

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**QUE ESPIRITISMO É ESSE? FERNANDO DO Ó E O
CONTEXTO RELIGIOSO DE SANTA MARIA - RS
(1930-1940)**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Renan Santos Mattos

Santa Maria, RS, Brasil.

2014

**QUE ESPIRITISMO É ESSE? FERNANDO DO Ó E O
CONTEXTO RELIGIOSO DE SANTA MARIA- RS (1930-1940)**

Renan Santos Mattos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em História

Orientador: Prof. Dr. Beatriz Teixeira Weber

Santa Maria, RS, Brasil.

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Mattos, Renan Santos

Que espiritismo é esse? Fernando Do Õ e o contexto religioso de Santa Maria - RS (1930-1940) / Renan Santos Mattos. -2014.

187 p. ; 30cm

Orientadora: Beatriz Teixeira Weber

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, RS, 2014

1. Espiritismo 2. Fernando do Õ 3. Biografia 4. Santa Maria - RS I. Weber, Beatriz Teixeira II. Título.

© 2014

Todos os direitos autorais reservados a Renan Santos Mattos. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: renansnatos@gmail.com

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em História**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**QUE ESPIRITISMO É ESSE? FERNANDO DO Ó E O CONTEXTO
RELIGIOSO DE SANTA MARIA- RS (1930-1940)**

elaborada por
Renan Santos Mattos

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em História

COMISSÃO EXAMINADORA:

Beatriz Teixeira, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Vitor Otavio Fernandes Biasoli, Dr. (UFSM)

Artur Cesar Isaia, Dr. (UFSC)

Santa Maria, 04 de outubro de 2013.

AGRADECIMENTOS

Os tempos de mestrado foram difíceis, tumultuados, de mudanças, de novas experiências e, sobretudo, recomeços. Nesse percurso, fui agraciado pelo carinho e incentivo de pessoas especiais que fizeram parte desse sonho, amenizando a caminhada. A estas pessoas dedico essas singelas palavras.

Inicialmente volto-me para o meu aconchego, trazendo os melhores sorrisos e os abraços mais apertados. Agradeço a minha mãe Sinara, meu irmão Rafael, minha vovó Jurá, meus tios (Mano, Maira, Bane, Jô e Pablito) e primos (Ismeny, Istely e Joaquim) pelo amor, torcida e pensamento positivo, renovando as minhas energias e a minha esperança. Também agradeço ao meu pai e ao povo de Curitiba. Fico feliz por estarmos vivendo novos tempos de recomeços. E a Andressa Balem pelo carinho e pelas traduções dos meus resumos, sua amizade e auxílio foram de suma importância.

A minha orientadora Beatriz Teixeira Weber não tenho palavras à altura. Jamais esquecerei a forma que me recebeste no grupo da Beatriz. Tive muita sorte por poder contar com sua amizade, confiança e, sobretudo paciência. Levo comigo os melhores ensinamentos das conversas do dia-a-dia, seu exemplo ético, profissional e humano.

Aos meus colegas de mestrado: Alejandro, Flávio, Roberto, Bruna, Diossen, Monica, Oneider, Paula, Tamiris, Vivian, Lelia e Yuri agradeço pelos bons momentos de academia partilhados. Sou grato pelo incentivo nos momentos mais tensos e o conforto quando o medo e a saudade estavam presentes.

A família Carvalho – Yuri, sua esposa Mariane e minha amada Sofia, e aos amigos Odilon, Patrícia, Alejandro, Renata, Lelinha agradeço pelas nossas junções e os momentos de alegrias.

Aos amigos do grupo de pesquisa Rayssa Wolf, Felipe Girardi, Thaís Balk e em especial ao Bruno pelos conselhos e grandes debates em torno do nosso objeto de pesquisa. Foi maravilhoso conviver nesse ambiente coletivo e promissor.

Aos meus Colegas Professores da Escola José Irmão Otão, pelo carinho e amizade. Em especial à Professoras Laurenita, Gisele, Aline, Jureminha e Martinha.

Aos meus pequenos do Ensino Médio, viver educação básica corresponde um desafio, esse construído diariamente, em busca de melhorias, qualidade e

transformação social. Agradeço o carinho e por vocês renovarem meus sonhos, minha fé e esperança.

Aos amigos de longe Rubia, Mariana, Andrea, Thiago, Matheus, Henrique, Marcia, Michel, Stela e Jonas, agradeço a companhia, o conforto e as alegrias partilhadas nesses dois anos.

À CAPES/FAPERGS pela bolsa de estudo, possibilitando a dedicação à pesquisa e participação em eventos de suma importância para o desenvolvimento de minha proposta.

Ao Programa de Pós-Graduação do Curso de História da Universidade Federal de Santa Maria, aos professores e funcionários, em especial, a professora Maria Medianeira pela convivência, incentivo e ensinamentos durante meu tempo de secretaria do PPGH.

Aos Professores Victor, Marta e Artur Isaia, membros da banca de qualificação e referências desse trabalho, agradeço por aceitarem participar dessa etapa de minha vida, suas sugestões e críticas certamente possibilitaram novos empreendimentos e reflexões.

À Família do Ó pelo carinho, respeito ao meu trabalho e solidariedade com que me receberam e partilharam suas memórias.

Aos funcionários do Arquivo Publico Municipal de Santa Maria e a Casa de Memória Edmundo Cardoso pelo empenho, auxílio e dedicação durante meu contato com fontes. O trabalho de vocês é admirável, e importantíssimo para nosso fazer de historiador.

Por fim, seria desonesto de minha parte não oferecer algumas linhas ao que não se cumpriu. Agradeço o apoio nas madrugadas de estudo, o auxílio na hora de colocar em ordem a documentação durante a seleção, e estar ao meu lado durante a grande partida. Com você amadureci e certamente me tornei um ser humano melhor. Desejo-lhe felicidades imensas e que Deus abençoe sua caminhada e do pequeno. Obrigado.

Agradeço a essa força superior que me empurra. Agradeço a vida, aos sonhos e a oportunidade de viver novas experiências e recomeçar. Desejo Paz, amor, fé e felicidade! Meu Muito obrigado.

*Para fazer história virai decididamente
as costas ao passado e vivei primeiro.
Misturai-vos à vida. À vida intelectual,
sem dúvida, em toda a sua variedade*

Lucien Febvre

*“Cada palavra desse poema é um
pedaço de vida, cantando na glória do
meu destino. E a minha vida eu dei-a
aos que me acompanham na jornada
do meu sonho”.*

Fernando do Ó

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Santa Maria

QUE ESPIRITISMO É ESSE? FERNANDO DO Ó E CONTEXTO RELIGIOSO DE SANTA MARIA – RS (1930-1940)

AUTOR: RENAN SANTOS MATTOS

ORIENTADOR: BEATRIZ TEIXEIRA WEBER

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de janeiro de 2014.

Diante do processo de pluralização do campo religioso brasileiro em finais do século XIX, quando se evidencia a constituição de um mercado competitivo de bens de salvação entre as diferentes vertentes religiosas, a presente dissertação investiga a trajetória de Fernando Souza do Ó. Ele foi uma importante liderança espírita da cidade de Santa Maria no processo de organização do movimento espírita local, ao assumir a função de “propagador” da doutrina no município no contexto de 1930 a 1940. Nesse sentido, partimos da preocupação de como suas ideias representaram uma estratégia de inserção para o movimento espírita na cidade de Santa Maria, e para tanto, recorreremos ao conjunto de escritos do autor veiculados na imprensa leiga (Diário do Interior) com o intuito de compreender como Fernando do Ó estabelecia diálogo com os diferentes agentes que compunham esse cenário, permitindo, a partir de sua atuação, evidenciar os conflitos e concorrências existentes no campo religioso na Cidade de Santa Maria. A dissertação está vinculada a linha de pesquisa Migrações e Trabalho do PPGH/UFSM quando analisa as relações constitutivas de um campo de disputas entre novas organizações do trabalho e o processo de inserção desse personagem em realidades de migração. Compõe-se de um capítulo de questões de trajetória e biografia, onde busca-se responder quem foi Fernando do Ó, e o que o legitima enquanto personagem importante do espiritismo na cidade. O segundo capítulo trata da Experiência Espírita, logo, tem-se por objetivo apresentar o surgimento do espiritismo, caracterizando as questões teóricas propostas por Allan Kardec e as especificidades de constituição do movimento espírita na cidade. E, por fim, abordamos as posições políticas e filosóficas assumidas por Fernando do Ó no jornal Diário do Interior, referenciando assim as interpretações do personagem acerca das questões de seu tempo histórico.

Palavras-chave: Espiritismo. Fernando do Ó. Biografia. Santa Maria – RS.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Graduate Program in Management
Federal University of Santa Maria

SPIRITISM WHAT'S THAT? FERNANDO DO Ó AND RELIGIOUS BACK GROUND OF SANTA MARIA-RS (1930-1940)

AUTOR: RENAN SANTOS MATTOS

ORIENTADOR: BEATRIZ TEIXEIRA WEBER

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de janeiro de 2014.

Before the pluralization process of the Brazilian religious field in the end of nineteenth century showed the constitution of a competitive market for goods of salvation among the different religious current, this dissertation investigates the trajectory of Fernando Souza do Ó. He was an important Spiritist leader in the city of Santa Maria in the process of organization of the local Spiritist movement, when he assumed the role of "propagator" of the doctrine at the city in context from 1930 to 1940. Accordingly, we start with the concern of how their ideas represented an insertion strategy for the Spiritualist movement in the city of Santa Maria, and for that, we turn to the set of written by the author connected in lay press (Diary of Interior) in order to understand how Fernando do Ó established the dialogue with different people that made this scenario, allowing , from his performance , highlight the conflicts and competitions existing in the religious field in the City of Santa Maria . The dissertation is linked to the search Migration and Work of the PPGH/UFSM when analyzes the constitutive relations of a field of disputes between new labor organizations and the insert that character into realities of migration process. It consists of a biography and career chapter, where we search to answer who was Fernando do Ó, and what legitimizes as an important character of Spiritism in the city. The second part approach the Spiritualist Experience, aims to present the creation of spiritualism, featuring the theoretical questions posed by Alan Kardec and specificities of the construction of Spiritualist movement in the city. Finally, we approach the political and philosophical positions as assumed by Fernando do Ó in the newspaper, referencing the interpretations of of its historical time.

