. Imaginemos, demais, que esta fosse pouco a pouco progredindo e que de pai a filho se fosse legando, cada vez mais um cérebro exercitado, ativo. Dentro de um certo número de descendentes, chegaria, finalmente um com o cérebro tão evoluído quanto de um branco. Seria tão inteligente quanto este. Vê-se que o meio é o agente por excelência. Vai aprimorando pouco a pouco a raça e o indivíduo

⁽²⁵⁾ Henrique de Brito Belford Roxo, *Manual de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1946, p. 469.

⁽²⁶⁾ Henrique de Brito Belford Roxo, *Moléstias mentais e nervosas. Aulas professadas durante o ano letivo de 1905 pelo Dr. Henrique de Brito Belford Roxo*, Rio de Janeiro, [s. n], 1906, p. 32.

⁽²⁷⁾ *Idem*, p. 160.

e consegue nivelar, após progressão crescente, lenta e laboriosa, os extremos da série"⁽²⁸⁾.

Portanto, a fim de reverter o atraso que impedia o desenvolvimento nacional, Roxo propunha uma intervenção capitaneada pela medicina, para a erradicação dos três males, por ele julgados determinantes para o aumento dos casos de degeneração mental e física no país: a sífilis, o alcoolismo e o espiritismo. Volta, novamente, a argumentação de Roxo à questão racial: no seu ponto de vista, o negro representava o contingente predominantemente suscetível às três "patologias". Especificamente sobre o espiritismo, mostrava Roxo, a presença de delírios e alucinações com acento no mundo dos seres diáfanos, de fantasmas e espíritos, nos quadros clínicos por ele estudados: "Frequêntadores de práticas espíritas, acreditam (os negros) em ficções e, quando alucinados, surgem os entes que lhes foram sugeridos anteriormente. As idéias diabólicas já se vão tornando raras. Os negros não os temem como outrora"⁽²⁹⁾. Para Henrique Roxo, o combate ao espiritismo como patologia estava totalmente amparado na ciência, propondo uma entidade mórbida peculiar, desencadeada a partir da familiaridade com os mortos: o delírio espírita episódico, caracterizado como: "[...] uma doença mental que se caracteriza por um delírio que surge de repente em conseqüência de um choque emotivo, o qual se fundamenta em alucinações e é pouco duradouro, tendo, no entanto, a capacidade de se repetir com relativa facilidade. Comumente se desenvolve pela freqüência de sessões de espiritismo, não do espiritismo científico que é estudado por muitos sábios e deve ser respeitado. É coisa muito diferente deste: é o espiritismo de pessoas sem instrução, que acreditam facilmente em coisas absurdas. São pessoas que têm algum sofrimento físico ou moral e que em vez de procurarem a cura por meio de um médico ou de um sacerdote, vão procurar a sessão de espiritismo para a cura de seus males"⁽³⁰⁾.

Se na citação anterior Roxo fala rapidamente em "espiritismo científico", o contato com os espíritos aparece, em sua obra, sempre remetido à escória social⁽³¹⁾. Ademais, mesmo reconhecendo a possibilidade de

⁽²⁸⁾ *Idem*, p. 190.

⁽²⁹⁾ *Idem, ibidem*.

⁽³⁰⁾ Henrique de Brito Belford Roxo, *Manual de Psiquiatria, ob. cit.*, p. 468.

⁽³¹⁾ Anteriormente, Henrique Roxo, em Conferência realizada na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1918, afirmara a inexistência de um "espiritismo

