

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO

VOLUME 26, 2005

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O CATOLICISMO PRÉ-CONCILIAR BRASILEIRO E AS RELIGIÕES MEDIÚNICAS: A RECORRÊNCIA AO SABER MÉDICO-PSIQUIÁTRICO

A saliente presença do Espiritismo e da Umbanda* ⁽¹⁾ no discurso da hierarquia católica pré-conciliar revela a força por eles conquistada no mercado religioso brasileiro. Nas fontes em que trabalhamos, o discurso da hierarquia católica tendeu para a uniformização no tratamento às manifestações mediúnicas⁽²⁾, qualificando simplesmente como espíritas um amplo prisma religioso. É necessário que compreendamos o efeito buscado pelo discurso católico quando fala genericamente em Espiritismo, referindo-se a práticas às vezes tão pouco similares entre si. Ao reduzir o universo caleidoscópico dessas práticas ao substantivo Espiritismo, o discurso católico buscava um efeito acusatório direto. Podemos captar esse efeito acusatório compreendendo o jogo interdiscursivo da hierarquia católica, tanto com o senso comum, com o preconceito, quanto com o saber jurídico, médico, passando por teorias de análise social do Brasil, onde a raça aparecia como horizonte explicativo. O Espiritismo era

* Universidade Federal de Santa Catarina.

⁽¹⁾ Religião afro-brasileira que cultua os espíritos ancestrais dos índios, dos escravos negros, além de outras entidades, comandadas pelos deuses africanos iorubanos, os orixás.

⁽²⁾ Usaremos a expressão "religiões mediúnicas" referindo-nos àquelas que, acreditando na reencarnação e no contato entre vivos e mortos, recorrem a um intermediário entre ambos, o médium, julgado capaz de emprestar seu corpo para que os espíritos manifestem-se.

equiparado, não só à Umbanda, Macumba⁽³⁾ e outras manifestações mediúnicas, quanto a toda uma superdiferenciada gama de práticas que iam do candomblé de afirmação africana à bruxaria europeia. No discurso da hierarquia eclesiástica pré-conciliar apareciam simplificada e radicaliza a realidade. Em relação ao discurso da hierarquia católica pré-conciliar, essa simplificação e radicalização era construída a partir de vários pares antitéticos, onde se contrapunha a perene "verdade", custodiada pela Igreja e as falsidades e maquinações do inimigo, sempre visível no mundo descristianizado: maçons, anarquistas, comunistas, protestantes... E num Brasil, marcado na acepção de Pierre Sanchis⁽⁵⁾ pela plasticidade de um "pluralismo tradicional", que historicamente rearticulava "diferenças enquanto diferenças", o discurso eclesiástico pré-conciliar reafirmava a representação dual da realidade religiosa através de mais um par antitético: Catolicismo *versus* Espiritismo.

Na construção desse imaginário, o discurso católico vai recorrer a um repertório amplo de representações familiares aos medos, anseios, reconhecimentos e aspirações do seu público receptor. A demonização das práticas mediúnicas, argumento saliente na documentação do final do século XIX, à medida em que a Igreja perde um lugar de comodidade como produtora de significados sociais, cede lugar à construção da loucura espírita, cada vez mais assentada no chamamento ao saber médico-psiquiátrico.

No final do século XIX e inícios do XX, em geral, as fontes que trabalhamos revelam uma hierarquia extremamente voltada para o magistério católico, para o reforço da autoridade eclesiástica, como meio de coibir a proliferação, não só das religiões mediúnicas, mas também do protestantismo. O discurso tem uma perspectiva catequética, apologética, com referência, sobretudo, nas Sagradas Escrituras, nos documentos papais, nas cartas pastorais, etc. Evidencia-se nesse discurso a dificuldade

(3) No contexto brasileiro, trata-se da designação pejorativa, politicamente incorreta das religiões afro-brasileiras.

(4) Lucien Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

(5) Pierre Sanchos, "O campo religioso será ainda o campo das religiões?", in Eduardo Hoornaert, *Historia da Igreja na América Latina e no Caribe. 1945-1995*, Petrópolis, Vozes, 1995.

com que o catolicismo dialogava com outros saberes, isto é, com outras agências produtoras de significados sociais. Nessa linha argumentativa e sem procurar apresentar cronologicamente a documentação da hierarquia católica em relação ao assunto, situa-se a Pastoral de 1916 de D. Sebastião Leme, ao assumir a arquidiocese de Olinda e Recife. Nesse documento, o arcebispo faz um diagnóstico da formação espiritual do povo brasileiro, constatando a "ignorância religiosa", sobretudo, nas "camadas populares". Embora constata uma propensão "inata" do brasileiro para o sagrado, pensa que o povo canaliza mal a sua sede do sobrenatural. Sintoma da "estólida credence" que grassava entre o povo brasileiro era, para D. Leme, toda uma familiaridade popular com o mundo dos espíritos:

"Superstições! [...] Embora condenadas pelo bom senso e pela igreja, por tal forma se enraizaram na imaginação do povo, que só a instrução religiosa, ministrada com método, conseguirá extirpá-las. Infelizmente, para mais firmá-las, vieram as abomináveis práticas do Espiritismo.

Sessões espíricas, recados de além-túmulo, médiuns, passes, mesas rodantes, tenebrosas farmácias, duvidosas receitas e toda uma série infinda de escamoteações ou artimanhas..."⁽⁶⁾.

Se a invocação aos mortos nutria-se para D. Leme de um caldo de cultura marcado pela ignorância religiosa, a profilaxia básica era vista no ensino da catequese, com a disseminação das "verdades" católicas.

A constatação por parte da hierarquia, da disseminação das práticas de invocação aos mortos na cotidianidade brasileira é visível desde o final do século XIX, armando-se o clero para um combate que reputava renhido, fiel a concepção de Pio IX, para quem o Espiritismo aparecia como o mais terrível inimigo que jamais enfrentou a Igreja⁽⁷⁾. Esse inimigo mostrava-se particularmente perigoso em um contexto como o nosso, onde as manifestações mediúnicas pareciam ter encontrado o cenário ideal. Em todas essas fontes o Espiritismo é representado como integrante de um plano satânico para disseminar o mal no mundo e impedir a missão soteriológica da Igreja. Espiritismo e catolicismo são represen-

⁽⁶⁾ D. Sebastião Leme, *Carta Pastoral*, Petrópolis, Vozes, 1916, p. 47.

⁽⁷⁾ Padre Vicente Zioni, *O problema espirita no Brasil*, São Paulo, Publicações Verba Salutis, 1942, p. 47

tados nessas fontes compondo todo um jogo de oposições imaginárias, instituidoras do outro e reforçadoras da própria identidade. Assim, em oposição às excelências de uma religião identificada com a nacionalidade, com a ordem, com a luz, com a verdade, a hierarquia católica contrapunha a subversão, a imoralidade, a escuridão, o embuste, representado pelo "perigo" espírita.