Keywords: Spiritism. Fernando do Ó. Biography. Santa Maria - RS.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABE	– Associação Brasileira de Educação
ACMEC	– Arquivo Casa de Memória Edmundo Cardoso (Santa Maria)
AES	– Aliança Espírita Santa-mariense
AHMSM	– Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria
ANL	– Aliança Nacional Libertadora
FEB	– Federação Espírita Brasileira
FERGS	– Federação Espírita do Rio Grande do Sul
FORGS	– Federação Operária do Rio Grande do Sul
FUG	– Frente Única Gaúcha
GORGS	– Grande Oriente do Rio Grande do Sul
INEP	– O Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
LEC	– Liga Eleitoral Católica
LEP	– Liga Eleitoral Proletária
PCB	– Partido Comunista Brasileiro
PL	– Partido Liberal
PRL	– Partido Republicano Libertador
PRR	– Partido Republicano Riograndense
PSM	– Pia Sociedade das Missões
SEFEC	– Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade
SENAI	– Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
UFSM	– Universidade Federal de Santa Maria

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 FERNANDO DO Ó: BIOGRAFIA, A ILUSÃO E SUAS DISPUTAS	33
1.1 Uma cidade católica – Santa Maria e a diversidade religiosa.	34
1.2 O intelectual, o maçom e o advogado – Uma ilusão biográfica.....	45
1.3 Fernando do Ó e o cenário de disputa – política e religião	60
2 ESPIRITISMO, HISTÓRIA E SEUS PROPAGADORES	81
2.1 O Moderno Espiritualismo: entre ciência e religião	82
2.2 O Espiritismo Kardecista e o sentido ontológico da história.....	85
2.3 Rompendo fronteiras –um espiritismo à brasileira	96
3 COMBATES DE FERNANDO DO Ó: O INTELLECTUAL E SEU TEMPO	129
3.1 O Intelectual como categoria histórica – Ponderações e Reflexões.....	133
3.2 Estado, sociedade e Nação.....	135
3.3 A Educação como promoção humana no espaço público.....	147
3.4 O Espirita e o intelectual em duelo – a ciência do espírito como progresso.....	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO

30 de dezembro de 1930. Frente ao forte calor costumeiro, na Santa Maria da Boca Monte, manifestantes em favor a liberdade religiosa ocuparam as ruas para discutir a suposta oficialização da Igreja Católica Romana. O pólo ferroviário descortinava as tensões religiosas em disputa na cidade. À frente de tal ato simbólico, próximo a Loja Maçônica Luz e Trabalho, discursaram, sob aplausos, José B. Leão, membro da Igreja Mediador, professor Cícero Barreto, professor Diógenes Cony, Otacílio Aguiar e o tenente Fernando Souza do Ó.

O desfecho foi emblemático. Ovos foram lançados sobre a assistência durante tal ato. Diante disso, considero que tal evento representou o recomeço de disputas entre clero e grupos liberais. Se o historiador realmente precisa de fatos para imergir no tempo, esses construídos, reinterpretados a luz de seu fazer, Fernando do Ó, de quem trato nessa dissertação, emergiu nesse acontecimento quando me propus a escrever sobre a história de Santa Maria e do Movimento Espírita. Tal escolha justifica-se ainda das leituras bibliográficas onde Fernando do Ó emergia como liderança defensora e propagandista do Espiritismo na cidade. Sua presença no espaço físico da cidade, através de uma instituição criada em 1983, em sua homenagem, alimentavam minha curiosidade. Tais confirmações vieram durante a pesquisa em um jornal local, quando me deparei, em 1932, com textos veiculados no jornal Diário do Interior e com o conhecimento dos romances espíritas de sua autoria. Enfim, Fernando do Ó me arrebatou, iniciando a jornada de entendê-lo, de situá-lo no tempo e no espaço. Toda essa apresentação envolve um recomeço, uma mudança no projeto de minha vida intelectual e minha inserção nos estudos de religiões e religiosidades.

O objetivo central desta dissertação é analisar Fernando do Ó enquanto agente social no contexto de Santa Maria no período de 1930-1940. O interesse em torno de um intelectual e liderança espírita argumenta-se como uma forma de dar conta das escolhas individuais, como se sucederam as disputas em diferentes campos, seja ele o político, o religioso e o intelectual, almejando evidenciar o sujeito na sua historicidade, a sua compreensão de si e do mundo, e os projetos

alternativos que eles conceberam frente ao contexto em que se inserem, permitindo uma visão plural da sociedade e seus desdobramentos.

As dimensões apontadas em nosso percurso exigem explicitar que tipo de biografia estamos fazendo. Nesse sentido, como destaca Benito Schmidt (2002), sob o rótulo de biografia, atribui-se diferentes teores, escritos com referências e preocupações variadas e por diversos profissionais. Diante dessas constatações, consideramos nossa pesquisa no âmbito das preocupações estabelecidas entre indivíduo e a sociedade e coincidem com as mudanças historiográficas engendradas no modo de fazer o gênero biográfico.

Gênero menor, a biografia esteve relacionada a uma forma tradicional de escrever a história, estigmatizada por adotar um modelo linear, apologético e factual. Por outro lado, assistiu-se, a partir dos anos de 1980, o retorno biográfico num processo de profunda transformação das bases teórico-metodológicas de nossa disciplina, com um conseqüente repensar de questões como a relação indivíduo/sociedade, as formas narrativas do conhecimento histórico, o político, o evento, a narração versus explicação, entres outras.

Assim, Roger Chartier (1994, p. 98), ao traçar um panorama da historiografia atual, enfatiza que “o objeto da história (...) não são, ou não são mais, as estruturas e os mecanismos que regulam, fora de qualquer controle subjetivo, as relações sociais, e sim as racionalidades e as estratégias acionadas pelas comunidades, as parentelas, as famílias, os indivíduos”. Nessa lógica traçaremos pressupostos que sustentam nossa perspectiva.

Feitas essas considerações, o desafio de uma biografia existe na tentativa de vislumbrar a tensão sociedade e indivíduo. Nesse sentido, a noção de contexto permite observar as contingências dessas relações. Logo, tal problemática permite investigar os espaços de exercício da liberdade em uma determinada sociedade, como enfatiza Levi:

nenhum sistema normativo é de fato suficientemente estruturado para eliminar toda possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou interpretação das regras, de negociação. Parece-me que a biografia constitui, nesse sentido, o lugar ideal para se verificar o caráter intersticial - e ainda assim importante - da liberdade de que as pessoas dispõem, assim como para se observar a maneira como funcionam concretamente os sistemas normativos que nunca estão isentos (LEVI, 1996, p. 179-180).

Assim, deparamo-nos com a noção de contexto cultural. Como destaca Schmidt, essa relação contextual não reduz o biografado a cobaia que responde aos interesses do historiador, com personagens encaixados num determinado enredo. Somos induzidos pela sutileza, o que significa “deixar-se guiar-se pelo indivíduo estudado: suas experiências, relações sociais, interpretações de mundo, metáforas, posturas diante do amor e da amizade” (SCHMIDT, 2000, p. 124). Segundo ainda Schmidt, seriam essas as formas de driblar uma biografia à antiga, sendo, portanto, tais modificações na forma de ler e entender sua prática, uma mudança de legenda, tendo por referência as relações de poder estabelecidas entre grupos e sujeitos sociais (SCHMIDT, 2000, p. 124).

Defendemos, assim, a hipótese de nossa análise do que chamamos de uma biografia intelectual. Assim, segundo Dors (2008, p. 28), tal exercício intelectual corresponde a “uma biografia que tem como eixo a trajetória intelectual, a saber à produção intelectual, seu engajamento, as redes e os projetos do biografado, bem como a maneira como projetava sua identidade”. Assim, ainda segundo Benito Schmidt (2000, 2004), as noções de projeto e campo de possibilidade, elaboradas por Gilberto Velho, podem auxiliar na análise de trajetórias. Sendo que o primeiro corresponde às estratégias de como o biografado delineia suas escolhas, e o último refere-se a dimensão social, ou seja, envolve tanto os constrangimentos normativos e estruturais bem como as brechas para a criação e a atuação dos indivíduos. E enfatiza a postura do historiador quando escreve que:

o biógrafo tem a tarefa de recuperar o “drama da liberdade” dos personagens – as incertezas, as oscilações, as incoerências e, por que não?, o papel do acaso –, mostrando que suas trajetórias não estavam predeterminadas desde o início. Parodiando Thompson, é necessário expressar o “fazer-se” do personagem ao longo de sua existência (SCHMIDT, 2004, p. 139).

Essa questão da normatização versus liberdade também é retomada por Norbert Elias em seu projeto intelectual, quando analisa o âmago da questão indivíduo/sociedade, ele deixa claro que o desafio é complexo e uma proposta de inter-relação entre o todo e a parte:

Ela (a sociedade) só existe porque existe grande número de pessoas; só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa particular (ELIAS, 1994, p. 13).

Dessa maneira, atribui um importante papel à psicologia e sua articulação com a “dimensão social” e “da natureza”, o que remete ao processo de individualização e socialização. Segundo Elias,

A primeira parte dessa tarefa conduz diretamente a uma investigação das regularidades fisiológicas e biológicas do organismo e, a outra, à investigação das estruturas e regularidades sócio-históricas de que dependem a direção e a forma da diferenciação individual. Em suma, a psicologia constitui a ponte entre as ciências naturais e as ciências sociais (ELIAS, 1994, p. 40-41).

Nesse sentido, é preciso levar em conta a relação entre a “psicogênese” e a “sociogênese”. Nessa perspectiva, critica a dicotomia de separação do ser humano de sua “individualidade” e suas configurações sociais. Portanto, tais pressupostos decorrem das relações recíprocas, sendo, portanto, indissociáveis. Enfim, para Elias, “cada pessoa só é capaz de dizer ‘eu’ se e porque pode, ao mesmo tempo, dizer ‘nós’. Até mesmo a ideia ‘eu sou’, e mais ainda a ideia ‘eu penso’, pressupõe a existência de outras pessoas e um convívio com elas – em suma, um grupo, uma sociedade” (1994, p. 56-57). Uma contribuição importante levando-se em conta os diferentes espaços vivenciados por Fernando do Ó.

Nessa lógica, tal trajetória vincula-se à história do Espiritismo¹ em Santa Maria. Com a ressalva que, se, inicialmente, tínhamos por propósito refletir acerca da constituição do que é ser espírita, o contato com as fontes permitiu novas possibilidades. Apesar de ainda partimos da hipótese de que as ideias defendidas por Fernando do Ó representaram uma das estratégias levadas a cabo pelo movimento espírita, a trajetória da liderança permite problematizar um contexto histórico em que se evidenciam dicotomias, como modernidade e tradição, religião e ciência, religião e política, que fervilhavam na sociedade brasileira no contexto de 1930-1940, pormenorizando uma proposta e uma intervenção no mundo defendido por diferentes agentes em concorrência com as ideias católicas no presente contexto. E partimos da preocupação de compreender o papel desempenhado por Fernando do Ó no âmbito de concorrência no campo religioso de Santa Maria.

¹ Ao longo deste trabalho, o termo “espiritismo” será utilizado exclusivamente para designar a doutrina elaborada por Allan Kardec, não indicando outras formas de religiosidade também caracterizadas pela prática mediúnica como é o caso da Umbanda, religião originada no Brasil na década de 1920, por vezes referida como “Espiritismo Umbandista”, “Espiritismo de Umbanda” ou ainda “Baixo Espiritismo”. Ver Giumbelli (1997).