um dito "espiritismo científico", Roxo mostrava que o caldo de cultura predominante no Brasil, favorecia justamente o "espiritismo de pessoas sem instrução". Em um país como o nosso as práticas espíritas tenderiam para o misticismo de populações carentes de cultura, saúde, colaborando para o desencadeamento de episódios mórbidos, compondo-se com a "tara hereditária" de negros e mestiços. Essa idéia aparece de forma clara, no depoimento de Bueno de Andrade, citado na tese de um aluno de Roxo, João Coelho Marques. Segundo Bueno de Andrade, mesmo o espiritismo praticado com o rótulo de científico no Brasil, consistia em fator preocupante de avanço da doença mental: "No Rio de Janeiro, denominam-se espíritas não só esses grupos de indivíduos que se dedicam ao estudo das forças psíquicas em manifestações que escapam à experimentação científica, como também essa prática grosseira de pessoas que mal sabem ler e escrever e que procuram prever o futuro, melhorar a sorte, resolver casos complicados, etc., idéias e práticas verdadeiramente absurdas e sem fundamento científico nem justificativa que a sancione"⁽³²⁾.

Outro aluno de Roxo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Xavier de Oliveira vai, igualmente, valorizar o espiritismo como indício de atraso de populações carentes da intervenção médica e estatal. Contudo, vai negar a existência de um "delírio espírita episódico" como patologia individualizada, como queria Roxo. Para Xavier de Oliveira o que existia era uma "espiritopatia", caracterizada, não como uma moléstia autónoma, mas por "delírios de feitio religioso ou espírita enxertados em certas neuro-psicoses"⁽³³⁾. Claramente Xavier de Oliveira tenta em sua obra associar o espiritismo a uma vivência mórbida do sentimento religioso e, a partir desta associação, remetê-lo, à subversão da ordem republicana e a um comportamento político ligado a estágios primitivos da convivência humana. Xavier de Oliveira voltava, assim, à associação já defendida por Nina Rodrigues entre espiritismo, vivência patológica da religião e tendências anti-republicanas. É muito sintomático que Nina Rodrigues transcreva, no mesmo artigo em que relata os episódios

científico" no Rio de Janeiro: "o espiritismo que aqui se pratica e que leva comumente ao hospício não tem o menor cunho científico" (*Apud* Ribeiro & Campos, *ob. cit.*, p. 195).

^m *Apud* João Coelho Marques, *ob. cit.*, pp. 34-35.

⁽³³⁾ Xavier de Oliveira, *Espiritismo e loucura*, *ob. cit.*, p. 21.

do que qualifica de "seita espírita" de Taubaté, suas observações sobre a "Epidemia de loucura religiosa em Canudos"⁽³⁴⁾; história médica do alienado 'meneur'⁽³⁵⁾. Xavier de Oliveira, igualmente, defendia que os delírios de natureza mística apareciam nos comportamentos religiosos mórbidos, nos quais incluía, tanto o espiritismo, quanto as chamadas "misticopatias". Contrariamente a Nina Rodrigues, contudo, não valorizava a raça como fator explicativo e sim, o meio sócio-cultural. Dessa forma, se os casos estudados de "misticopatas" urbanos como Manoel das Virgens, Teóphilo Conceição ou o Profeta da Gávea, não tiveram a mesma importância que Antônio Conselheiro, era porque sua atuação dava-se na cidade, onde sua voz era relativizada. Contudo, Xavier de Oliveira defendia a relação entre morbidez religiosa, atestada pelos delírios de natureza mística, e o comportamento de segmentos sociais considerados incapazes da vivência da cidadania: anti-sociais, perigosos, tendendo para um comportamento anti-republicano. Era o caso dos chamados "reivindicadores místicos", os quais se associavam, para Xavier de Oliveira, à irracionalidade dos segmentos sociais não inseridos na convivência republicana. A leitura patológica dos comportamentos reivindicatórios pelo discurso médico-psiquiátrico foi explorada por Castel⁽³⁶⁾ ao mostrar a homologia criada pela medicina mental francesa entre as "manifestações da loucura" e a complexidade crescente do meio urbano, com a agudização das reivindicações sociais, com a miséria, com o afrouxamento dos costumes. Assim, a cidade passa a ser o cenário onde mais visíveis eram os comportamentos julgados desviantes, aparentados, para os psiquiatras brasileiros do período, a fatores como raça, fanatismo religioso, contestação política⁽³⁷⁾. À propagação do espiritismo

(34) O episódio de Canudos ocorreu no Brasil durante os primeiros anos da república. Nesta ocasião, no nordeste brasileiro, mais precisamente no sertão da Bahia, as populações pobres uniram-se em torno de um líder, Antônio Conselheiro. Este desenvolvia uma pregação calcada na crítica às novas instituições republicanas e no igualitarismo social, que conquistou as populações pobres da região. O movimento foi severamente reprimido pelo governo, caindo finalmente em 1896.