A questão da identificação do catolicismo com a nacionalidade é muito importante para entendermos os jogos discursivos com os quais a hierarquia tentava desacreditar os demais componentes do campo religioso brasileiro. Nesse sentido, a hierarquia ratificava uma representação da nacionalidade essencialmente vinculada à lusitanidade, assumida na produção do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, desde os trabalhos de Martius e Varnhagen. Martius publicou em 1845 a obra *Como se deve escrever a história do Brasil*, na qual desenvolve a idéia da supremacia portuguesa sobre o negro e índio, como conseqüência da sua ação "civilizadora". Varnhagen aprofunda esta visão em uma obra publicada entre 1854 e 1857, *História Geral do Brasil* Para José Murilo de Carvalho, a "meta-história de Varnhagen é a visão do país como fruto da ação civilizadora de Portugal na América"⁽⁸⁾ 9. A representação da luso-brasilidade, assumida pela hierarquia católica pré-conciliar era também a da "obviedade" da catolicidade. O Brasil era natural, histórica e providencialmente católico em decorrência do papel "civilizador" português. Dessa forma, colocava-se a "imperiosa" necessidade de banir, expulsar, exorcizar tudo o que subvertesse ou ameaçasse essa ordem. Ao aprofundar a representação luso-brasileira da nacionalidade, a hierarquia católica ainda fazia eco ao discurso expansionista português, marcado pela característica de reforço de uma ordem militar e religiosa, infimamente ligada, tanto à reconquista do território português aos mouros, quanto à expansão ultramarina. Por outro lado, essa representação articula-se com a visão tomista, da chamada "segunda escolástica", capaz de reforçar, em solo ibérico, segundo Neder, uma visão social essencialmente hierarquizada e aristocrática. Em várias evidências empíricas do período essa representação da nacionalidade era aprofundada, como,

⁽⁸⁾ José Murilo de Carvalho, *Pontos e Bordados: Escritos de história e política*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1999, p. 242.

⁽⁹⁾ Gislaine Nedder, "A cultura da violência e a questão da terra: obedecer ou morrer", *Estudos de História*, Franca, vol. 4(2), 1997, pp. 57-65.

por exemplo na Pastoral Coletiva de 1922⁽¹⁰⁾, onde há uma síntese histórica do Brasil, na qual a primeira missa aparece como momento originário da fundação da nacionalidade. Nesse sentido, Cham nos mostra o efeito da idéia mítica de fundação, que se liga a algo tido como perene, capaz de atravessar todo o curso temporal, anulando diferenças, contradições⁽¹¹⁾. A contrapartida dessa anulação das diferenças está no reconhecimento dos subalternos da necessária ascendência física, política e espiritual dos fundadores⁽¹²⁾. Ainda na década de 1950, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta explicitava as coordenadas que secularmente elogiavam o empreendimento militar-religioso português, afirmando que: "Teve o Brasil cristão uma origem nobre e eugênica, filho que é e bem nascido, da católica estirpe portuguesa, daqueles heroicos civilizadores e evangelizadores 'que a fé e o império iam dilatando' em cada uma de suas conquistas, através dos mares e continentes"⁽¹³⁾.

Dentro dessa concepção colocava-se como totalmente anti-histórica a pretensão dos demais componentes do campo religioso brasileiro em credenciar-se frente a ele em igualdade de posições. Igualmente, descredenciavam-se todas as manifestações culturais e religiosas daqueles, julgados por essa ótica elitista e por esse modelo eclesiológico eurocêntrico, como inferiores. Ratificava-se a visão de Martius e Varnhagen sobre a ascendência "natural" do elemento português sobre o negro e sobre o indígena. Sintomática dessa visão são as palavras do mesmo D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, lamentando, ainda na década de 1950 que a "senzala" havia invadido o "salão"⁽¹⁴⁾. Isto é, os valores da negritude

⁽¹⁰⁾ *Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência*, Rio de Janeiro, Papelaria e Tipografia Marques, Araújo & Companhia, 1922.

⁽¹¹⁾ Marilena Chauí, *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 9.

⁽¹²⁾ Ver nesse sentido: Artur Cesar Isaia, "A hierarquia católica brasileira e o passado português", in Christiane Marques Szesz, Maria Manuela Tavares Ribeiro, Sandra Lubisco Brancato, Renato Leite, Artur Cesar Isaia (orgs.), *Portugal-Brasil no século XX. Sociedade, Cultura e Ideologia*, Bauru, EDUSC, 2003.

⁽¹³⁾ D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, "Panorama religioso do Brasil no XXXVI Congresso Eucarístico Internacional", *Boletim Eclesiástico*, Jul./Ago. 1955, p. 235.

⁽¹⁴⁾ D. Carlos de Vasconcelos Mota, "Combate ao Espiritismo", *Boletim Eclesiástico*, vol. 7, 1953, p. 302.

estavam conspurcando um Brasil civilizado, branco e católico. O cardeal-primaz do Brasil, D. Augusto Álvaro da Silva, em Carta Pastoral de 1950, chegava a afirmar que a Bahia, como o Brasil, deveria ostentar sua verdadeira face, "tal qual Deus a criou": branca e civilizada:

"Trovera Deus que chegasse o grito de nossa alma de pastor angustiado e aflito, pedindo restrições a esta licenciosidade dos candomblés⁽¹⁵⁾ africanos, na Bahia, a quantos possam influir para a cessação de prática tão contrária à fé nacional e à civilização brasileira. Pedimo-lo, em nome de nossa Constituição, em nome da higiene moral e sanidade mental de nossa gente; pedimo-lo pela Bahia civilizada e culta e não por uma Bahia selvagem e maninha; pela Bahia branca e altiva, como Nosso Senhor a fez, e não por uma Bahia negra e politeísta como procuram apresentá-la nos terreiros..."⁽¹⁶⁾.

A condenação ao campo mediúnico brasileiro pela hierarquia católica estava inserida em um interdiscurso, que apelava para a raça como chave explicativa da realidade nacional. Essa percepção foi propalada no meio acadêmico brasileiro do final do século XIX, mas vinha perdendo consistência à medida que o século XX avançava. Como observou Lilian Schwarcz, nos meios acadêmicos, desde o culturalismo de Gilberto Freyre e a construção de um Brasil mestiço, os modelos raciais perdem força, contudo persistindo "no senso comum e na representação popular"⁽¹⁷⁾. E nesse ponto que podemos claramente detectar a ancoragem do discurso da Igreja Católica em relação às religiões mediúnicas no país: no explícito chamamento ao preconceito e aos ecos de uma matriz teórica ultrapassada como chave interpretativa da realidade nacional. Podemos ver nos estudos de Pierre Ansart a importância do senso comum e do preconceito, como condições performáticas do discurso. Ansart, referindo-se ao mito, à religião e à ideologia como modalidades de imaginário, detecta que em todos esses "está em questão o mesmo jogo: o senso comum, o senso universal que veiculará representações coletivas referentes às finalidades

⁽¹⁵⁾ O Candomblé é a religião criada pelos africanos no Brasil, cultuando as divindades iorubanas, os orixás.

⁽¹⁶⁾ D. Augusto Álvaro da Silva, *Pastoral*, Salvador, Era Nova Ltda, 1950, pp. 6-7.