Ao propormos estudar a trajetória intelectual e as intersecções com o campo religioso, nos remetemos a uma reflexão do quadro teórico adequado para responder as problemáticas suscitadas. Inicialmente, partimos das conclusões quanto à religião como um sistema simbólico. Dominique Julia destaca que a religião deve ser entendida como uma representação, um produto cultural, e as possíveis relações estabelecidas entre religião e a sociedade. Julia situa tal abordagem como ponto de partida das pesquisas das ciências sociais e humanas:

a linguagem, as leis segundo as quais se organizam as linguagens sociais, históricas ou psicológicas. A consciência não é mais, nessas condições, do que uma representação o mais das vezes, falaciosa dos determinismos que a organiza. Ela não pode ter a pretensão de constituir o real, não o pode mais. O que uma análise histórica ou sociológica revela são as regras dos funcionamentos sociais (1988. p. 107).

Peter L. Berger (1985) conceitua religião como um produto histórico decorrente da ação humana, “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (1985, p. 38). Dessa maneira, Berger ratifica a ideia de que os homens fazem a sociedade e a religião reflete em sua organização. Nesse sentido, aponta o papel da religião na construção de uma explicação lógica sobre o mundo. Tal empreendimento propõe-se a ordenar os fenômenos *anômicos* (a desordem) de forma a dar sentido ao *nomos* (a ordem) da sociedade, na mesma medida em que justifica essa organização e a existência de um ente superior com poder ilimitado na luta contra as adversidades humanas. Assim, as teodiceias² agem em favor do *nomos*, que “coloca o indivíduo frente a uma realidade significativa que o envolve com todas as suas experiências” (BERGER, 1985, p. 66).

Cabe ainda mencionar o instrumental teórico proposto por Pierre Bourdieu, que oferece elementos fundamentais de nossa análise. O autor evidencia um sentido ontológico e organizacional da sociedade. Assim, compreende o mundo social (macrocosmo) organizado a partir de microcosmos, ou seja, universos relativamente autônomos, onde ocorrem disputas em busca de poder, que são denominados de campos. Para Pierre Bourdieu (2011), um campo é constituído de relações entre agentes e instituições que visam à aquisição de capital e, logo, poder,

² Berger (1985, p. 70-71), baseado-se em Weber, afirma que a teodicéia é, ao mesmo tempo, a teoria e a prática de pólos *continuum*, racional/irracional, que responde à indagação de sentido e explica o significado do sofrimento ou da graça, da pobreza ou da riqueza, da anomia ou da nomia, que legitima ou deslegitima a ordem existente numa tentativa de responder as demandas humanas.

com o objetivo final de manter o controle ou o monopólio sobre o respectivo campo em que se encontram.

Pierre Bourdieu (2011), propõe uma epistemologia própria de prática e representações religiosas. Dentro dessa lógica, o campo religioso estaria relacionado a um processo histórico de “um corpo de especialistas incumbidos na gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2011. p. 34-35). Tal processo presume a consolidação de práticas institucionais e a formação do sacerdócio. Ao analisar o fundo sociológico de tal tessitura social, Bourdieu infere a produção, reprodução e conservação dos bens de salvação no âmbito da divisão das classes sociais, assim, estabelecendo a oposição entre os detentores do monopólio dos bens de salvação e os leigos, definidos enquanto profanos, ignorantes e estranhos à questão do sagrado. O que representa, de um lado, um grupo consumidor, e, de outro, a monopolização completa da produção religiosa.

O objeto central do campo religioso em Bourdieu está no cristianismo. Destacamos o aspecto concorrencial de sua forma de análise, que sustenta a disputa e o conjunto de estratégias assumidas pelos diferentes grupos. As relações de *transação* que se estabelecem, entre especialistas e leigos, e as relações de *concorrências* que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, “constituem o princípio de dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa”, (BOURDIEU, 2011, p. 50).

Ele reforça essa relação de concorrência pelo monopólio do capital religioso, numa dimensão entre demanda e oferta, que decorrem da estrutura religiosa em que se inserem. Logo, a autoridade religiosa depende da força material e simbólica que dispõe e oferece a certos grupos ou classes sociais, ou seja, a dinâmica que se estabelece entre leigos e produtores. Assim, entendemos que a disputa entre os grupos moderno-espiritualistas e católicos convergem a essa dinâmica de responder as demandas dos grupos leigos.

Quando tomamos por fonte a produção escrita, o jornal, o entendemos enquanto meio material de divulgação de crenças, normas, valores, portador de uma memória coletiva. onde percebemos a intrincada problemática da função cultural do texto escrito, sua produção e significação. O que nos remete noção de campo intelectual. Aqui é entendido como um campo social como outro qualquer, em que existem lutas, estratégias, interesses e lucros. Logo, o campo intelectual converge

para produção de bens simbólicos culturais, possibilitando problematizar a relação de um autor e sua obra, dessa maneira, tal estrutura tenciona o autor e a sociedade. O conceito de campo intelectual é determinado pela sua posição relativa ao campo do poder, ao qual está inserido. Para Bourdieu (2011), os intelectuais são frações dominadas na classe dominante, com uma imagem confusa em função “da ambiguidade estrutural de sua posição na estrutura da classe dominante” e, isso ocorre tanto em relação a sua posição como a sua função. Eles mantêm relações com os burgueses e com o povo, atuando em virtude do mercado e, como vendedores de uma mercadoria. Logo, o capital intelectual e seu acúmulo são condição *sine qua non* para galgar posições, sendo alcançado tanto pela qualificação profissional, pelo exercício de funções valorizadas, quanto pelo reconhecimento da qualidade dos trabalhos, por ser membros de instituições acadêmicas e culturais.

A leitura de Pierre Bourdieu (2011) busca romper com recorrente interpretação da obra do intelectual e o gênero biográfico. A crítica de Bourdieu direciona-se ao paradigma de análise da compreensão da obra de arte a partir do autor e sua vida. Logo, tal interpretação estaria revestida da ideologia romântica “do gênio criador como individualidade única e insubstituível” (2011, p. 183). Nesse sentido, o autor destaca:

Antes é preciso situar o corpus assim constituído no interior do campo ideológico de que faz parte, bem como estabelecer as relações entre as posições deste corpus neste campo e a posição no campo intelectual do grupo de agentes que o produziu (2011, p. 186).

Eliane Moura Silva aponta para as possibilidades de inserção da literatura espírita como forma de compreender o contexto social em que se insere. Nesses termos, escreve:

Os gêneros da literatura espírita podem ser analisados como representações culturais, mensagens simbólicas e modelos característicos da doutrina espírita e da história da difusão cultural de sua época, resultante de um processo histórico iniciado séculos antes. O ponto central desta forma de literatura é provar, legitimar, um projeto espiritual, uma concepção de mundo e valores do ponto de vista positivista, evolucionista, salvacionista, otimista e cristã (1996. p. 01).

Logo, tem-se por objetivo identificar como, em diferentes momentos e lugares, “cada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 16). Segundo o autor, tais representações devem ser entendidas “como matrizes de

discursos e de práticas diferenciadas (...) que têm por objetivo a construção do mundo social, onde os atores sociais descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse” (CHARTIER, 1990, p. 19). E, como tais, são oriundas de espaços sociais e carregadas de competições e disputas de poder. Portanto, “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (1990, p. 17).

Tendo por foco o estudo do espiritismo, a produção acadêmica em torno da temática foi de primordial importância para definirmos nossa perspectiva. Tais estudos ganharam, nesses últimos anos, uma dinâmica complexa e uma diversidade de enfoques. Sociólogos, antropólogos e historiadores empreenderam a tarefa de compreender a inserção do espiritismo na pluralização do campo religioso brasileiro.

Emerson Giumbelli (1997), organiza a produção acadêmica em dois grandes blocos, uma de natureza sociológica, e outra de ordem culturalista. Na primeira delas, o autor aponta que

Sendo o espiritismo uma ‘ideologia’ ou um ‘sistema cultural’, há que se explicar as relações que entretém com domínios que lhes são externos e, às vezes, mais determinantes; na outra, trata-se de revelar no espiritismo as marcas de uma ‘cultura brasileira’, tomada como justificativa para explicar suas expressões doutrinárias e rituais e sua utilização pelos adeptos (GIUMBELLI, 1997, p. 22).

Dessa problemática que envolve a conformação do espiritismo no Brasil, deparamo-nos com alguns autores que buscam a influência externa do espiritismo e uma acomodação particular das condições brasileiras, como na análise funcionalista de Cândido Procópio Camargo, trabalhos de Marion Aubrée e François Laplantine, que partem da ideia de um espiritismo “à brasileira”, e Sylvia F. Damazio, afirmando que “o principal fator da expansão do Espiritismo, em suas várias vertentes, foi a prática da medicina mágica arraigada na cultura brasileira” (DAMAZIO, 1994, p. 153). Todos buscam entender a difusão do espiritismo no Brasil.

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti revela novas perspectivas ao indicar que o espiritismo altera as concepções de vida e morte. Segundo a autora, ao “re-significar” as concepções da morte e da vida, a doutrina consolida-se a partir do pressuposto de que ‘vivos’ e os ‘mortos’ vivem em constante comunicação, logo “‘Mundo Visível’ e ‘Mundo Invisível’ opõem-se em um plano, em outro se

complementam, pois o primeiro transcende e confere sentido ao outro” (2005, p.6) e suas práticas assumem significados distintos no contexto em que se inserem.

Tal configuração explicativa é corroborada por Bernado Lewgoy (2000). Ele traz uma grande contribuição para que se possa compreender o processo de receptividade do espiritismo pela elite letrada no Brasil. Assim, no espiritismo haveria a legitimação “da autoridade de seu referencial doutrinário, cosmológico e ritual por meio de práticas culturais letradas, que necessariamente envolvem a escrita e a leitura em sua realização” (2000, p. 3).

Já o trabalho de Célia Graça Arribas (2010), discute o processo que se desenvolveu no interior do movimento espírita no sentido de transmutação do espiritismo em religião. Ela indica que tal configuração religiosa representou tanto o meio pelo qual a doutrina podia ser aceita no cenário nacional quanto decorreu da atuação dos agentes chamados místicos que encabeçaram o processo de centralização da FEB.