(35) Raimundo Nina Rodrigues, *ob. cit.*, p. 125 ss.

(36) Robert Castel, *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.

(37) Ver nesse sentido Magali Engel, *A loucura na cidade do Rio de Janeiro: idéias e vivências (1830-1930)*, Campinas, Unicamp, tese de doutorado, 1995.

no meio urbano, os médicos respondiam, disponibilizando-se frente ao estado a desencadear as medidas higiênicas requeridas. Se a morbidez religiosa propagava-se com mais facilidade no meio interiorano, a aceitação cada vez maior do espiritismo nos centros urbanos atestava a origem comum do mal. A esse respeito, Xavier de Oliveira, avalia a atuação, na cidade do Rio de Janeiro, de um interno do Instituto de Psicopatologia, Teófilo Conceição, autodenominado "Amante de Deus e Profeta de Santo Inácio": "Nos subúrbios desta capital, onde exerce a sua ação, atualmente, as suas prédicas, certamente resultarão sempre sem nenhuma conseqüência grave a lamentar. Nos sertões de onde veio, porém, e onde o fanatismo intolerante e belicoso, facilmente se propaga e desenvolve, com a rapidez, os sintomas e as conseqüências de uma verdadeira epidemia, a sua ação não poderia deixar de ser funesta"⁽³⁸⁾.

Xavier de Oliveira inicia sua obra, onde apresenta sua leitura sobre o espiritismo no Brasil, citando Nina Rodrigues e o seu diagnóstico a respeito de Antônio Conselheiro. Ligado a um grupo de médicos formados por Juliano Moreira, esse diagnóstico foi contestado no concernente à raça como elemento explicativo da sua "patologia". Para Xavier de Oliveira, Antônio Conselheiro tratava-se de mais um típico reivindicador místico, no qual o que chamava de "mal constitucional" achava no sertão inculto o terreno fértil, tanto para crescer enquanto patologia, quanto para transformar-se em uma "epidemia de loucura religiosa"⁽³⁹⁾. Afrânio Peixoto tinha a mesma opinião. Na introdução do seu romance *Maria Bonita*, refere-se a um personagem, um velho de longas barbas brancas, um "santão" do sertão, nas suas palavras, que tal qual Antônio Conselheiro e Padre Cícero, contagiava as multidões de todo o Brasil, levando-as ao fanatismo coletivo. Ao contestar o diagnóstico de Nina Rodrigues sobre o Conselheiro, Afrânio Peixoto reafirmava a necessidade de

⁽³⁸⁾ Xavier de Oliveira, *Espiritismo e loucura*, ob. cit., p. 149.

⁽³⁹⁾ Fiel aos ensinamentos transmitidos na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Xavier de Oliveira, via o Conselheiro como um "paranoico... no conceito germânico de Kraepelin" (Xavier de Oliveira, ob. cit., 1930, p. 66). Ou seja, o Conselheiro não era um completo alucinado. Ele captava a realidade, criando idéias delirantes, onde, segundo Kraepelin, mantinha-se a clareza e a ordem do pensamento. Essas idéias delirantes, ao contrário das esquizofrenias, não são desconexas, sem nenhuma coerência, há uma relativa coordenação nas mesmas. (Emil Kraepelin, *Introduction à la psychiatrie clinique*, Paris, Vigot-Frères, 1907.)