⁽¹⁷⁾ Lilia Moritz Schwarcz, *O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 247.

e aos atos legítimos⁽¹⁸⁾. Por outro lado, Moscovici^{18 (19) 20}, indo mais além, nos acena com a recíproca possibilidade de deslize do pensamento científico ao senso comum. Atendo-se à produção científica que pensou o Brasil, podemos ver claramente esse deslize na direção, não só do senso comum, mas do explícito preconceito. Ainda nos anos 1950, a tese defendida por Raimundo Nina Rodrigues de que a civilização branca corria o perigo de ser conspurcada pelo contágio negro é endossada inúmeras vezes no discurso da hierarquia católica brasileira. Nina Rodrigues detecta va o conflito entre a "civilização superior da raça branca e os esboços de civilização das raças conquistadas ou submetidas⁽²⁰⁾. Essa posição é assumida no discurso da hierarquia eclesiástica. Na década de 1940, por exemplo, uma importante publicação católica de São Paulo e de grande repercussão nos meios religiosos da época, lamentava que "qualquer negro boçal que se diga Pai de Santo ou fazedor de feitiços se apresenta como um ser do outro mundo." Os "macumbeiros" eram tidos como "vagabundos e incapazes de um trabalho honesto"⁽²¹⁾, ratificando o discurso da necessária tutela branca sobre a população. Esse mesmo posicionamento vamos encontrar nos anos 1950, quando Frei Boaventura Kloppenburg, acatava e reproduzia artigo publicado na imprensa do Rio de Janeiro, segundo o qual era necessário uma campanha "civilizadora" em relação aos "brasileiros de cor", a fim de retirá-los dos maus hábitos e da freqüência aos terreiros⁽²²⁾:

"Em vez de se tentar, ridiculamente, criminosamente, absurdamente, fechar ao brasileiro de cor, determinadas portas, o que se deve e se pode fazer é integrar de forma definitiva esse mesmo brasileiro, pela educação, na muito mais numerosa sociedade branca, procurando-se destmír o que de africanismo persiste em sua alma e sua mentalidade, através do combate à ignorância e à superstição, esta última principalmente,

⁽¹⁸⁾ Pierre Ansart, *Ideologias, conflitos e poder*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

⁽¹⁹⁾ *Apud* Pierre Mannoni, *Les Représentations Sociales*, Paris, PUF, 1998, pp. 48-49.

⁽²⁰⁾ Raimundo Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Salvador, Livraria Progresso, 1957 [1894]

⁽²¹⁾ Monsenhor Ascânio Brandão, "Feitiços e feitiçarias", *Ave Maria*, São Paulo, vol. 48(14), 1946, pp. 7-9.

⁽²²⁾ Locais de culto nas religiões afro-brasileiras.

que tem constituído, a nosso ver, um dos grandes entraves à ascensão dos nossos irmãos de cor. É do brasileiro de cor a percentagem maior de freqüentadores desses verdadeiros antros de exploração da miséria, da dor, da crendice do povo. Faz-se mister, por conseguinte, uma campanha enérgica contra a macumba e o macumbeiro" (23).

O estigma da negritude como indício acusatório do campo mediúnicu aparecia nos ensinamentos da hierarquia católica, inserido em todo um interdiscurso, onde coabitavam, o saber médico, o jurídico, a literatura e os preconceitos norteadores do agir coletivo⁽²⁴⁾. Por outro lado, historicamente, o Espiritismo construiu uma representação letrada, fiel ao cientificismo pregado na obra de codificação de Allan Kardec. A essa tentativa do Espiritismo em ostentar uma fisionomia em tudo próxima aos valores consentidos e valorizados pela sociedade, opunham-se seus detratores, remetendo-o à vala comum da africanização, da fetichização, da superstição. O próprio Código Penal de 1890 igualava a prática espírita à magia, cartomancia, uso de talismãs, feitiçaria. Giumbelli nos mostra que, mesmo com a nova redação do Código nos anos 1940, as possibilidades de ação penal contra o campo mediúnicu tenderam a aumentar⁽²⁵⁾. O descrédito do campo mediúnicu via africanização é recidente no discurso da hierarquia católica. Assim, por exemplo, na década de 1930, O *Legionário*, órgão oficial da Arquidiocese de São Paulo, comentando a possível revisão do Código Penal, salientava a total coincidência, tanto do chamado "alto" e "baixo Espiritismo"⁽²⁶⁾, quanto do candomblé,

(23) *Apud* Boaventura Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1961. Embora a obra seja de 1961, trata-se de uma edição ampliada de uma brochura de 1954, intitulada "Posição Católica sobre a Umbanda e que passaria por três edições, antes do aparecimento de *A Umbanda no Brasil*, cujo texto é significativo ampliado em relação ao original.

(24) Ver Artur Cesar Isaia, "João do Rio: O 'flâneur' e o preconceito. Um olhar sobre o transe mediúnicu na capital federal de inícios do século XX", in Jerri Marrin (org.), *Religião e religiosidades*, Dourados, UFMS, 2005.

(25) Emerson Giumbelli, *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997, p. 219

(26) Em Giumbelli, *ob. cit.*, essa clivagem é vista como categorização do Espiritismo, que, da prática policial vai deslizar para o saber jurídico e para o senso comum.

catimbó⁽²⁷⁾, etc.⁽²⁸⁾. Fora das fontes ligadas à instituição eclesial, posicionamento semelhante tivera no início do século, o escritor João do Rio, ao qualificar como espíritas todo um prisma de manifestações que iam do kardecismo às religiões africanas, onde apenas os Orixás eram cultuados, não se praticando a invocação aos espíritos, passando por todo um repertório de "ilusores da boa fé pública"⁽²⁹⁾. Kloppenburg, nos anos 1950, não só aprofunda a identidade entre Umbanda, Religiões Africanas e Espiritismo, como iguala a primeira a manifestações em relação às quais os primeiros intelectuais umbandistas faziam questão de manter distância. Já o Padre Júlio Maria de Lombaerde, nos anos 1930, equiparava os espíritas aos "faquires, curandeiros, cartomantes, astrólogos..."[^]. Posicionamento próximo tinha o médico Xavier de Oliveira, em 1930, em obra sintomaticamente dedicada à memória do líder e intelectual católico Jackson de Figueiredo. Para Xavier de Oliveira era necessário, em nome da higienização e profilaxia dos casos de demência causados pela prática ou assistência ao Espiritismo, "queimarem-se todos os livros espíritas e se fecharem todos os candomblés.."⁽³¹⁾. O intelectual católico Everardo Backeuser, manifestando-se a respeito do assunto fala da sua "peregrinação pelas sessões espíritas, algumas bem sórdidas, quase macumbeiras"⁽³²⁾, as quais assistiu, no afã de conhecer e melhor posicionar-se frente ao "inimigo". No fim dos anos 1940 o Padre Álvaro Negromonte, em uma importante fonte para o estudo do posicionamento católico frente ao campo mediúnico, evidenciava que uma das causas da difusão do Espiritismo entre nós era o fetichismo, fruto da herança africana, fazendo com que "os candomblés, os despachos, os feitiços, etc. gozem de grande prestígio ao lado dos "professores orientais, cartomantes, quiromantes, astrólogos e horóscopo"⁽³³⁾. O descrédito do

(27) Religião de herança cultural ameríndia, existente no nordeste e norte brasileiro.

(28) Dario Belfort de Mattos, "O Espiritismo e projeto do Código Criminal Brasileiro", *O Legionário*, São Paulo, 13 ago. 1934, p. 3.

(29) João do Rio, *As religiões do Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.

(30) Padre Júlio Maria, *Os segredos do Espiritismo*, Petrópolis, Vozes, 1938.

(31) Xavier de Oliveira, *Espiritismo e Loucura*, [s.l.], GEEM, 1930, p. 192.

(32) *Apud* Leonídio Ribeiro, *O Espiritismo no Brasil* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1931.

(33) Padre Álvaro Negromonte, *O que é o Espiritismo*, Rio de Janeiro, Editora Santa Maria, 1949, p. 209.

campo mediúnico via africanização não era novo. Já no século XIX, a *Bahia Ilustrada* publicava uns versos satíricos, nos quais o Espiritismo é equiparado a "candomblé de branco".⁽³⁴⁾ No período pré-conciliar, podemos ver ainda, no posicionamento da hierarquia em relação às manifestações mediúnicas, uma leitura extremamente racializada, altamente tributária do saber médico-jurídico do final do século XIX. O seu chamamento ao saber médico-psiquiátrico brasileiro do século XX irá demonstrar uma composição, onde se acentuam como permanências, teses raciais superadas.