Por outro lado, ainda que tematizando indiretamente essas questões, a disseminação de estudos sobre o espiritismo envolveu uma opção metodológica interessante por parte dos pesquisadores: a análise de modo relacional, isto é, na interação entre agentes sociais diversos - com suas práticas e representações - no interior do movimento espírita e esse com e na sua relação com grupos e instituições (psiquiatras, clérigos católicos, juizes, medicina, ciência, igreja etc.). As obras ofereceram um panorama complexo e dão-nos diferentes dinâmicas e posições ao longo do contexto histórico em que se inserem. Não cabe discutir as obras sistematicamente. Apresentaremos alguns eixos dessa organização

As obras de Marcelo Camurça (2001), Flamarion Laba da Costa (2001, 2006) e Artur Cesar Isaia (ISAIA, 2002), revelam as lutas práticas e simbólicas entre espíritas e católicos no campo religioso e suas respectivas identidades. Arthur Cesar Isaia destaca sua proximidade com a modernidade e a república (ISAIA, 2012) e os embates no campo da medicina (ISAIA, 2006, 2007, 2008a, 2008b e 2008c). Ainda citamos os trabalhos de Sinuê Miguel (2012), acerca de movimentos políticos espíritas e a dissertação de Pedro Paulo Amorim (2011), que aborda a cisão ocorrida no interior do campo espírita brasileiro em 1992, na cidade de São José do Rio Preto, no interior do Estado de São Paulo, denominado do Movimento de Reformas. O Movimento de Reformas desligou-se do Movimento Espírita em

setembro de 2002, dando origem à Reforma Cristã, transformando-se em “Igrejas Cristãs Renovadas”

Os trabalhos de Fábio Luiz da Silva, a partir da noção de ‘economia das trocas simbólicas’ de Bourdieu e com o processo de ‘definição dos estabelecidos e dos *outsiders*’, de Elias, analisa “os usos possíveis” do discurso espírita da história “como parte de uma estratégia de legitimação do Espiritismo frente aos campos religioso, científico e estatal”, e como um modo da Federação Espírita Brasileira “marcar fronteiras entre ‘os de dentro’ e ‘os de fora’, ou seja, aqueles que se submetem à autoridade da FEB e aqueles que a questionam,; entre o ‘verdadeiro’ e o ‘falso’ Espiritismo” (SILVA, 2005, p. 8). Já em sua tese de doutorado, analisa o *além* nas obras de Allan Kardec e Chico Xavier. Ou seja, o processo de transformação do céu sagrado em céu profano, na visão de Allan Kardec sobre o mundo dos mortos, e a versão brasileira a partir do livro “*Nosso Lar*” de Chico Xavier, tendo por pressupostos as formulações de Roger Chartier. Assim, tal perspectiva sobre o *além* permitiu refletir acerca de como os homens pensam ou pensaram, depositaram e depositam suas esperanças e seus temores.

Outro ponto importante relaciona-se à relação entre trajetória e espiritismo, ou seja, consideramos relevante a perspectiva de analisar o espiritismo a partir de histórias de personagens. Neste sentido, a antropóloga Sandra Jacqueline Stoll realizou um estudo significativo, a partir da análise da trajetória de três personagens tratados como tipos ideais cujas características definiram o espiritismo em determinados momentos e/ou contextos sociais: Allan Kardec, na França; Francisco Candido Xavier e Luiz Antonio Gasparetto, no Brasil (STOLL, 2003, p. 19-20).

Outro aspecto refere-se à trajetória do médium Francisco Candido Xavier no Brasil. Tanto Bernardo Lewgoy (2004) e Sandra Jacqueline Stoll (2003) debruçaram-se para entender como a história de vida de Chico Xavier foi contada e recriada a partir da lógica do sofrimento, do sacrifício e da renúncia, características responsáveis por criar a noção de santidade em torno de sua figura, o que conferiu ao espiritismo no Brasil um caráter religioso integrante do *ethos* nacional católico, um modelo de conduta a ser seguido.

Os trabalhos da historiadora Raquel Marta da Silva também ganham sua importância. Tanto sua dissertação de mestrado, a autora destaca a construção e consolidação do imaginário que elevou a cidade de Uberaba à condição de “Capital

do Espiritismo” no Brasil a partir da biografia de Chico Xavier (que transformaram este personagem em um *bem simbólico* apropriado pelo espiritismo) (Silva, 2002), quanto em sua tese de doutorado, defendida em 2008, a autora aprofundou seus estudos apontando ser possível analisar a biografia de Chico Xavier como uma produção memorialística construída a partir de representações de *mineiridade*, apropriada pelo Grupo União Espírita Mineira na tentativa de consolidar o ideário de capital de espiritismo.

Com relação às ideias sociais espíritas, registramos a dissertação de mestrado em história de Cleusa Beraldi Colombo (1998) e o artigo “Espiritismo, Conservadorismo e Utopia” de Artur Cesar Isaia (ISAIA, 2001). Nessa perspectiva, o espiritismo é considerado agente de mobilização de ideias modernas. Assim, consideram que a intervenção no mundo leva consigo a mensagem autonomista da transformação do homem, no intuito de impulsionar evolutivamente seu progresso, relativizando o providencialismo da religião tradicional. Dialogamos com os trabalhos de Eliane Moura Silva (1997, 2012) e Marcos José Diniz Silva (2009) que permitem pensar as tensões e alianças entre as diferentes agentes (espíritas, maçons, positivistas, anarquistas) e a formulação de proposições alternativas de caráter religioso, social e político, constituindo-se alternativa ideológica original à política social do catolicismo nos embates sociopolíticos e religiosos nas primeiras décadas do século XX.

Quanto às produções referentes ao Rio Grande do Sul, os estudos buscam elementos que teriam sido fundamentais para a difusão e aceitação do espiritismo pela sociedade rio-grandense durante o final do século XIX e início do século XX. Nessa abordagem, iniciamos com a tese de Beatriz Weber (1999), que analisa a trajetória do saber médico e das práticas de cura no período republicano rio-grandense (1889-1928). Weber identifica uma realidade na qual práticas, saberes e crenças diversas disputaram com a medicina oficial mediante conflitos e negociações. Nesse contexto, as práticas de cura espíritas teriam sido um dos aspectos que adquiriram significativa expressão. Essa situação foi decorrente da conjuntura política do Estado, então fortemente influenciada pelo positivismo, que garantia constitucionalmente a liberdade religiosa e profissional. Além disso, a existência de pontos de contato entre o pensamento positivista e a doutrina kardecista possibilitou a adesão às práticas espíritas.

Em seu estudo sobre a unificação do movimento espírita brasileiro e suas relações com o Estado nas décadas de 1930 e 1940, Miguel (2007, 2009), tanto apresenta as disputas que envolveram quanto as representações espíritas sobre a política e a questão social. Da mesma forma, concentra sua análise acerca das disputas e alianças estabelecidas com o Estado num contexto de concorrência diante do fortalecimento da Igreja Católica no regime varguista. Ainda é importante mencionar a proposta de Gil (2008), que, ao analisar a constituição do espiritismo e de uma identidade espírita na cidade de Pelotas – RS, argumenta que a sociedade pelotense nas últimas décadas do século XIX apresentaria condições ideais para a organização dessa doutrina. O contato com a Europa, a partir do desenvolvimento charqueador, a maçonaria e o positivismo, e também as ações nas áreas da saúde e assistência social, concretizariam um *ethos* espírita.

Por fim, em relação à Santa Maria, destacamos o trabalho de Bastos (2001) e Bruno Scherer (2012). O primeiro analisa as representações sobre corpo, saúde e doença concebidos pelo espiritismo, quando faz um levantamento das instituições espíritas da cidade a partir do discurso de seus líderes e praticantes, a fim de analisar suas percepções acerca das práticas terapêuticas que sustentam e mobilizam. Nesse trabalho, constatamos as disputas com o catolicismo e a constituição acerca da memória de Fernando do Ó enquanto liderança, propagador e defensor do espiritismo na cidade.

Já Bruno Scherer investiga a trajetória da Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade e de sua atuação na cidade de Santa Maria – RS, entre os anos de 1932 e 1957. Partindo das noções de campo religioso e capital social de Bourdieu, o autor propõe uma noção de caridade colocada em prática no mundo social e elemento de identidade entre os espíritas. A Sociedade promoveu um conjunto diversificado de serviços em favor de setores economicamente desfavorecidos da população, constituindo uma estratégia pelo qual o grupo conquistou seu espaço e reconhecimento social no contexto de disputa com a igreja católica.

O corpus documental de nossa pesquisa prioriza a atividade pública de Fernando do Ó. Para a execução deste trabalho, utilizamos como fonte principal os

artigos produzidos pelo autor junto ao Diário do Interior³, complementadas pela documentação da instituição espírita Aliança Espírita Santa-Mariense no recorte de 1930-1940. Além disso, referências bibliográficas, trabalhos acadêmicos que abordam o período estudado e que possam contribuir com a realização da pesquisa foram utilizados, bem como a biografia escrita por Fernando Corrêa.

Salienta-se que, através da pesquisa em jornais, almejamos analisar o contexto histórico, o cotidiano e as disputas presentes no contexto de Santa Maria. Aliás, como escreve Marta Borin:

Através desses órgãos de imprensa percebe-se que o campo das crenças religiosas na cidade foi disputado entre agentes sociais de diferentes crenças para conquistar adeptos. A imprensa, não somente confessional como profana, facilitou os distintos processos de apropriação e ressignificação dos discursos - evangélicos, maçons e espíritas - em relação à Igreja católica e vice-versa, pois os jornais confessionais, não somente informavam à população sobre suas diferenças doutrinárias como, também, procuravam catequizar as almas da cidade explicitando suas posições morais e religiosas e, com isto, tentavam determinar a lógica de funcionamento do campo religioso. A publicização das crenças explicitada nos jornais foi delineando, em nosso entendimento, as tensões e distensões e desenhando também o perfil da cidade (2009, p. 09).

Ao problematizarmos a historicidade e o significado que os indivíduos e as coletividades concebem acerca do real, mostra-se oportuno lançarmos algumas questões que circundam o discurso do jornal. Assim, não desconsideramos que “o documento é produzido consciente ou inconscientemente pelas sociedades do passado, tanto para impor uma imagem desse passado quanto para dizer 'a verdade'" (LE GOFF, 2001, p. 54-55). Portanto, tais fontes exprimem uma visão de mundo condicionada por experiências e interesses específicos de quem as produziu.

Nesse sentido, o trabalho de Cláudio Pereira Elmir mostra-se importante quanto o uso do jornal como fonte de pesquisa. O autor ressalta uma distinção entre a informação histórica, dos jornais, e seu uso na pesquisa histórica. Há a necessidade de uma leitura meticulosa, demorada, exaustiva do jornal. E assim propõe:

devemos fazer uma 'leitura intensiva' destes jornais e não uma 'leitura extensiva'. Ler os jornais extensivamente é o que fazemos diariamente hoje. Ler intensivamente é o que acontece com leitores cujo tempo da

³ A coleção do jornal não está completa, usamos o que estava disponível no acervo do Arquivo Histórico de Santa Maria (1932-1929) e Casa de Memória Edmundo Cardoso (1030-1932). Ainda sobre as fontes mantivemos a escrita original.

experiência da leitura não corresponde ao tempo da formulação do jornal.
(1995, p. 21)

O tempo da experiência da nossa leitura é diferente do tempo de formulação do discurso do jornal, “à questão metodológica fundamental é ter presente que nós pesquisadores não somos os leitores-modelo do jornal. Nós somos leitores empíricos de um jornal que teve outros leitores empíricos no momento em que circulava” (ELMIR, 1995, p. 22).