combater essas manifestações, não pela repressão, mas pela educação e condução das populações incultas. Nesse trabalho educador e condutor, logicamente, a medicina credenciava-se como elemento de proa: "Talvez o diagnóstico de loucura que lhe fez Nina Rodrigues, ou de crime, a que aludiu Euclides da Cunha, seja indevido e injusto, salvo transpondo os termos: loucos e criminosos serão aqueles, representantes de uma civilização incapaz, que não souberam ou não puderam esclarecer e governar essas rudes massas populares, largadas pela ignorância a todos os impulsos, e no momento do perigo destroem, brutalmente, o que não conseguiram educar e conduzir, quando não transigem, vergonhosamente à força maior deles. Canudos e Juazeiro são as duas soluções, que ambas depõem contra nós."⁽⁴⁰⁾

Os "místicos" figuravam, para Xavier de Oliveira, entre os reivindicadores que poderiam chegar aos comportamentos mais radicais e anti-sociais, podendo suas idéias fixas de missão, eleição, contato com o sobrenatural, transformá-los em lideranças perniciosas, difusoras da doença mental. É aí que Xavier de Oliveira mostra o caráter anti-republicano, contrário à racionalidade cidadã, do comportamento místico patológico, aproximando-le da leitura de Nina Rodrigues a respeito de Canudos. Xavier de Oliveira cita, como exemplo de magnicidas místicos, Aimée-Cecile Renault, acusada de conspirar contra a vida de Robespierre e o monge Jacques Clément, assassino de Henrique III. A primeira, apresentada como uma fanática, capaz de expor sua vida pela volta da monarquia e o segundo, como um regicida, que, apesar disso, apresentava visões noturnas reveladoras de delírios de colorido explicitamente monárquicos. Nessas visões, um anjo lhe apresentava uma clava, prometendo-lhe atributos reais em troca da morte do rei: "Pensa, pois em ti, como te irá bem a coroa do martírio que te está sendo preparada..."⁽⁴¹⁾ (41). Como em todos os reivindicadores místicos, Xavier de Oliveira identifica nos atos de Jacques Clément um conteúdo claramente avesso à noção de cidadania republicana: "há sempre uma aproximação entre os místicos e os monarquistas"⁽⁴²⁾. O caráter patológico e primitivo desses "reivindicadores místicos" era, para Xavier de Oliveira, aparentado com

⁽⁴⁰⁾ Afrânio Peixoto, *Maria Bonita*, s. n. t. [1914]

⁽⁴¹⁾ Xavier de Oliveira, *O magnicida Manco de Paiva*, Rio de Janeiro, Benedito de Souza, 1928, p. 70.

⁽⁴²⁾ *Idem*, p. 66.

o espiritismo, visto como "uma nova epidemia de loucura religiosa, igual a tantas outras que a tem castigado em épocas diversas de sua evolução, e no só domínio do sentimento religioso". O sucesso do espiritismo no século XX é visto como prova da sobrevivência, da "mesma mentalidade do totem e do tabu"⁽⁴³⁾ 44.

O espiritismo como evidência do mesmo comportamento contrário à ordem republicana, aparecia, igualmente, na literatura. Essa representação do espiritismo como avesso da vivência civilizada, republicana aparece em Coelho Neto, por exemplo. Este autor, antes de sua conversão ao espiritismo, constrói uma personagem altamente emblemática desse jogo interdiscursivo. É a negra Felícia de *Turbilhão*^m. Publicado no início do período republicano, o livro conta a história de uma ex-escrava, que perde o filho na Revolta da Armada e passa a frequentar sessões espíritas, como lenitivo para sua dor. A ex-escrava, aparece na obra como indício da sobrevivência de um Brasil incomodamente pré-republicano, não absorvido totalmente às regras e vivências da cidadania (Felícia chama sua patroa de "minh'ama"). O autor mostra a personagem sucumbindo ao espiritismo e tentando disseminar essa vivência patológica e inculta no seio de uma família "honesta". Sobra para a ex-escrava a loucura, que vai se afirmando e tem como epílogo a sua retirada do convívio social. É bastante sintomática a construção de uma personagem negra, adepta do espiritismo, doente mental e com um comportamento duvidoso para os quadros morais da época (a ex-escrava é acusada por um dos personagens de favorecer o relaxamento dos costumes no seio da família, levando à "perdição" a filha de sua patroa, que foge de casa)⁽⁴⁵⁾.