No período anterior ao chamamento ao saber médico-psiquiátrico pela hierarquia católica, valorizava-se, contrariamente à explicação demonológica das manifestações mediúnicas. Seja a presença direta do mesmo, manifestando-se sob a roupagem de espíritos de diversas identidades, seja a presença indireta, isto é como autor do mal, nas suas mais diversas roupagens, inclusive, segundo essa ótica, do Espiritismo. A presença direta do demónio nas manifestações mediúnicas aparece claramente na Pastoral de D. Pedro de Lacerda, que, da Sé episcopal do Rio de Janeiro, condenava, em 1881, a intimidade com que os espiritas tratavam com o demônio^{34 (35) 36 37}. Algum tempo depois, em 1889, D. Silvério Gomes Pimenta, da diocese de Mariana, advertia com notável riqueza imagética contra "[...] duas calamidades piores mil vezes que a seca e a fome. Falo do protestantismo e do espiritismo, ambos filhos de satanás, o qual se esforça a todo poder por inoculá-los nesta diocese".⁽³⁶⁾ A presença direta do demónio nas manifestações mediúnicas é assim descrita

"Outra peste é o espiritismo, o qual não é mais nem menos do que um culto prestado ao demónio é a invocação de satanás disfarçada com os nomes dos espíritos dos mortos. As almas dos defuntos estão no céu ou no inferno, e de lá não saem para irem acudir e responder aos invocadores. Tampouco virão os anjos bons e bem-aventurados prestar sua intervenção a essas comédias... São os demónios cujo o maior desejo é iludir e perder as almas, os que respondem e acodem às invocações espiritas //⁽³⁷⁾.

⁽³⁴⁾ Cit. por Ubiratan Machado, *Os intelectuais e o Espiritismo*, Niterói, Publicações Lachâtre, 1996, p. 110.

⁽³⁵⁾ D. Pedro de Lacerda, "Pastoral", *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1881, p. í.

⁽³⁶⁾ Monsenhor D. Silvério Gomes Pimenta, *Carta Pastoral*, s.n.t., p. 2.

⁽³⁷⁾ D. Silvério Gomes Pimenta, *ob. cit.*, pp. 3-4.

A disseminação das práticas de invocação aos espíritos no Brasil leva os bispos a dispensarem uma atenção especial ao assunto na Pastoral Coletiva de 1915. Nesse documento o Espiritismo é visto como a síntese de todos os erros humanos, como prova maior da presença do mal na história: "O espiritismo é o conjunto de todas as superstições e astúcias da incredulidade moderna, que, negando a eternidade das penas do inferno, o sacerdócio católico e os direitos da Igreja Católica, destrói todo o cristianismo"⁽³⁸⁾.

Esse documento, traz a marca de um tempo em que ainda os ensinamentos católicos tinham condições de serem valorizados como normas sociais, em que os inimigos da Igreja podiam ser tratados como inimigos de uma sociedade ainda dócil ao seu magistério e distante de uma situação pluralista. Essa Igreja que representava o mundo moderno como o domínio do erro, que reiterava constantemente os planos conspiratórios do modernismo contra a sua autoridade, via no Espiritismo a prova cabal da atuação satânica contra o corpo místico de Cristo. D. José Hermeto Pinheiro, bispo de Uruguaiana, assim escrevia em 1917, sobre o papel do Espiritismo no quadro descristianizador do século:

"Nunca tiveram tão apuradas as armas de combate à fé cristã como nos dias atuais, nem foram elas jamais tão numerosas. Desde a tribuna livre-pensadora, desde a folha indecorosa [...] as representações teatrais e as cenas cinematográficas imundas e as modas desafiantes do pudor, até as confabulações diabólicas operadas nas sessões espíricas, tudo investe contra a fé. Os elementos mais disparatados se dão as mãos como Herodes e Pilatos numa conspiração geral contra a fé católica"⁽³⁹⁾.

Esse inimigo precisava ser neutralizado, desmoralizado, execrado, a fim de que o seu contágio pestilento não atingisse os fiéis. A dramaticidade com que o discurso católico retroalimentava esse imaginário transparece nas expressões usadas com referência ao Espiritismo. Em D. José Hermeto Pinheiro este aparece como: contagioso, mortífero, contubérnio de superstição e blasfêmia, conventículo indecente⁽⁴⁰⁾. Em D. Silvério Gomes Pimenta os espiritas são tratados como: filhos de

⁽³⁸⁾ *Nova edição da Pastoral Coletiva de 1915*, s.n.t., p. 36.

⁽³⁹⁾ D. Hermeto José Pinheiro, *Carta Pastoral*, Uruguaiana, s.n.t, 1917, p. 1.

⁽⁴⁰⁾ *Idem*.

satanás e procuradores do demônio⁽⁴¹⁾. Já em D. Alberto José Gonçalves a imagem do Espiritismo é a de: inimigo que ameaça devorar as ovelhas do Senhor; de alimento prejudicial, erva daninha⁽⁴²⁾. Em D. Antonio Mazarotto a invocação aos espíritos é pintada como: funesta superstição, negra magia, serpente infernal, armadilha do demônio⁽⁴³⁾. Essas são apenas algumas evidências empíricas da construção desse outro perverso, imoral, destruidor, anêmico a quem se contrapunha a luz, a salvação, a ordem, a verdade. Sintoma maior dessa Igreja que encarava as manifestações mediúnicas como sintomas de um mundo moderno, povoado pelo mal que ousava afrontar o corpo místico de Cristo, está no devocionário do período. Desde Leão XIII, ao final da celebração da missa, eram prescritas orações em que se invocava a intervenção de São Miguel Arcanjo a fim de que "os espíritos malignos que vagueiam pelo mundo" fossem precipitados ao inferno⁽⁴⁴⁾.

Fazendo-se uma leitura crítica das polaridades imaginárias veiculadas pelo discurso da hierarquia católica, podemos chegar a conclusões diferentes da evidência documental, nesse caso o contrário acaba virando parceiro. Foi a conclusão chegada por Régis Ladous⁽⁴⁵⁾, ao recorrer ao estudo de Emile Poulat e constatar a forma como a própria piedade católica marcou, para além do discurso da oposição, um campo de pouso possível para o contato entre vivos e mortos. Nesse sentido, os autores referem-se às devoções às almas do purgatório e ao culto aos anjos. Nesses casos, a partir da piedade católica abrir-se-ia uma porta para a passagem de um imaginário social nem sempre controlado pela ortodoxia. É aí que Ladous detecta a possível familiaridade entre a piedade católica europeia do século XIX e o Espiritismo. Já no caso brasileiro, Donald Warren⁽⁴⁶⁾ fala em um "espiritualismo reflexo" que, como sobrevivência rural, seria capaz de permanecer na propensão do nosso povo a conviver na cotidianidade com um diversificado panteão de entidades. Propensão

⁽⁴¹⁾ D. Silvério Gomes Pimenta, *ob. cit.*

⁽⁴²⁾ D. Alberto José Gonçalves, *Carta Pastoral do Bispo de Ribeirão Preto -1916*, s.n.t.

⁽⁴³⁾ D. Antônio Mazarotto, *Carta Pastoral de D. Antônio Mazarotto, Bispo de Ponta Grossa. A Magia Espiritica*, s.n.t.

⁽⁴⁴⁾ *Missal Romano Cotidiano*, Bruges, Bíblica, 1963, p. 785.

⁽⁴⁵⁾ Régis Ladous, *Le Spiritisme*, Paris, Éditions de Cerf et Fides, 1989, p. 89.