Seguindo uma ordem cronológica, tendo por perspectiva de trajetória individual, e a partir das evidências empíricas, a presente dissertação está vinculada a linha de pesquisa Migrações e Trabalho do PPGH/UFSM quando analisa as relações constitutivas de um campo de disputas entre novas organizações do trabalho, a relação do personagem com o mundo operário, e o processo de inserção desse personagem em realidades de migração. E, para responder nossos objetivos, organizamos em três capítulos. Como ponto inicial, evidenciamos questões de trajetória e biografia. Busca-se responder quem foi Fernando do Ó, e o que o legitima enquanto personagem importante do espiritismo na cidade. Assim, configuramos tanto o contexto, ou seja, Santa Maria e sua pluralidade religiosa, bem como o “enquadramento de memória” em torno do biografado, enfatizando seus posicionamentos políticos e permitindo verificar a variedade de caminhos e escolhas realizadas nessa dimensão.

Diante de algumas constatações, no capítulo seguinte investigamos o que denomino de Experiência Espírita, dessa forma, analisamos as questões teóricas propostas por Alan Kardec, evidenciando seus pressupostos fundamentais no sentido de permitir a compreensão de uma construção e definição do que é ser espírita e suas feições do Espiritismo no Brasil. Por fim, propomos a análise do Espiritismo a partir da trajetória de Fernando do Ó, que permite evidenciar a divulgação e a interpretação de práticas definidas enquanto kardecistas. Esse grupo, composto essencialmente de homens, munidos de estratégias discursivas e práticas próprias, assumiam uma função institucional e especializada de falar em nome do kardecismo na cidade.

O terceiro e último capítulo dedicamos à análise qualitativa de sua atuação no jornal *Diário do Interior*. Nesse sentido, examinamos as posições políticas e filosóficas assumidas por Fernando do Ó, o quanto interpreta as questões de seu

tempo, projeta soluções e, ao mesmo tempo, evidencia uma compreensão de espiritismo que o coloca enquanto voz dissonante, quase uma ameaça. Sob a égide da liberdade religiosa, do estado laico, da aliança religião/ciência, os tempos eram de iluminação em oposição ao mundo católico, emblema do atraso e do fanatismo e dogmatismo. Argumentamos que nosso personagem trazia nas suas entrelinhas um projeto de nação em disputa com tantos outros modelos no presente contexto.

1 FERNANDO DO Ó: BIOGRAFIA, A ILUSÃO E SUAS DISPUTAS

“Cidade descrente”. Nesses termos, os padres palotinos se referiam à Santa Maria da Boca do Monte nos anos derradeiros do século XIX. Um problema historiográfico dessa ordem sugere o título de texto de Marta Borin, escrito em 2001, “Da cidade descrente ao centro de peregrinação do catolicismo romanizado”, ou seja, como transcorreu o processo de conquista de espaço físico e espiritual da sociedade santa-mariense por parte do catolicismo romanizado. Uma luta de visão de mundo, seleção de valores e instituição de um “ethos”. Envolveu a exclusão de elementos populares, de superstições, de crenças. O Catolicismo ‘fanático’ combatido a partir do Vaticano I⁴.

Nesse sentido, ao trazermos a trajetória de Fernando do Ó no contexto de 1930 a 1940, tomamos como objetivo central elucidar o processo levado a cabo por uma congregação religiosa específica, o grupo palotinos, e suas implicações, tensões, disputas.

Com isso, almejamos configurar a situação religiosa na cidade de Santa Maria e toda a sua pluralidade, complexidade e dinâmica, ora em tensão, ora em distensão. Consideramos que tais escolhas narrativas mostram-se primordiais para entendermos o conjunto de “contra-investidas⁵” que os grupos não-clericais empreenderam frente às ambições católicas de conquista do espaço religioso. Fernando do Ó esteve vinculado a um desses grupos de disputa. Não obstante, o presente capítulo propõe-se realizar um breve esboço biográfico e por fim analisar os eventos políticos da trajetória de Fernando do Ó, evidenciando o jogo de continuidades e discontinuidades e das tensões do campo religioso santa-mariense.

⁴ Modelo de religião que a Cúria romana estava tentando expandir, uma vez que havia se consolidado com o Concílio Vaticano I (1869–70) e visava a uma reorganização da estrutura de poder da Igreja, baseado no princípio hierárquico – Papa, Bispo, Vigário – e numa vivência religiosa que enfatizava o cumprimento dos sacramentos. (VENDRAME, 2007, p. 17). Ver ainda sobre o tema Biasoli (2010).

⁵ Pensamos nessa lógica a partir da proposta de Giovani: “toda ação social é vista como resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais. [Sendo assim o] historiador não está preocupado com a interpretação dos significados, mas antes em definir as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais” (LEVI, 1992, p. 134).

1.1 Uma cidade católica – Santa Maria e a diversidade religiosa.

A cidade de Santa Maria localiza-se no centro do estado do Rio Grande do Sul. Nascera sob o signo das missões jesuíticas, das disputas de fronteira, e, na virada do século XIX para o século XX, foi considerada descrente pelo Clero católico devido à presença de outras confissões religiosas na cidade (BORIN, 2010). Por outro lado, sua origem luso-brasileira denota a religiosidade presente desde suas origens.

Com efeito, junto ao acampamento militar de demarcação de fronteiras, em 1797, fora construída uma pequena capela ligada à Paróquia de Cachoeira do Sul, a qual veio se tornar a igreja matriz da cidade em 1837. Nessa lógica, Vitor Biasoli confirma tal pressuposto, citando Belém, que afirma que se deve “atribuir o desenvolvimento do povoado nascente ao prestígio da religião católica” (BIASOLI, 2010, p. 121).

Ao longo de nosso levantamento bibliográfico, constatamos que tal problemática inicial “de cidade descrente à cidade de peregrinação” norteou a produção acadêmica recente. Apesar dos recortes distintos e suas próprias opções teórico-metodológicas, Vitor Biasoli (2010), Marta Borin (2010) e Alexandre Karsburg (2007), em nossa leitura, indicam o jogo de tensões, interesses, e uma pluralidade de agentes falando sobre si, sobre seu mundo e defendendo suas concepções. Diante desse quadro complexo, citamos as ponderações de Karsburg como elemento importante ao lidarmos com os discursos de tais agentes históricos:

Atentando para os discursos que emergiam dos documentos, constatamos que seria difícil dar conta da complexidade dos eventos, pois cada grupo ou indivíduo que “falava” apresentava versões díspares sobre um mesmo episódio ou circunstância. Cientes de nossas limitações, mas sem nos escondermos atrás delas, analisamos os discursos, inserimo-los em contextos diferentes e por vezes conflitantes (2007, p. 245).

Esse jogo de interesses e temporalidades remete-nos a algumas delimitações: o processo de restauração católica e afirmação do Catolicismo em Santa Maria, dialogando com suas exclusões, “disciplinarizações⁶” e interditos.

⁶ Sobre essa questão Karsburg (2007, p. 23) destaca o universo “popular” que compunha a cidade de Santa Maria. Um catolicismo com caráter prático e imediatista, que levava consolo e prestava auxílio nas doenças; um contato direto com os santos, homenageados de modo grandioso tal e

Esses elementos são contemporâneos da formação de um espírito moderno e anticlerical. São alguns momentos tensos que revelam a pluralidade e dinâmica própria da sociedade santa-mariense. Entendemos a disputa como os elementos norteadores do desenvolvimento da cidade, o espaço desse teatro de operacionalização das crenças, sentimentos e ações dos grupos sociais.

Nesse raciocínio, o final do século, entre 1880 a 1885, representou um novo estágio para a realidade social de Santa Maria da Boca do Monte⁷. Os trilhos inseriram-se na paisagem urbana. A partir de 1898, a cidade passou a ser o ponto de cruzamento das diversas regiões do estado. Conforme Borin (2010, p. 19), tal modernização permitiu “a população da cidade deslocar-se até a Província do Rio de Janeiro e a outras localidades, inclusive da região platina”, promovendo a dinamização e circulação de mercadorias, repercutindo sobre o trânsito e a pluralização de agentes sociais.

Para comprovar tal inferência, Marta Borin (2010), ressalta o surgimento de uma cultura letrada na cidade. Dessa maneira, até 1928 surgiram aproximadamente quarenta e oito jornais em Santa Maria, alguns com cunho político, outros críticos literários, confessionais e humorísticos. As divergências de ideias, de ideologias e de posicionamentos políticos eram veiculadas nos jornais, pois “a imprensa representava o saber da cidade, era código de civilidade” (BORIN, 2010, p. 72).

Assim, Borin conclui:

O trem permitiu a Santa Maria romper suas fronteiras geográficas; ao mesmo tempo em que a cidade tornava-se movimentada pelo fato dos trens trazerem muitas pessoas que pernoitavam na cidade, não só passageiros como companhias de teatro e de dança que se apresentavam no teatrinho do Clube Caixeiral e no Teatro Treze de Maio, inaugurado em 1890; como também políticos que chegavam à cidade vindos, por exemplo, da região Platina (2010, p. 75).

qual se fazia a Santo Antão Abade, ao Divino Espírito Santo ou a Nossa Senhora do Rosário onde romarias, rezas, procissões aliado às práticas festivas, como fogos, banquetes, cavalhadas e danças. Esse era o catolicismo praticado pelo brasileiro no século XIX e que foi considerado “fora de todos os padrões”. A Igreja ultramontana não aceitava a gerência dos leigos em assuntos da religião, igualmente criticando a pouca ortodoxia por parte dos fiéis, sendo assim, também afirmava que o catolicismo brasileiro estava “fora de todos os padrões”, com o povo apegado a superstições.

⁷ Destacamos as ponderações de Kasburg acerca da modernização Progresso da cidade. Assim o autor destaca “foi uma obra feita em conjunto, que simbolizava a supremacia do grupo que patrocinou a construção do templo, mas, acima de tudo, a ascensão do novo catolicismo em Santa Maria: o ultramontano. E esse novo catolicismo, clerical, sacramental e europeu, foi construído sobre o antigo, leigo, devocional e luso-brasileiro. Um era moderno, significava o Progresso; o outro era o atraso. E apesar do Teatro Treze de Maio ter sido edificado tendo por alicerce as pedras da antiga igreja demolida em 1888, a nova Catedral também se assentou sobre as ruínas da velha matriz” (2007, p. 249).

Nesses termos, a locomotiva anunciava a chegada da modernidade. Segundo Karsburg (2007), esses novos tempos repercutiram na organização espacial, como se percebe:

Entendemos que o espaço urbano de Santa Maria, antes de 1885, ainda se confundia com a área rural, sem limites bem definidos. A expectativa em ter esse símbolo da modernidade – o trem – fez com que a elite política e intelectual se empenhasse de forma mais dinâmica na construção de uma nova configuração social, política e econômica para a cidade, interferindo em hábitos e costumes tradicionais. E nessa ânsia por inserir Santa Maria no tempo do Progresso, o grupo dirigente acabou entrando em confronto com os representantes da Igreja Católica. Dessa forma, iniciava na cidade a luta que vinha acontecendo em outras partes do Brasil e também na Europa, opondo a modernidade e o ultramontanismo (2007, p. 23).