Na tentativa de associar o espiritismo a uma constelação imagética de valores claramente anti-republicanos, os médicos viravam as costas, tanto para a obra de codificação espírita, quanto para a postura da Federação Espírita Brasileira. No primeiro caso, o que se depreende é justamente o oposto. O espiritismo tentou, na França de meados do século XIX, credenciar-se como um valor novo na sociedade, assumindo a herança

⁽⁴³⁾ Xavier de Oliveira, *Espiritismo e Loucura*, ob. cit., pp. 12-13.

⁽⁴⁴⁾ Coelho Neto, *Turbilhão*, (s.n.t). [1904]

⁽⁴⁵⁾ Sobre o assunto ver: Artur Cesar Isaia, "Práticas mediúnicas e patologia no universo ficcional de João do Rio e Coelho Neto", in Beatriz Anselmo Olinto; Márcia Terezinha Tembil (orgs.), *I Colóquio Cultura, etnias, identificações: historiografia e região*, Guarapuava, Unicentro, 2005.

revolucionária. Nesse sentido, procurou associar-se, à idéia de república, defendendo a laicização do estado, a igualdade civil entre homens e mulheres e a universalização do ensino⁽⁴⁶⁾. Conforme referimo-nos em outro trabalho, o discurso espírita tendeu para a consolidação dos valores liberais burgueses: "O que chama a atenção na obra de codificação é a sua busca em equilibrar o mundo engendrado pela revolução burguesa, em fornecer aos atores sociais uma visão tranqüila e harmônica da vida e da sociedade. Dessa maneira, o discurso espírita tendeu para a defesa de um protótipo de trabalhador, cujo limite de apreensão do real estivesse circunscrito as conquistas liberais burguesas"⁽⁴⁷⁾.

Em relação à Federação Espírita Brasileira, a mesma vai, no Brasil do final do século XIX, receber muitos membros da elite republicana, assumindo o seu órgão oficial *O Reformador* um imaginário no qual o espiritismo é associado ao progresso moral e político, contra a religião oficial e a monarquia⁽⁴⁸⁾. Enquanto o discurso médico remetia o espiritismo ao convívio dos valores pré e anti-republicanos, temos o registro de importantes nomes, ligados à consolidação do status-quo republicano, vinculados à Federação Espírita Brasileira. João do Rio⁽⁴⁹⁾ identifica como freqüentadores da Federação Espírita Brasileira, além de Quintino Bocaiúva, os generais Girard e Piragibe, ambos de grande

⁽⁴⁶⁾ Marion Aubrée; François Laplatine, *La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, JC Lattès, 1990.

⁽⁴⁷⁾ Artur Cesar Isaia, "Espiritismo, conservadorismo e utopia", in Elisabete A. Pinto; Ivan A. de Almeida, *Religiões: tolerância e igualdade no espaço da diversidade*, São Paulo, Falapreta, 2004, p. 112.

⁽⁴⁸⁾ A postura republicana e abolicionista do órgão oficial da Federação Espírita Brasileira, contudo, dava-se no âmbito da leitura linear e progressiva da história endossada pelo discurso espírita. Assim: "Se vários espíritas endossavam a luta abolicionista e republicana, a postura do órgão oficial da Federação era bastante moderada. Ao invés de assumir explicitamente a campanha republicana, preferiam valorizar a lei do progresso como capaz de viabilizar as idéias político-sociais embasadas na razão. O órgão oficial da Federação Espírita Brasileira assumia muitas vezes uma linguagem codificada, alegórica, tentando, subliminarmente, criar um imaginário, onde se opunham os pares: monarquia-catolicismo-atraso versus república-espiritismo-progresso". Artur Cesar Isaia, "O espiritismo diante da idéia republicana no Brasil", *Fragments de Cultura*, vol. 15(10), out. 2005, p. 1544.