⁽⁴⁶⁾ Donald Warren, "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900", *Religião e Sociedade*, vol. 11(3), 1984.

totalmente articulada a um poroso catolicismo popular à brasileira. A tese parece-nos bastante problemática ao insistir nessa espécie de tropismo tupiniquim com o mundo dos espíritos e dos orixás. Antes e depois de Warren essa leitura pareceu ganhar consistência em inúmeras análises sobre a realidade cultural brasileira. Contudo, parece-nos inegável a presença histórica de todo um imaginário povoado pelo respeito a um diversificado repertório de entidades por parte dos povos indígenas e africanos. Isso, sem esquecer o catolicismo de feição ibérica, extra-sacramental e ultra povoado de práticas opostas à ortodoxia, conforme notou Gilberto Freyre⁽⁴⁷⁾. Isso era deplorado por Kloppenburg, que salientava o "caráter supersticioso dos primeiros imigrantes portugueses", que vivenciavam um catolicismo pleno de "preocupações materiais", com o qual vai se compor o "fetichismo africano". Assim, podemos ver em Kloppenburg, que a construção de um Brasil "obviamente" católico e luso-brasileiro, reincidente no discurso da hierarquia pré-conciliar, cedia lugar a uma outra representação discursiva: a da desconfiança nos elementos formadores da nacionalidade à fidelidade eclesial. Daí o trabalho "missionário" que julga necessário, no século XX, a fim de reverter uma situação historicamente plantada.

No início do século XX, D. Alberto José Gonçalves, sobre os fenômenos mediúnicos, reiterava a explicação católica, repetida em inúmeros documentos, segundo a qual, os mesmos poderiam ter explicação natural, científica (aqui estariam elencadas causas como hipnotismo, histeria, sugestão, etc.); poderiam ser frutos de fraudes; ou terem explicação pretematurais, ou seja, atribuídas a forças que excediam às leis da natureza. Se elencava as explicações, segundo o magistério da Igreja, não hierarquizava as possibilidades das mesmas aparecerem como causas dos fenômenos mediúnicos. Assim a atuação direta do demônio aparecia com igual possibilidade explicativa que a fraude e as causas naturais. Em relação à atuação direta do demônio, assim posicionava-se D. Alberto:

"Certo é que, por permissão especial de Deus, um espírito, uma alma ou Ele próprio podem vir se comunicar connosco. Mas este fato extraordinário só poderia ter por fim a revelação de uma grande verdade, que viesse trazer um benefício excepcional à humanidade. Ora, tal não acontece nas sessões espiritas. Deus não é a causa dos fenômenos que

(47) Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympo, 1983.

nos ocupamos, porque não se coaduna com a sua dignidade e perfeição infinitas prestar-se a cenas verdadeiramente ridículas, heréticas e, por vezes obscenas. [...] Não podem ser as almas dos mortos porque, como já ficou dito, elas estão nos lugares que foram designados por Deus [...] Não são os bons espíritos ou bons anjos, porque estes, pelo fato de serem bons, são em tudo conformes com a vontade de Deus, e não podem querer coisa diversa daquela que Ele quer. Logo, aqueles fenômenos só podem ser atribuídos aos espíritos maus..."⁽⁴⁸⁾.

Se a hierarquia reiterava a crença na presença dos espíritos malignos convivendo entre os homens, disseminando maldades e heresias, nota-se, à medida que século o XX avança, um cuidado por parte da mesma em relativizar a atuação direta do demônio nos fenômenos mediúnicos. Esse zelo é contemporâneo a todo um processo de relativização da presença da Igreja em uma sociedade cada vez menos permeada por seus valores e dócil à sua autoridade. Contudo, pensamos ser necessário insistir que a recorrência ao saber médico psiquiátrico por parte da hierarquia católica, longe de representar uma capitulação da Igreja à demonização das práticas mediúnicas, guarda com esta uma relação das mais estreitas. Por um lado, vemos que a representação do Espiritismo como "fábrica de loucos" não era nova no discurso católico. Na já citada Carta Pastoral de 1881, D. Pedro de Lacerda fala nos "possessos", "dementes", e "alucinados", causados pelo Espiritismo. Por outro lado, podemos ver que entre a loucura e a possessão demoníaca, as afinidades discursivas são as mais estreitas possíveis. Afinidades discursivas e evidências históricas. Berger, ao estudar o papel da religião na construção social da realidade, mostra que as vozes desafiantes dos significados religiosos, ao negá-los, são remetidas a qualidades próximas ao "mal e à loucura". "O negador arrisca-se então a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa - se quiser, a realidade do demônio"⁽⁴⁹⁾.

A obra do Padre Júlio Maria⁽⁵⁰⁾, buscava uma síntese possível entre o magistério católico e o saber médico-psiquiátrico. A explicação para os fenômenos mediúnicos é buscada, antes de mais nada, na ação do

⁽⁴⁸⁾ D. Alberto José Gonçalves, *ob. cit.*, pp. 8-9.

⁽⁴⁹⁾ Peter Berger, *O dossel sagrado*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 52.

⁽⁵⁰⁾ Padre Júlio Maria, *Os segredos do Espiritismo desvendados e explicados*, Petrópolis, Vozes, 1938.

hipnotismo e como predisposição histérica. O hipnotismo é considerado "o pai do Espiritismo, como seu avô é o magnetismo e os seus ancestrais são os sortilégios e magias dos tempos remotos"⁽⁵¹⁾. Em Júlio Maria há uma estreita relação com o saber médico-psiquiátrico formulado no hospital parisiense da Salpêtrière por Jean Martin Charcot que explicava a histeria a partir de uma fraqueza do sistema nervoso, que levava à sugestionabilidade do hístico e lhe permitia ser hipnotizado⁽⁵²⁾.

É mister que se esclareça que a explicação do transe mediúnico a partir do binómio histeria-hipnotismo havia sido altamente difundida no saber médico-jurídico brasileiro com as teses de Nina Rodrigues⁽⁵³⁾. Em Nina Rodrigues o transe a que os negros estavam sujeitos nas religiões afro-brasileiras era denunciador de uma pré-disposição histérica, agravada pela parcial integração dos mesmos à sociedade urbana e "civilizada". Analogamente, no discurso católico, a relação histeria-hipnotismo passa a aparecer como a grande explicação de todas as manifestações reveladas pelo campo mediúnico e afro-brasileiro.

Na obra do Padre Júlio Maria a histeria aparecia como o "grande fator, a grande moléstia do hipnotismo; é ela que lhe fornece os sujeitos próprios para serem hipnotizados, e os médiuns próprios para as suas trapaças ou manifestações do além-túmulo"⁽⁵⁴⁾.

A explicação para o fenómeno mediúnico ancorada na pré-disposição histérica é retomada por vários outros membros da hierarquia católica como o Padre Álvaro Negromonte⁽⁵⁵⁾, o Padre Vicente Zioni⁽⁵⁶⁾, Frei Boaventura Kloppenburg⁽⁵⁷⁾, Padre Edvino Friderichs⁽⁵⁸⁾.

⁽⁵¹⁾ *Idem*, p. 23.

⁽⁵²⁾ Franz G Alexander; Sheldon T Selesnick, *História da Psiquiatria*, São Paulo, IBRASA, 1968, pp. 231-2234.

⁽⁵³⁾ Raimundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

⁽⁵⁴⁾ Padre Júlio. Maria, *ob. cit.*, p. 47.

⁽⁵⁵⁾ Padre Álvaro Negromonte, *O que é o Espiritismo*, Rio de Janeiro, Editora Santa Maria, 1949.