E é sobre esse argumento modernidade versus tradição⁸ que entendemos as tensões que sacudiram a conquista espacial-religiosa em Santa Maria no final do século XIX até meados do século XX. Contexto em que se assistiu a uma série de eventos, polêmicas e disputas envolvendo o Clero católico, e permitiram a construção da noção de cidade descrente por parte do mesmo.

Como cerne desses juízos, constam três episódios emblemáticos: o primeiro referiu-se ao desacato e agressão ao padre José Marcelino de Souza Bittencourt. Sobre esse episódio, Biasoli (2010), argumentou que tal postura frente ao membro do Clero teria sido motivada em virtude das rivalidades políticas com coronel Martin Hoehr. Ainda Karsburg (2007), destaca que apesar das posições “conservadoras” do padre quanto à municipalização do cemitério ou quando se opôs à derrubada da matriz⁹, tal ato de violência deve ser compreendido através do contexto político de intensa disputa por poder envolvendo grupos partidários rivais: Liberais e Conservadores.

O segundo momento corresponde às disputas entre a Câmara Municipal de Vereadores e os poderes centrais em Porto Alegre - bispado e governo provincial – relacionadas à demolição da arruinada igreja matriz da cidade. Durante quatro anos (1884 a 1888), os grupos discutiram sobre as necessidades da derrubada da matriz

⁸ A modernidade deve ser entendida como um conjunto de idéias que surgiu do Iluminismo do século XVIII, quando a sociedade entrou em processo de secularização, isto é, a religião passou a ser questionada como único referencial para compreender o mundo e a humanidade. Os “iluminados” acreditavam que a sociedade estava “fadada” ao Progresso, que seria alcançado através da razão. Os pensadores deixavam de lado a influência de Deus e abriam espaço para que o Progresso se realizasse por meio da ação humana. (DUPAS, 2006 apud KARSBURG, 2007, p. 24).

⁹ Ver KARSBURG (2007) sobre o processo de modernização espacial na cidade de Santa Maria.

e a quem caberia a decisão final sobre tal procedimento. E, por fim, a intimação e expulsão do vigário Carlos Becker, em novembro de 1895. Esse acontecimento respaldou a noção de que os habitantes eram hostis à religião. Segundo tal versão, os responsáveis pelo atentado ao vigário foram a “elite política e intelectual”, já que eram adeptos das ideias liberais. Dessa maneira, o clero inferiu que a “população santa-mariense” empreendeu uma resistência à reforma religiosa liderada pelo bispo Dom Cláudio Ponce de Leão.

Os episódios mencionados reforçam um clima anticlerical e plural da Santa Maria da Boca do Monte. E coincidem com outro aspecto importante: a disseminação de uma cultura letrada, de viés liberal, congregando protestantes e maçons. Segundo Vésccio (2010), a Maçonaria corresponderia ao “canal privilegiado” pelo qual se propagariam as idéias liberais e iluministas. Em consonância com esse espírito da época, a Maçonaria iniciou seus trabalhos em Santa Maria em 1874.

Tais relações sociais ainda, segundo Vésccio (2001), representam as manobras políticas arranjadas entre o PRR e a Maçonaria, através de intercessões do Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS), com o objetivo de Júlio de Castilhos limitar a influência de Silveira Martins, forte adversário e liderança entre os liberais com amplo prestígio político no Rio de Janeiro (VÉSCIO, 2001, p. 123).

Assim, estabeleceu-se uma intrincada rede de clientelismo que ligou, ao longo de vários anos, o PRR à Maçonaria, possibilitando aos maçons prestígio e ascensão nos diversos aspectos no âmbito da estrutura burocrática do Estado. Tal característica incluía nomeações de cargos e libertações de detentos até meros pedidos de recepção ou ajuda pessoal (VÉSCIO, 2001, p. 123-175).

Diante desse quadro, ainda é importante mencionar, segundo Borin (2010), que a cidade possuía uma capela católica em ruínas, uma Igreja Protestante, membros da Igreja Anglicana que se reuniam em salas alugadas e membros da Igreja Metodista que ainda não tinham seu templo. A conclusão da nova Igreja Católica de Santa Maria se dará somente em 1909, passando à condição de catedral em 1910, quando se torna sede da Diocese; a Igreja Anglicana foi inaugurada em 1906 e o templo metodista em 1922.

Os eventos acima mencionados revelam o pano de fundo de um debate interessante acerca da construção identitária¹⁰ de Santa Maria enquanto cidade

¹⁰Sobre a fabricação identitária de Santa Maria Ver Borin (2010).

católica. Tanto Vécio (2010), Biasoli (2010), Borin (2010) quanto Karsburg (2007) evidenciam as disputas envolvendo o clero e o pensamento liberal e maçônico, e o processo de desmantelamento a partir do que Vécio (2010), vai denominar de modernização palotina.

Apesar das problematizações incitadas por Karsburg¹¹, de redes de negociações entre grupos liberais e agentes católicos, entendemos, tal qual Biasoli (2010), que o quadro de adversidades vai alterar-se a partir da década de 1870, quando se inicia a reforma católica concebida a partir das resoluções do Concílio Vaticano I (1869-1870) que indicavam perspectivas tanto de orientação teológica e política, denominadas como ultramontanismo.

O movimento ultramontano designou a reação da Igreja Católica frente o avanço das ideias liberais oriundas da Revolução Francesa que, tanto na Europa quanto na América, questionaram o pensamento cristão, limitando seus espaços de ação na sociedade e na política. Tendo por referência as orientações do Concílio de Trento, realizado no século XVI, essa doutrina respaldava-se na hierarquia verticalizada da figura do Papa, cuja infalibilidade foi reafirmada no novo Concílio.

O ultramontanismo, portanto, ambicionava o recrudescimento da autoridade e da unidade da igreja, e respaldava-se tanto na ressignificação de princípios doutrinários católicos, tais como o papel mediador da Igreja e de seus ensinamentos para a salvação dos fiéis, o valor das indulgências, o culto dos santos e da Virgem Maria. Tendo Roma como orientação com foco na moralização e no reordenamento das ações do clero, bem como na especialização dos assuntos considerados de cunho sagrado em detrimento à atuação de leigos.

Essa postura da Igreja Católica tinha por propósito tanto resistir quanto indicar alternativa ao liberalismo triunfante e veementemente condenado. O desenrolar dessas questões segregatórias podem ser lidos, no caso do Brasil, a partir dos episódios denominados como Questão Religiosa (1872-73), em que dois bispos de orientação ultramontana desacataram as ordens do governo imperial de revogarem suas ações contra católicos vinculados à maçonaria.

Ainda que contornado, mediante acordo entre o papa Pio IX e Pedro II, Imperador do Brasil, as manifestações públicas desses bispos repercutiram sobre as

¹¹ As problematizações consiste acerca da atuação do Padres Palotinos e olhar sobre a documentação eclesiástica e o papel do Padre Caetano na formatação do espírito católico na cidade. Ver Karsburg (2007).

relações entre a Igreja e o Estado imperial. Apesar dessas dificuldades políticas por parte do Clero, o projeto de reforma católica vislumbrado pelo episcopado brasileiro foi levado às últimas consequências pela ação política da Igreja Católica e recebeu apoio de muitos bispos, inclusive no Rio Grande do Sul, onde essa proposta foi legitimada pela atuação da Pia Sociedade das Missões (PSM).

Os Palotinos, designação dada à congregação religiosa italiana fundada por Vicente Pallotti, em 1835, chegaram à Quarta Colônia de imigração italiana, região central do Rio Grande do Sul, em 1866. Engajados no espírito reformador da Igreja Católica, tornaram-se forças propulsoras do Catolicismo na região central do Rio Grande do Sul.

É importante destacar que, segundo Vitor Biasoli (2010, p. 92-93), os imigrantes italianos passaram a ser sustentação da Igreja, já que o apego ao universo sagrado desses imigrantes “colocava-os, isto sim, numa posição favorável a esse novo ideário, suscetíveis a serem doutrinados e instrumentalizados pela Igreja ultramontana, de modo mais eficaz do que a população luso-brasileira do século XIX”.

Em 1896, os palotinos foram designados pelo bispo D. Cláudio à administração da paróquia Nossa Senhora da Conceição, em Santa Maria. Assim, os padres palotinos visavam modificar o quadro de resistência vivenciado pela Igreja Católica por meio de uma série de ações, tanto na esfera especificamente religiosa, quanto nas áreas da educação, saúde e assistência social. Para tanto, receberam o apoio de outras congregações religiosas e dos imigrantes das áreas coloniais da cidade.

Segundo Biasoli (2010, 2011), a figura de padre Caetano destaca-se no bojo de concretização de conquista ultramontana detectadas pelas ações que encabeça em diferentes espaços: 1) a construção da nova matriz (1902 a 1909); 2) o auxílio na construção do hospital da cidade (Hospital de Caridade, em 1903); 3) a colaboração para o estabelecimento de escolas católicas (para meninos, pelos Maristas; para as meninas, pelas Irmãs Franciscanas); mais uma série de atividades na área de beneficência, organização de grupos de oração e formação de jovens, assim como controle das irmandades (como no caso do conflito e vitória com a direção da Irmandade do Rosário).

O esforço significativo do padre Caetano materializa-se na construção da igreja matriz. A comissão responsável iniciou suas atividades em 1902 e compunha-

se dos membros influentes da sociedade local, inclusive com maçons, tidos como inimigos da Igreja ultramontana. Segundo Biasoli, o padre Caetano, apesar da sua ortodoxia, conciliou com seus adversários, possibilitando a concretização do projeto em 9 de dezembro de 1909, demarcando a conquista espacial e de poder na cidade de Santa Maria.

Assim, a igreja e sua simbologia, a reorganização das atividades religiosas, incentivando a frequência dos fiéis às missas e sua adesão aos sacramentos, a inserção na formação educacional da população santa-mariense, especialmente os filhos das elites e na assistência contribuíram para transformar positivamente a situação do Clero na cidade, fortalecendo-a diante das oposições e resistências existentes. Logo, o Catolicismo conseguiu reagir contra seu tradicional adversário, a Maçonaria, que, apesar de seus esforços, não foi capaz de neutralizar o avanço social conquistado pela Igreja.