⁽⁴⁹⁾ João do Rio, *ob. cit.*

proximidade com o governo republicano. O general Girard, inclusive, marchou com as tropas legalistas contra Canudos, chefiando uma desastrosa brigada governamental, de acordo com o registro de Euclides da Cunha⁽⁵⁰⁾. O general Piragibe destacou-se junto às forças do governo no esforço para manutenção da ordem militar durante a Revolta da Vacina⁽⁵¹⁾. Outro nome apontado por João do Rio e de alta proximidade com o governo republicano foi o do Marechal Francisco Raimundo Everton Quadros, presidente do Clube Militar no mandato de Prudente de Moraes. Comandante da Escola Militar da Praia Vermelha, Everton Quadros atuou na defesa do governo de Floriano Peixoto durante a revolta de 1893-1894, tendo comandado as operações militares no Paraná⁽⁵²⁾. Everton Quadros foi o primeiro presidente da Federação Espirita Brasileira, fundada em 1884, dentro do esforço em centralizar a luta das diferentes sociedades espíritas pela afirmação institucional da doutrina e contra o status privilegiado desfrutado pelo catolicismo durante a monarquia⁽⁵³⁾. Por outro lado, a Federação Espirita Brasileira empreendeu uma luta visando a manter a ascendência moral sobre os adeptos do espiritismo em todo o país. Nesse sentido, tentava enquadrar as diversas sociedades espíritas a um paradigma, que tinha na cultura livresca e no elogio científico um importante componente identitário. A consolidação de um "campo mediúnico", que revelou uma pluralidade não redutível ao modelo prescrito pela Federação Espirita Brasileira mostrou o insucesso desse objetivo. Contudo, é inegável uma luta pela afirmação do espiritismo no Brasil, capitaneada pela Federação Espirita Brasileira, que congregou uma elite bastante familiar com o poder

⁽⁵⁰⁾ Euclides da Cunha, *Os sertões*, São Paulo, Martin Claret, 2003.

⁽⁵¹⁾ Ver José Murilo de Carvalho, *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a república que não foi*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 108. A Revolta da Vacina foi um movimento contrário à lei da vacinação obrigatória, ocorrido no segundo semestre de 1904. Populares, apoiados por setores do exército e estudantes, saíram às ruas do Rio de Janeiro em violentas manifestações contra a nova lei. Esta lei integrava o esforço do governo do Presidente Rodrigues Alves (1902-1906) e do sanitarista Osvaldo Cruz em sanear a cidade do Rio de Janeiro, livrando-a principalmente da febre amarela e da varíola.

⁽⁵²⁾ Zeus Wantuil, *Grandes espíritas do Brasil*, Rio de Janeiro, Feb. 2003, pp. 326-332.

⁽⁵³⁾ Sylvia Damázio, *Um pouco de história do espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.

republicano e com a cultura livresca. Mesmo levando-se em conta a dinamicidade das apropriações e recriações culturais, capazes de revelar a um "espiritismo à brasileira"⁽⁵⁴⁾, onde a identidade científica tentada por Kardec cedeu lugar a uma feição predominantemente religiosa, o livro continuou desempenhando um papel preponderante como componente identitário espírita. O espiritismo, para Lewgoy caracteriza-se como "uma religião do livro, da leitura e do letramento, num sentido que dificilmente se iguala em outras religiões"⁽⁵⁵⁾. O discurso médico proferido na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, contudo, não reconhecia esse esforço rumo ao letramento e à ciência, voltando suas costas, igualmente, para a familiaridade com o círculo de poder republicano desfrutada pela Federação Espírita Brasileira. Colocando-se em alteridade total ao espiritismo, descredenciando-o, os médicos tentavam resguardar e ampliar um direito reconhecido de nomear a realidade. Ação estratégica, na acepção de Michel de Certeau, capaz de garantir "um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças"⁽⁵⁶⁾. Fundamental na lógica interna das ações estratégicas, é a criação, pelos poderosos, de balizas identitárias capazes de afirmar o seu poder e negar o outro. Negando aos espíritas a sua pretendida cientificidade e sua construída identidade com o livro, os médicos estabeleciam as balizas identitárias que deveriam separar medicina e espiritismo, progresso e atraso, ciência e superstição, verdade e mentira. Ora, o que caracteriza as ações estratégicas, para Certeau, é justamente a criação deste lugar próprio, racional, cartesiano, que tem como objetivo "circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar"^{54 55 56 (57)}. Na denegação do espiritismo, os médicos buscavam anular qualquer familiaridade reclamada pelo mesmo com a ciência, com a cidadania e com o livro, estabelecendo os processos de interdição e exclusão, mostrados por