⁽⁵⁶⁾ Padre Vicente Zioni, *ob. cit.*

⁽⁵⁷⁾ frei Boaventura Kloppenburg, *Material para instruções sobre a heresia espirita*, Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Vozes, 1953; *Idem*, *Resposta aos espíritas*, Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Vozes, 1954; *Idem*, *Livro negro da evocação dos espíritos*, Petrópolis, Secretariado Nacional de Defesa da Fé-Editora Vozes, 1957. *Idem*, *A Umbanda no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1961. Frei Boaventura Kloppenburg foi o

O chamamento ao saber médico-psiquiátrico pela hierarquia católica do período, pode ser analisado ao atentarmos para o jogo de interesses que uniam médicos e padres contra o inimigo comum representado pelo Espiritismo e demais componentes do campo mediúnico brasileiro. A questão básica do exercício ilegal da medicina, da prática do charlatanismo era recorrente nos escritos dos médicos da época. Giumbelli nos mostra como o saber jurídico da primeira metade do século XX evidenciou a clivagem entre "alto" e "baixo" Espiritismo, trazendo, como consequência lógica, a descriminalização do primeiro e a aplicabilidade das sanções legais ao segundo⁽⁵⁹⁾. Em relação ao saber médico-psiquiátrico, o jogo discursivo de descredenciamento das práticas mediúnicas aproximava-se do revelado pela hierarquia católica, através da construção do par antitético Ciência *versus* Espiritismo. A construção do Espiritismo como "fábrica de loucos" perpassa toda a documentação estudada, evidenciando as referências interdiscursivas que atestavam as interfaces entre saber médico e discurso eclesiástico. Na comum estratégia de descredenciamento, parte da hierarquia católica e dos médicos brasileiros remetiam as atividades mediúnicas para a africanização e a patologização.

A explicação recorrente dos fenômenos mediúnicos que apareciam nos textos produzidos pelas autoridades eclesiásticas é, sobretudo, tributária de duas fontes: os estudos de Raimundo Nina Rodrigues e as experiências de Jean Martin Charcot. Para Nina Rodrigues⁽⁶⁰⁾, a abolição da escravatura redobrava o medo do "contágio" negro, em uma sociedade em que as formas de exclusão eram ressignificadas, apelando-se para o perigo da miscigenação. Esse perigo vinha, desde o cruzamento racial até o contágio cultural, favorecido pela proximidade doméstica da elite branca com os negros.

religioso mais atuante no ataque católico às religiões mediúnicas no Brasil, sobretudo na década de 1950. Será o nome principal com quem a CNBB contará. Seja através dos livros e artigos que escrevia, seja através das conferências realizadas em todo o Brasil, será a peça-chave do órgão que coordenava a luta católica em favor da ortodoxia: o Secretariado Nacional em Defesa da Fé. Esse órgão foi fundado em 1939 na Arquidiocese do Rio de Janeiro e absorvido na estrutura da CNBB, fundada em 1952.

⁽⁵⁸⁾ Edvino Friderichs, *Onde os espíritos baixam. Orientação para os católicos sobre espiritismo, umbanda e charlatanismo*, São Paulo, Paulinas, 1965.

⁽⁵⁹⁾ Giumbelli, *ob. cit.*

⁽⁶⁰⁾ Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.

Essa parece ser uma construção discursiva de longa duração. É assim que chegamos à década de 1950, com D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta temendo a "senzala", o Padre Álvaro Negromonte lamentando as sobrevivências "fetichistas" africanas ou Frei Boaventura Kloppenburg endossando a necessária "conversão" do negro aos valores brancos.

A explicação do transe mediúnico via predisposição histérica, reafirmava a relação estabelecida por Charcot entre histeria e hipnotismo. Como o transe era explicado, genericamente, a partir da sugestionabilidade hipnótica, chegava-se, no discurso da hierarquia católica, a reafirmação da problemática relação estabelecida por Charcot entre hipnose e histeria⁽⁶¹⁾. O discurso católico da primeira metade do século XX vai apelar para Charcot como a chave explicativa para o comportamento de boa parte da população brasileira. Sua teoria sobre a etiologia da histeria, relacionada a uma degeneração hereditária, dialogava com as teorias raciais, às quais explícita ou subliminarmente apelava. É interessante como o Padre Júlio Maria faz menção exatamente à idéia original de Charcot, segundo a qual a histeria não seria fruto de uma lesão anatomo-patológica, introduzindo a idéia de uma lesão dinâmica ou funcional. Ou seja, se o quadro histérico não podia encaixar-se no esquema anatomoclínico, pela ausência de lesões, o autor cria a figura de uma perturbação funcional ou dinâmica do sistema nervoso. É essa perturbação que vai gerar as paralisias, as afonias, etc., típicas do comportamento histérico⁽⁶²⁾. O Padre Júlio Maria demonstra total familiaridade com essas teses ao definir a histeria como: "uma moléstia nervosa na qual os motores nervosos perdem o equilíbrio e a conexão mútua que os liga uns aos outros. É uma depravação do sistema nervoso ou de uma parte deste sistema, de modo que as suas funções não tenham mais nada de fixo, de regulado. *Falamos das funções, e não do aparelho orgânico*; até hoje a clínica não descobriu ainda nenhuma lesão nos nervos dos histéricos"⁽⁶³⁾.

O Padre Júlio Maria chega a descrever o quadro clínico da "grande histeria" estudada por Charcot a partir de 1870, com o desencadeamento da crise, seguidas das fases epleptóide, da clónica e da resolutiva⁽⁶⁴⁾.

(61) Franz G. Alexander; Sheldon T. Selesnick, *oh. cit.*, pp. 231-234

(62) Jean Martin Charcot, *Oeuvres complètes*, Paris, Progrès medical, 1890, t. IX, p. 222 ss.

(63) Padre Júlio Maria, *oh. cit.*, p. 49. (o grifo é nosso)

(64) Jean Martin Charcot, *oh. cit.*

Nessa descrição, Júlio Maria salienta as similitudes com o fenômeno mediúnico, apelando para uma série de figuras que sugerem a estereotipia do transe mediúnico, conforme era propalado pelo senso comum e pela literatura médica e religiosa da época. Assim, na fase epileptoide "os traços do rosto fazem uma horrível careta [...] os músculos são agitados de tremores convulsivos". Após o doente cair em sono "estúpido", começa a fase do "clownismo", lembrando Charcot "as atitudes bizarras dos 'clowns', ou palhaços de circo". "Neste momento do acesso, os histéricos executam saltos prodigiosos", seguidos das mais diversas alucinações "ora alegres, ora tristes, às vezes religiosas, outras vezes ímpias"⁽⁶⁵⁾. Há na descrição de Júlio Maria uma sintonia com a feita por Kloppenburg na década de 1950, em que os assistentes das sessões da Umbanda são "tomados subitamente por uma crise, caem em convulsões... choram e gritam, jogam-se por terra e aí ficam imóveis". Ou então, descrevendo as "incorporações" dos médiuns: esses "agitam-se em movimentos alucinados, a rolar pelo chão como animais... rodopiar e contorcer-se como possessos, balançar doidamente a cabeça em todas as direções"⁽⁶⁶⁾.

É muito interessante nessas descrições, como os autores católicos constroem o transe mediúnico como fenômeno ligado à condição feminina. Ahistericização do transe mediúnico trazia, conseqüentemente, a feminização do mesmo. Desde Charcot que a histeria deixara de ser vista como uma doença do útero. Nos casos estudados por Charcot, apareceram, na década de 1880, as chamadas "histerias traumáticas"⁽⁶⁷⁾, que, no vocabulário da Salpêtrière torna-se praticamente sinónimo de histeria masculina. Se a histeria deixava de ser vista como um monopólio das mulheres, as fontes católicas que tratam do transe mediúnico apelando para a explicação charcotiana, explicitamente reafirmam a relação mediunidade-histeria-mulher. Assim, a vinculação nevrose-mediunidade aparece em Júlio Maria:

"O histérico é um doente, um nevropata, um desequilibrado nervoso, incapaz de regular o seu sistema nervoso, sendo, por isso, de uma irritabilidade extraordinária e de uma impotência quase completa em

⁽⁶⁵⁾ Padre Júlio Maria, *ob. cit.*, pp. 52-53.