Dessa forma, é possível perceber outro contexto da Igreja Católica, bem mais favorável do que o vivenciado no período anterior, de forma a projetar uma posição hegemônica no campo religioso. Segundo Biasoli (2010):

No final da década de 1910, Santa Maria era uma cidadela católica, pronta para o regozijo do vigário, do bispo e do papa. Igreja clericalizada, com templo apropriado e várias capelas, contando com colégios para formar uma elite, e com obras assistenciais que firmavam os valores cristãos no seio da sociedade. A resistência liberal e maçônica estava enfraquecida e as demais igrejas (Luterana, Metodista e Anglicana) instalavam-se sem ameaçar o predomínio e a abrangência social do catolicismo (BIASOLI, 2010, p. 188).

Não obstante, é importante refletir acerca do processo de ruptura da Igreja Católica – Estado, que se sucedeu com o advento da República. Nesse sentido, tal mudança, num contexto em que o Brasil vivia uma crise tanto econômica quanto social e política, provocou transformações em diversas instituições. A religião, neste caso, sob a representação católica, historicamente associada ao Estado, viu seu monopólio ameaçado, sentindo-se traída diante do rompimento com o Estado brasileiro, findando com o regime de padroado.

Logo, é oportuno considerar que tal separação inseria-se em investidas modernizantes do Estado Republicano. Nesse sentido, como escreve Flamarion Laba da Costa:

“Pretendeu-se que a liberdade individual fosse priorizada, que esses grupos teriam no Estado a sua máxima “entidade protetora”. O Estado deveria ser

impregnado do espírito liberal, garantindo leis e normas que assegurassem de todas as formas as liberdades dos seus habitantes, criando uma sociedade laica” (2001, p. 62).

Diante desse quadro, uma série de medidas foi adotada pelas autoridades da hierarquia católica na intenção de aproximar-se do Estado e estabelecer uma aliança com o poder constituído. Tais ações podem ser entendidas como formas de manutenção de sua presença e influência junto ao poder, garantindo posições vantajosas perante a sociedade brasileira e o campo religioso.

Sobre as estratégias tomadas, Flamarion Costa esclarece:

A vantagem estava assegurada em dois campos: Primeiro, o de atração da classe política que via na influência da Igreja católica uma forma de aumentar prestígio e poder perante a sociedade. O segundo, a vantagem para a própria Igreja, que, ao apresentar-se como uma religião íntima do poder político, aumentava sua credibilidade perante a sociedade e assim, de forma mais efetiva, poderia enfrentar e se opor à crescente presença e avanço de outras instituições religiosas. Para atingir esses objetivos, passa a aceitar e não mais tratar como ilegítima a República, buscando a partir desta posição, a aproximação (COSTA, 2001, p. 68).

Diante do processo de “pluralização” do campo religioso, portanto, percebe-se o engajamento por parte dos padres católicos no sentido de legitimar a instituição Igreja Católica enquanto norteadora da população. Nesse sentido, embrenharam-se num projeto de construção de uma identidade nacional, o que justifica o processo de reificação do outro, ao estabelecer fronteiras, e define os inimigos a serem combatidos nos campos político e religioso. No primeiro, os comunistas e os socialistas e, no segundo, os protestantes e os espíritas, entendendo-os como frutos do Liberalismo.

Flamarion Costa (2001), destaca ainda que a hierarquia da Igreja Católica empreendeu, a partir da década de 20 do século XX, um conjunto de ações, denominadas de Renascimento Católico ou de Restauração Católica, que tinham por objetivo a expansão do número de participantes das instituições católicas. Dessa maneira, os bispos arregimentaram um grande número de grupos religiosos por meio de rede de escolas, paróquias com suas associações à imprensa católica e leiga. Entre os movimentos destacaram-se as Congregações Marianas, a Ação Católica, acrescentando-se a Liga Eleitoral Católica¹².

¹² Ver a formação do Clericato Católico em ISAIA (1998).

Tal associação entre o poder político e o eclesiástico coincidia com um projeto comum: o controle político e religioso da população. No caso da Igreja, o envolvimento com as causas que interessavam ao Estado, como o combate ao Comunismo, ao Anarquismo, pregando o respeito às autoridades, representaram estratégias de aliança com o poder político. Ao mesmo tempo em que se buscou, de forma apologética, consolidar uma posição pública do Catolicismo, isto é, enquanto instituição responsável por esclarecer sobre os perigos que rondavam a sociedade brasileira.

Paralelamente a esse quadro, como destaca Celia Arribas (2011), o processo de laicização possibilitou a disseminação de outras doutrinas religiosas e a difusão de cultos afro-brasileiros, historicamente restritos a comunidades isoladas. Assim, as diversas manifestações religiosas emergiram firmando-se e demarcando seu espaço em diferentes grupos da sociedade brasileira. Diante do preconceito real sofrido por essas religiões e a concorrência desigual, se comparado com os privilégios da instituição católica, tal processo deu-se com tamanha dramaticidade. Nesse sentido, Arribas aponta para as dificuldades enfrentadas e a constituição de nossa complexidade religiosa nos seguintes termos:

Perseguições e repressões policiais às diversas religiões não-católicas caracterizaram esse início histórico da constituição de um mercado de bens religiosos tendencialmente concorrencial. Foi nesse contexto que as religiões tiveram que se articular e se organizar, fosse doutrinariamente – enquanto crença religiosa codificada e sistematizada – fosse burocraticamente – nos moldes convencionais de uma instituição religiosa. Esse processo de racionalização e formalização, conduzido em dois níveis de organização, teórico e institucional, parece ter sido sentido como um imperativo, tendo em vista a legitimidade necessária para a consolidação das recém-chegadas religiões (ARRIBAS, 2011, p. 02).

No mesmo sentido, Silva (2009), menciona a expansão das práticas religiosas no espaço público diante da consolidação de igualdade jurídica em relação ao culto católico. E ainda, segundo o autor, tal questão não apenas problematiza a visão teleológica da secularização como irremediável “desencantamento do mundo”, restringindo a religião cada vez mais ao âmbito privado. E conclui, citando Montero, que tal processo acarretou “um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente” (SILVA, 2009, p. 146).

Marta Borin (2010), situa a restauração católica em Santa Maria dentro desse contexto nacional. Nesse sentido, atribui à propagação da devoção a Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças, a partir da década de 1930, e sua eleição como padroeira do Estado, enquanto força simbólica para a legitimação do Catolicismo na cidade. E, partindo dos conceitos de capital de bens de salvação elaborados por Bourdieu, afirma que o incentivo e o triunfo desta devoção mariana e sua promoção à padroeira do Rio Grande do Sul situam-se no plano das estratégias do Clero a favor da legitimação da identidade católica no Estado e seu viés político. Assim, a Igreja Católica em Santa Maria delineava seu plano de conquista de fiéis e seu reconhecimento como preponderante no espaço da cidade.

Citamos a relação que Borin estabelece entre fé e política:

Assim, para reforçar o processo de Restauração Católica em Santa Maria, em 1930, a devoção a Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças foi uma nova possibilidade de legitimação da presença do Catolicismo na cidade. Essa devoção mariana contribuiu para agregar valor simbólico, reforçar, dar respaldo e continuidade às iniciativas do padre Pagliuca e do episcopado de Dom Antônio Reis (BORIN, 2010, p. 296).

Para entendermos tal fabricação é preciso levar em conta sua origem a partir do fato político: a interpretação do Clero local sobre os desdobramentos da chamada Revolução de 1930, segundo a qual a Virgem Maria protegeu a cidade dos possíveis confrontos entre o exército e as forças revolucionárias.

De fato, por ocasião do golpe de estado e conseqüente deposição do presidente Washington Luís, em 3 de outubro de 1930, por meio do movimento organizado pela Aliança Liberal, as várias unidades do Exército Nacional e uma milícia estadual, a Brigada Militar, estavam organizadas, pairando um clima de conflito armado. A situação, porém, não resultou em grandes atritos, sendo as principais lideranças militares presas por se recusarem a aderir ao movimento revolucionário.

Por outro lado, a versão do Clero local disseminou-se na cidade, agregando seminaristas e devotos, constituindo argumentação para construção da devoção, que num espaço de tempo relativamente curto ganhou notoriedade inclusive em escala estadual e nacional. Já em 1931 ocorreu a primeira romaria em homenagem a Nossa Senhora e, em 1939, a festa em homenagem a santa foi introduzida em todo o Brasil, sendo o dia 31 de maio consagrado à mesma. Em 1942, frente à repercussão alcançada pela devoção, os bispos do Rio Grande do Sul elevaram

Nossa Senhora Medianeira como a padroeira do Estado, tendo início no ano seguinte as romarias estaduais.

Difundida nos meios operários, adquirindo importância para a diocese e para a população de Santa Maria, a devoção a Nossa Senhora Medianeira ganhou novo significado para a população católica e cumpriu os objetivos da Congregação Católica no que se refere à conquista de fiéis e ao reconhecimento de sua preponderância no espaço da cidade. Borin salienta que:

[...] tal devoção esteve sempre sob o controle da hierarquia da diocese de Santa Maria e tinha um objetivo maior: legitimar o catolicismo como religião predominante na cidade e no Estado, conquistar e cristianizar a classe operária do Brasil e combater as ideias comunistas, principalmente entre os operários. Estes é que dariam o cunho popular à devoção pois, quando a piedade popular, no caso da devoção a Medianeira, ficava sob a tutela da Igreja, não era mais julgada como “excessivamente sentimental, ignorante e mágica”, mas necessária para afastar o povo devoto das ideologias contrárias ao catolicismo (BORIN, 2010, p. 290).

A atitude do Clero local, portanto, seguia as orientações do projeto restauracionista, na medida em se esforçava por construir uma devoção “popular”, cujo processo de regeneração social e controle aproximavam-se dos interesses do Estado brasileiro a partir de 1930. De fato, o governo Vargas, correspondeu a uma nova aproximação entre a Igreja Católica e o Estado (ISAIA, 1998), tanto por propor uma moralização da nação quanto por estratégias para evitar o contato das classes trabalhistas com doutrinas comunistas e socialistas. Nesse sentido, Borin elucida

As iniciativas do clero santa-mariense contribuíram para que, nos anos de 1930, a Igreja conquistasse, também, o apoio do Estado Vargas, pois as instituições, Igreja e Estado tinham, naquele momento, interesses comuns: a *sacralização da sociedade* para manter os operários sob o controle do Estado. Assim, o clero de Santa Maria ia ao encontro da ideia motriz da Igreja católica a partir da Revolução de 1930: conquistar a *res publica como christiana*, na qual a obediência ao Estado e à hierarquia católica, aliadas à fé cristã, fossem objeto central da vida política e social. Isso ficou claro quando foram usadas as Encíclicas papais como documentos norteadores da administração pública, junto ao Ministério do Trabalho e dos Círculos Operários (BORIN, 2010, p. 296).

Por outro lado, a resistência liberal manteve sua atuação incisiva diante das pretensões católicas de aproximações com o regime político varguista. E tal disputa conjugou diferentes estratégias na tentativa de contenção das pretensões católicas de mobilização da sociedade. Marta Borin (2010), infere que, apesar do fortalecimento da presença do Catolicismo, a polarização permanecia, e indica

possibilidades de análise. Nesse sentido, as configurações sociais entre católicos e as demais confissões religiosas da cidade incitam problematizações.