⁽⁵⁴⁾ Sandra Jacqueline Stoll, *Espiritismo à brasileira*, São Paulo, Edusp, 2003.

⁽⁵⁵⁾ Bernardo Lewgoy, *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*, São Paulo, USP, 2000, tese de doutoramento em Antropologia Social, p. 10.

⁽⁵⁶⁾ Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 99.

⁽⁵⁷⁾ *Idem, ibidem*.

Foucault ao abordar a constituição das disciplinas no ocidente. Dessa forma era preciso, sobretudo, negar qualquer parentesco do espiritismo com o livro, visto como umbilicalmente ligado ao "progresso". Fazendo a ligação entre modernidade, progresso e livro, Certeau⁽⁵⁸⁾ salienta a valorização do escriturístico pela modernidade ocidental, procurando uma oposição frontal ao oral. Segundo o autor, a modernidade ocidental relegou o oral ao atraso, como aquilo "que não contribui para o progresso". Portanto, os médicos não podendo reconhecer a identidade letrada do espiritismo, tentavam anular completamente o valor do livro espirita. Dessa forma, o *Livro dos Médiuns* de Allan Kardec era visto por Xavier de Oliveira⁽⁵⁹⁾ como a "cocaína dos debilitados nervosos que se dão à prática do espiritismo". Por outro lado, a Livraria da Federação Espirita aparecia como "o foco infeccioso de onde parte a epidemia que hora se alastra por todo o Rio"⁽⁶⁰⁾. Como "foco infeccioso", seus produtos não tinham qualquer relação com a ciência, justamente a fonte de onde jorrava as verdades capazes de debelar as infecções e erradicar as epidemias. Não se tratando de religião e sim de mera superstição, ao espiritismo carecia legitimidade para reclamar o cumprimento dos preceitos constitucionais. E em se tratando de superstição, reveladora dos estágios mais primitivos da vida, sua tendência anti-social, contrária à moral republicana e à vivência plena da cidadania, remetia-o à posição daqueles, carentes da ação de um estado, a quem os médicos credenciavam-se como força interventora, capaz de reverter a situação de um Brasil, que na acepção de Miguel Pereira, não passava de um "grande hospital".

Bibliografia

- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François, *La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, JC Lattès, 1990.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins, "Metrópolis: as faces do monstro urbano", *Revista Brasileira de História*, vols. 8-9, 1985, pp. 35-68.

⁽⁵⁸⁾ *Idem*, p. 224.

⁽⁵⁹⁾ Xavier de Oliveira, *ob. cit.*, 1930, p. 211.

⁽⁶⁰⁾ *Idem, ibidem*.