⁽⁶⁶⁾ Boaventura Kloppenburg, *ob. cit.*, pp. 194-195.

⁽⁶⁷⁾ *Y_a* nesse sentido, Étienne Trillat, *Histoire de Vhystèrie*, Paris, Éditions Seghers, 1986. Diane Chauvelot, *Historia de la histeria. Sexo y violència en lo inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

reagir contra estas afecções... A histeria é urna nevrose especial da mulher; entretanto certos homens, seja por hereditariedade, seja por excessos, podem dela ser acometidos. É a razão por que os melhores médiuns são as mulheres"⁽⁶⁸⁾.

Já na obra do Padre Vicente Zioni, ao descrever, o meio-ambiente julgado ideal para as manifestações mediúnicas, refere-se dessa maneira à predominância da mulher enquanto médium:

"As sessões espíritas estão mergulhadas numa aparência miraculosa e a atmosfera mantém-se saturada de mistérios. Entre os frequentadores, muitos não se acomodam a um tal ambiente. Predispostos hereditários, indivíduos de um nível intelectual baixo, ou portadores de constituições esquizoides, sem grandes dificuldades perdem o contato com o ambiente, máxime os histéricos do sexo feminino, aos quais basta apenas uma sessão para despertar-lhes a vocação mediúnica, prestando-se desde logo a qualquer exibição nas sessões experimentais"⁽⁶⁹⁾.

A construção da feminização do transe, vinha, em alguns casos, acompanhada do componente acusatório da imoralidade e do exercício da sedução feminina. Assim, já, em 1899, posicionavam-se os bispos latino-americanos:

"Com los pretigios del sonambulismo y de la clarividencia como la llaman, las mujercillas em médio de gesticulaciones no siempre modestas, fingem que vem las cosas invisibles, y com audacia increíble presumen disertar sobre assuntos religiosos, evocar las almas de los muertos, recibir respuestas, descubrir lo que está oculto ó muy lejos, y practicar mil otras superticiones..."⁽⁷⁰⁾.

Por outro lado, nessa construção, havia a familiaridade miticamente retroalimentada na exegese androcêntrica dos textos sagrados entre a mulher e o mal ancestral, conforme notou Pauline Schmitt-Panatel⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁸⁾ Padre Júlio Maria, *ob. cit.*, p, 250.

⁽⁶⁹⁾ Padre Vicente Zioni, *O problema espírita no Brasil*, São Paulo, Publicações Verba Salutis, 1942, p. 182.

⁽⁷⁰⁾ *Actas y decretos del Concilio Plenário de la América Latina*, Roma, Tipografia Vaticana, 1906, p. 102.

⁽⁷¹⁾ Pauline Schmitt-Pantel, "A criação da mulher: um ardil para a história das mulheres", in Maria Izilda Santos de Mattos; Rachel Soihet (orgs.), *O corpo feminino em debate*, São Paulo, Editora UNESP, 2003.

Dessa forma, colocava-se a proximidade da primeira mulher com o demonio, na narrativa bíblica da desobediencia do primeiro homem a Deus. Justamente a serpente, da qual Eva aparece como cúmplice, é vista como o "primeiro médium", salientando a familiaridade ancestral da mulher com os fenômenos mediúnicos, conforme lê-se na obra do Padre Vicente Zioni, citando o *Traité des Démons*, do Padre Dehaut: "Servindo-se da serpente apareceu (o Demonio) visivelmente aos nossos primeiros Pais, mudando assim com o pecado o curso da história da humanidade. A serpente foi o primeiro médium que existiu no mundo."⁽⁷²⁾.

A histericização do transe é reafirmada com força total na obra de frei Boaventura Kloppenburg, que aprofunda o diálogo entre o discurso católico e as ciências. Em outubro de 1953, Kloppenburg elaborou uma pesquisa entre psiquiatras do Rio de Janeiro, cujo objetivo era ouvi-los em relação aos fenômenos mediúnicos. A idéia não era nova, desde o começo do século que, no Brasil, aconteceram sucessivas consultas a autoridades médicas sobre natureza e explicação dos fenômenos mediúnicos. Na pesquisa elaborada por Kloppenburg e reproduzida numa obra intitulada *Livro Negro da evocação dos espíritos*, os psiquiatras foram interrogados em relação aos seguintes pontos:

1o. E, sob o ponto de vista psicológico e médico, aconselhável promover o desenvolvimento das faculdades 'mediúnicas' e provocar 'fenômenos espiritas'?

2o. O médium, ainda mais o 'desenvolvido', pode ser considerado tipo normal e são?

3o. Que pensa V.Sa. da prática popularizada de Centros Espiritas com a supra-indicada e prescrita finalidade?

4o. Que idéia faz V. Sa. do Espiritismo como fator de loucura e de outras perturbações patológicas e nervosas?

5o. E conveniente ou até urgente uma medida pública de profilaxia contra a proliferação de Centros Espiritas, como nocivos à saúde pública?^{.(73)}.

Tendo em vista o público alvo da pesquisa e a redação das perguntas, era de se esperar o conteúdo das respostas apresentadas. Nas mesmas os fenômenos mediúnicos são vistos como evidências do estado patológico ^{72 73}

⁽⁷²⁾ Padre Vicente Zioni, *ob. cit.*, p. 49.

⁽⁷³⁾ Boaventura Kloppenburg, *Livro negro da evocação dos espíritos*, *ob. cit.*, p. 74.

em que se encontrava boa parte da capital federal. Sendo assim, os fenômenos mediúnicos e o que genericamente qualificam de Espiritismo são execrados como perniciosos à saúde pública, acordando saber médico-psiquiátrico e discurso católico. À pesquisa realizada nos anos 1950 entre médicos nucleados no Rio de Janeiro, Kloppenburg acrescenta outros inquéritos: um de 1926, promovido por *O Jornal*, do Rio de Janeiro e outro de 1931, promovido pela Sociedade de Medicina e Cirurgia, também do Rio de Janeiro, ao lado de urna pesquisa mais antiga, publicada em 1914 por João Teixeira Álvares. A essas pesquisas, Kloppenburg acrescenta a opinião Xavier de Oliveira, Belfort Roxo e Pacheco e Silva. Ao invés de fechar a questão, assumindo simplificada-mente a relação charcotiana entre hipnotismo e histeria e daí explicar os fenômenos mediúnicos, Kloppenburg vai dar voz ao discurso médico-psiquiátrico brasileiro. Apresentando colocações tecidas em épocas diferentes, Kloppenburg publiciza opiniões nuançadas, típicas do debate médico do período. Na condenação às atividades mediúnicas encontravam-se nomes como Juliano Moreira, bastante ligado à psiquiatria alemã⁽⁷⁴⁾ ou Antônio Austegésilo, no qual vamos encontrar já uma influência bastante grande da psicanálise⁽⁷⁵⁾, ou Belfort Roxo, que ainda mostrava-se influenciado pelo positivismo⁽⁷⁶⁾, ou ainda Alves Garcia, explicitamente refratário às teses freudianas⁽⁷⁷⁾. Elisabete Mokrejs mostra como as teses de Charcot passam a ser relativizadas nos anos 1920, ostentando o pensamento psiquiátrico brasileiro uma feição eclética, marcada por sínteses individualizadas e muitas vezes por uma difusão de idéias simplesmente com o "ímpeto de ostentação e propaganda de novos produtos"⁽⁷⁸⁾. Nas opiniões transcritas por Kloppenburg, vamos encontrar colocações tecidas por profissionais, que, a partir de diferentes posicionamentos gravitavam em torno de um comum vocabulário: nevrose, nevropata, histerismo, sugestão... Apesar dos percursos individuais, parecia muito forte ainda a importância do vocabulário médico da Salpêtrière. Assim,

⁽⁷⁴⁾ Ver Elisabete Mokrejs, *A psicanálise no Brasil. As origens do pensamento psicanalítico*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 83.