- CARVALHAL, Lazara, "O pensamento de Juliano Moreira: uma abordagem histórica", in *Anais do I Congresso de Saúde Mental do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Ufrh, 1996.
- CARVALHO, José Murilo de, *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- CARVALHO, José Murilo de, *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- CASTEL, Robert, *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- CERTE AU, Michel de, *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- COELHO NETO, H. M., *Turbilhão*. (s.n.t).[1904]
- CUNHA, Maria Clementina Pereira, *O espelho do mundo. Juquery, a História de um Asilo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- DAMÁZIO, Sylvia, *Um pouco de história do espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.
- ENGEL, Magali, *A loucura na cidade do Rio de Janeiro: idéias e vivências (1830-1930)*, Campinas, Unicamp, tese de doutorado, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 1996.
- FRANCO DA ROCHA, *Esboço de psiquiatria forense*, São Paulo, Tipografia Laemmert, 1904.
- GIUMBELLI, Emerson, *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.
- KRAEPELIN, Emil, *Introduction à la psychiatrie clinique*, Paris, Vigot Frères, 1907.
- ISAIA, Artur César, "Espiritismo, conservadorismo e utopia", in PINTO, Elisabete A.; ALMEIDA, Ivan Antonio de, *Religiões: tolerância e igualdade no espaço da diversidade*, São Paulo, Falapreta, 2004.
- ISAIA, Artur César, "Práticas mediúnicas e patologia no universo ficcional de João do Rio e Coelho Neto", in OLINTO, Beatriz Anselmo; TEMBIL, Márcia Terezinha (org.), *I Colóquio Cultura, etnias, identificações: historiografia e região*, Guarapuava, Unicentro, 2005.
- ISAIA, Artur César, "O espiritismo diante da idéia republicana no Brasil", *Fragmentos de Cultura*, vol. 15(10), out. 2005, pp. 1541-51,
- ISAIA, Artur César, "Catolicismo pré-conciliar e religiões mediúnicas no Brasil: da demonização ao saber médico-psiquiátrico", in MANUEL, Ivan Aparecido; FREITAS, Naimora M. B., *História das Religiões. Desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historio gráficos*, São Paulo, Paulinas, 2006.
- LE BON, Gustave, *Les opinions et les croyances: genèse, evolution*, Paris, Flammarion, 1911.
- LEWGOY, Bernardo, *Os espiritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*, São Paulo, USP, 2000, tese de doutoramento em Antropologia Social.

- MACHADO, Roberto *et al*, *Danação da norma. Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- MARQUES, João Coelho, *Espiritismo e idéias delirantes*, Rio de Janeiro, Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1929, tese de doutoramento em Medicina.
- PEIXOTO, Afrânio, *Maria Bonita*, s.n.t. [1914]
- PESAVENTO, Sandra, *O imaginário da cidade. Visões literárias do urbano*, Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1999.
- PONTE, Carlos Fidelis da, *Médicos, psicanalistas e loucos: uma contribuição à história da psicanálise no Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, dissertação de Mestrado em Saúde Pública, 1999.
- PORTOCARRERO, Vera, *Arquivos da loucura. Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2002.
- RIBEIRO, Leonídio; CAMPOS, Murilo de, *O espiritismo no Brasil. Contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1931.
- RIO, João do, *As religiões do Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976. [1904].
- ROCHA, Ruth Mylius; PINTO, Diana; VIEIRA, Sarita, "Juliano Moreira: o aprisionamento da loucura no discurso científico", *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, vol. 4(9), 1998, pp. 449-455.
- RODRIGUES, Raimundo Nina, "A loucura epidêmica de Canudos", in *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939 [1897].
- ROXO, Henrique de Brito Belford, *Manual de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1946 [1921].
- ROXO, Henrique de Brito Belford, "Moléstias mentais e nervosas. Aulas professadas durante o ano letivo de 1905 pelo Dr. Henrique de Brito Belford Roxo", Rio de Janeiro, [s.n.], 1906.
- SAMPAIO, Genaro Veiga, *Espiritismo e loucura. Contribuição ao estudo das chamadas psicoses espiritas na Bahia*, Salvador, Faculdade de Medicina da Bahia, tese de doutoramento em Medicina, 1926.
- STOLL, Sandra Jacqueline, *Espiritismo à brasileira*, São Paulo, Edusp, 2003.
- XAVIER DE OLIVEIRA, *O magnicida Manço de Paiva*, Rio de Janeiro, Benedito de Souza, 1928.
- XAVIER DE OLIVEIRA, *Espiritismo e loucura*, [s.l.], Geem, 1930.
- WANTUIL, Zeus, *Grandes espiritas do Brasil*, Rio de Janeiro, Feb, 2002.