⁽⁷⁵⁾ *Idem*, p. 115.

⁽⁷⁶⁾ *idem*, p. 106

[^] *Idem*, p. 128.

⁽⁷⁸⁾ *Idem*, p. 83.

Alves Garcia, que escudava seu posicionamento em defesa radical do consciente e do racional como fator de ajustamento humano, posicionava-se:

"[...] tornam-se médiuns autênticos os neuróticos de certa classe, - histéricos e obsessivos, que possuam suficiente sugestibilidade para crer e deixarem-se induzir, e certos dons volitivos, para resistirem às práticas monótonas e exaustivas, ensinamentos e execução do ritual espiriritista. Os doentes que tenham uma psicose manifesta ou latente deixam-se identificar como tais e não levam a termo o 'desenvolvimento'; todavia, o seu delírio toma o colorido e a linguagem ou gíria espiriritista do candomblé ou macumba'.⁽⁷⁹⁾.

Na mesma direção apontam as palavras de Afrânio Peixoto transcritas por Kioppenburg, nas quais a relação hipnose-histeria assim aparece:

"O Espiritismo é a interpretação sistemática e sobrenatural de fatos naturais uns, outros fraudulentos, fraude subconsciente e, portanto, inconsciente às vezes, outras perfeitamente consciente, mais ou menos hábil, capaz de imbaír aos estudiosos mais prevenidos. Nos médiuns sinceros há realidade e fraude subconsciente, pois que *a mediunidade é uma auto-hipnotização sob as tendências crentes da vigília*. [...]

Da minha observação concluí que os centros espiritas do Rio de Janeiro eram laboratórios de histeria coletiva que, se deleitam crédulos e crentes com a suposta evidência das belas sessões, podem ir ao crime, no baixo espiritismo popular, ao crime e ao hospício, outras vezes..."⁽⁸⁰⁾.

Para a formatação do quadro anti-mediúnico, Kloppeburg vai buscar uma citação de Belfort Roxo, onde, há a total sintonia entre saber médico e catolicismo. Ambos são vistos como as recorrências desejadas e avaliadas. Referindo-se ao público-alvo do Espiritismo, escreve Belfort Roxo, tratar-se 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"⁽⁸¹⁾.

⁽⁷⁹⁾ Boaventura Kloppeburg, *Livro negro da evocação dos espíritos*, ob. cit., p. 75.

⁽⁸⁰⁾ *Idem*, pp. 87-88.

⁽⁸¹⁾ *Apud* Boaventura Kloppeburg, *Livro negro da evocação dos espíritos*, ob. cit., p. 90. (o grifo é nosso)

Na tentativa de buscar legitimidade à condenação eclesial às atividades mediúnicas, a obra de Kloppenburg vai recorrer a psiquiatras de formação, centros de pesquisa e gerações diferentes. Interessante para nosso estudo são as comparações das opiniões de Belfort Roxo e Xavier de Oliveira, chamados por Kloppenburg a opinarem na sua obra. Na síntese que faz da obra desses dois autores, Kloppenburg vai salientar os pontos em comum que condenavam o "perigo" das atividades mediúnicas, não se atendo para as especificidades que chegaram o opor os pontos de vista de ambos. Belfort Roxo vai defender a tese da existência de um "delírio espirita episódico", como uma modalidade clínica de doença mental, assim definida: "[...] uma doença mental que se caracteriza por um delírio que surge de repente em consequência de um choque emotivo, o qual se fundamenta em alucinação e é pouco duradouro, tendo, no entanto, a capacidade de se repetir com relativa facilidade. Comumente se desenvolve pela freqüência de sessões de Espiritismo"⁽⁸²⁾ 83.

Xavier de Oliveira, antigo aluno de Belfort Roxo, vai opor-se à tese do mestre, negando a existência do "delírio episódico espirita" como patologia mental individualizada[^]. A sua condenação ao Espiritismo como atividade desencadeadora de doenças mentais vai partir de outro ponto de vista. Negando o delírio episódico como patologia autônoma, Xavier de Oliveira vai criar a expressão "espiritopatia". Por ele entendida, não como moléstia autônoma, mas como "delírios de feitio religioso ou espirita enxertados em certas neuro-psicoses". Negando que a freqüência às sessões espiritas levasse a uma doença mental nova e peculiar, Xavier de Oliveira via a sua espiritopatia, como "o último disfarce com que a histeria de Charcot, nesta atualidade, ainda é vista nos hospitais de insanos"⁽⁸⁴⁾. Kloppenburg cita as observações de Xavier de Oliveira entre os anos de 1917 a 1928 no Pavilhão de Observações da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, segundo as quais 9,4% das entradas foram causadas "só e exclusivamente pelo Espiritismo". Contudo, é necessário contextualizar-se a opinião de Xavier de Oliveira, voltando-se à fonte citada por Kloppenburg. Xavier de Oliveira está mostrando, não que o

(82) *Apud* Boaventura Kloppenburg, *Livro Negro da evocação dos espíritos*, *ob. cit.*, p. 90.

(83) Xavier de Oliveira, *Espiritismo e Loueur a*,[s.L] GEEM, 1930, p. 21.

(84) *Idem, ibidem.*

Espiritismo seja capaz de por si so levar à doença mental, mas que é o lócus desencadeador da mesma em indivíduos pré-dispostos. Esse é o fundamento da sua noção de espiritopatia. No cerne da sua relação Espiritismo-doença mental estava a pré-disposição do então chamado "meioprágico" nervoso, doente mental em potencial e que "dedicando-se ao Espiritismo acaba por adoecer mentalmente de uma psicose que se caracteriza por sintomas ligados absoluta e exclusivamente ao que vulgarmente se chamam "fenômenos espíritas"⁽⁸⁵⁾.

Procurando não salientar suas especificidades e fixando-se apenas na comum condenação ao campo mediúnico brasileiro, Kloppenburg, formatou uma série de opiniões, onde o saber médico-psiquiátrico aparecia como fonte legitimante para a condenação católica às práticas mediúrticas. A recorrência de Kloppenburg e de outros membros da hierarquia católica à psiquiatria era indício da necessidade que a Igreja demonstrava de procurar parceiros com credibilidade suficiente perante uma sociedade dia a dia mais independente e na qual sua voz precisava concorrer ou compor-se com outras vozes. A credibilidade desfrutada pela ciência e uma postura coincidente frente a economia de forças que se opunham ao Espiritismo, a Umbanda e demais componentes do campo mediúnico brasileiro aproximou os padres dos médicos. Dessa forma, resignificando o saber médico-psiquiátrico, procurando a coexistência do mesmo com a "ratio" teológica, a hierarquia católica tentou colocá-lo a serviço do seu ideal recristianizador. Ainda era a "Igreja do magistério" que falava, tentando, através da parceria com o discurso científico, desacreditar um inimigo a quem não se podia mais, simplesmente buscar no Ritual Romano, a fórmula mais eficaz de exorcismo.

<85> *Idem*, p. 195.