A partir do exposto, tínhamos uma Santa Maria em tensão e distensão entre agentes, sendo a pluralidade e a dinâmica características perceptíveis, e buscamos entender esse jogo de investidas e “contra-investidas”, e de como certos agentes foram silenciados e outros passaram a ser cada vez mais atuantes.

Com esse breve panorama, o que se pretende fazer aqui é analisar a figura de Fernando Souza do Ó e sua atuação incisiva enquanto agente espírita, ressignificando elementos do pensamento liberal, tais como: liberdade religiosa, livre consciência e ensino laico, e como ele se insere nesse jogo de disputas do campo religioso. Nessa lógica, nosso próximo objetivo corresponde a discorrer sobre a vida de Fernando Souza do Ó, para então analisar sua inserção enquanto figura pública da cidade de Santa Maria.

1.2 O intelectual, o maçom e o advogado – Uma ilusão biográfica

Houve uma expansão de objetos e metodologias nas últimas décadas na historiografia e uma setorização dos chamados campos historiográficos. A consolidação desses setores indica novas possibilidades de análise, temas, fontes, diversificando os olhares e interpretações do historiador. Nesse sentido, ao escrever sobre a história de uma vida, o objeto central são as escolhas, as decisões, à revelia do tempo e do mundo em que se inscrevem. É um olhar sobre a história das escolhas individuais e coletivas, suas investidas e possibilidades no bojo dos acontecimentos.

Fernando Souza do Ó nasceu em 30 de maio de 1895 na cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba, filho de Manoel Souza do Ó e Maria da Conceição Rocha¹³. É um dos 24 filhos do casal. Em nosso levantamento, deparamo-nos com a escassez de fontes. Nesse sentido, a referência remete-nos a biografia escrita por seu neto Fernando Corrêa, a partir da qual buscamos dar sentido à trajetória complexa e dinâmica do personagem. Uma indagação inicial: o que levou Fernando

¹³ Fernando do Ó faleceu em 5 de maio de 1972.

Corrêa a escrever uma biografia de seu avô materno? Pensamos que tal conformação refere-se ao que Michel de Certeau indica como a escrita-túmulo que almeja defrontar-se com a morte. A escrita, portanto:

Ela exorciza a morte e a coloca no relato, que substitui pedagogicamente alguma coisa que o leitor deve crer e fazer. Este processo se repete em muitas outras formas não-científicas, desde o elogio fúnebre, na rua, até o enterro. Porém, diferentemente de outros "túmulos" artísticos ou sociais, a recondução do "morto" ou do passado, num lugar simbólico, articula-se, aqui, com o trabalho que visa a criar, no presente, um lugar (passado ou futuro) a preencher, um "dever-fazer". A escrita acumula o produto deste trabalho. Através dele, libera o presente sem ter que nomeá-lo. Assim, pode-se dizer que ela faz mortos para que os vivos existam (CERTEAU, 1982, p. 107).

Infelizmente, a documentação não permite inferir sobre sua infância. Quais as brincadeiras que fizeram parte desse momento, qual a relação afetuosa que mantinha com seus genitores, quais as brigas, conflitos e tensões familiares, quais as descobertas que complexificam a formação do sujeito. Inquietam-nos essas lacunas que responderiam o que era ser um menino nos anos de 1900-1905. Tampouco podemos mencionar sobre a situação financeira familiar, em quais ofícios seus pais estavam envolvidos, quais eram as batalhas diárias. Não sabemos do peso que Campina Grande representava.

Diante desses fragmentos, nos remontamos a 1911, quando Fernando contava 15 anos de idade, e, como voluntário, ingressou na Companhia de Caçadores no estado do Mato Grosso, escolha que o colocou em situação migratória, deixando Campinha Grande e chegando a Santa Maria na graduação de 3º Sargento em 1913, sendo designado para a tradicional organização militar – o 7º Regimento de Infantaria. Esse aspecto de sua vida seria de suma importância no contexto de redes de afetividades e afinidades.

A situação solitária, numa cidade distante, implicava no dia-a-dia de Fernando do Ó. Um exemplo refere-se ao fato que Fernando realizava todos os dias suas refeições na pensão da Dona Honorina Nunes Pereira. Nesse ambiente, conheceu Maria Altina, uma das filhas da Dona Honorina, que servia as mesas no estabelecimento. Logo, o casal teria sua vida modificada. Por outro lado, imaginemos e aguçamos nossa curiosidade a partir dos relatos da memória familiar que nos contam que a moça deixava sempre debaixo dos pratos de Fernando declarações de seus sentimentos. Em 1913, enfim, Maria Altina e Fernando do Ó

oficializam o compromisso mediante o noivado. E, logo após disso, Fernando deslocou-se para região do Contestado no intuito de combater tal movimento juntamente com 2º Sargento João Batista Albuquerque.

A partir desses breves eventos, propomos pensar a trajetória de Fernando do Ó a partir de aspectos contextuais. Logo, é possível dizer que sua trajetória coincide com um conjunto de transformações pelas quais passou a estrutura burocrática e administrativa das forças armadas no Brasil. Nesses termos, é importante destacar a perspectiva de ascensão social historicamente ambicionada pelos grupos subalternos ao ingressarem nas fileiras do Exército.

Por outro lado, consideramos esse aspecto importante. Nesse sentido, ainda que mencionando acerca do contexto Imperial, José Murilo de Carvalho expressa essa relação nos seguintes termos e permite-nos a pensar sobre essa condição de “aspirações” que a carreira militar indicava:

De fato, o Exército da época da abolição continha grande número de negros e mulatos entre as praças, isto é, entre soldados, cabos e sargentos. Como não havia serviço militar obrigatório, as praças eram recrutadas quase à força entre a população pobre das cidades e do campo. Essa população, como acontece até hoje, era, em sua maioria, não-branca. No oficialato não era rara a presença de negros e mestiços, sobretudo nos escalões inferiores (alferes, tenentes, capitães). A Guerra do Paraguai, em que tantos negros lutaram, inclusive ex-escravos, facilitara a promoção ao oficialato, por mérito, de muitos graduados. Não consta que houvesse generais negros. Caboclos havia, como Floriano. Mas sob o ponto de vista racial a situação era bastante democrática, muito mais, certamente, do que a da Marinha (2005, p. 156).

Ainda é oportuno mencionar que o constante processo de burocratização institucional também esteve vinculado com a formatação de um espírito militarista moldado a partir da profissionalização dos grupos inseridos nesses meios. Ainda que sucintamente, discutiremos o aspecto de moralização empreendido a partir do advento da república.

O final do século XIX no Brasil correspondeu à consolidação do Exército como uma força profissional com ideias políticas e peculiares. Traziam como bandeira o progresso do país e melhorias para a instituição.

Essa elite do Exército encontrava-se em situação desfavorecida em relação ao governo Imperial. Baixos salários, condições ruins nos quartéis e falta de prestígio em relação a outros grupos (principalmente à dos advogados) colaboravam para o crescimento do sentimento de descontentamento e apatia no âmbito militar.

Por outro lado, paralelo a isso, a consolidação de um sentimento moralista trazia consigo uma condição peculiar, como se o grupo ostentasse a salvaguarda e a o sentimento exclusivo de patriotismo e pertença nacional. Segundo José Murilo de Carvalho:

Desde a Guerra do Paraguai e, sobretudo, desde a República, os militares se sentem donos absolutos do patriotismo e credores da gratidão da pátria. Deodoro inaugurou a nova fase em 15 de novembro de 1889, ao alegar, diante do visconde de Ouro Preto, presidente do Conselho de Ministros, que sua participação na derrubada do ministério justificava-se pelos sofrimentos que padecera no Paraguai (2005. p. 167-168).

Os eventos do movimento Tenentista revelam a construção de uma ética e de um padrão de comportamento hierárquico e de disciplina dentro do Exército. Nesse sentido, destaca-se a figura de Pedro Aurélio de Góes Monteiro para a transformação e construção de uma nova ótica dentro da força terrestre. Tal ótica iria levar o Exército para um rumo cada vez mais intervencionista. Nas palavras de Murilo de Carvalho:

Como se sabe, o projeto das Forças Armadas interventoras a serviço da ordem vem da década de 1930, e é de autoria do general Góes Monteiro. A doutrina de Góes previa a eliminação da política dentro das Forças Armadas para que pudessem agir mais eficazmente como ator político. Em consequência, o Exército foi expurgado de divergentes e submetido a intensa doutrinação. Previa ainda a tutela sobre as forças políticas civis e uma política de industrialização baseada na iniciativa estatal. O Estado Novo concretizou os planos de Góes (2005. p. 134).

Assim, em finais da década de trinta, o Exército brasileiro foi elevado à condição de centro da política brasileira em um grau que ultrapassou sua experiência em qualquer momento da história do país, desde 1890. As convulsões políticas que levaram ao fim da República Velha tiveram participação decisiva da força terrestre. Envolvendo elementos da constituição da unidade e defesa nacional. Entre perdas e ganhos, a moral militar surgia como modelo e especialidade do patriotismo nacional.

Outro aspecto interessante relaciona-se a forma como o Exército, por meio das ações burocratizadas de seus quadros intelectuais, organizou as distintas

maneiras de escolarização. No nível superior, da Academia, depois Escola Militar, a demanda iniciada com a Lei de 1850 alçou a formação como elemento de acesso na carreira (SCHULZ, 1994). E, ao mesmo tempo, sistematizou o nível secundário nos estudos preparatórios ao exame de ingresso para a Escola. Assim, a profissionalização de engenheiros militares e civis passou a ser uma realidade, desde a sua criação até 1874, e os preparatórios organizados atendiam a questões de letramento em diferentes grupos sociais.

Fernando vivenciou esse contexto de transição. Seu envolvimento na campanha do Contestado entre 1912-1915 é tido como um momento-trauma, “um episódio sangrento e triste do qual ele [Fernando] não gostava de lembrar” (CORRÊA, 2004, p. 21), de uma memória que corresponde às incertezas, às escolhas, aos fracassos e recomeços.

O retorno para Santa Maria em 1915 traria novos percursos. Assim, em 31 de julho de 1915 casou-se com Maria Altina, a moça dos bilhetes românticos. Surgia assim a Família do Ó, constituída de uma prole de dez filhos. Os percursos difíceis de ordem familiar seriam constantes. Compunham a família do Ó: Yvonne, Francisco, Moema, Celina, Doramia, e Maria Nancy. Sendo que quatro faleceram ainda crianças: Paulo, Vanda, Ibsem e Nancy Catarina.

O mesmo ano de 1915 também indica outro evento marcante de sua trajetória. Ainda sargento, passou a fazer parte da Loja Maçônica Luz e Trabalho. Como já destacado anteriormente, a polarização e tensão inseriam-se nessa lógica de atuação do movimento maçônico de cunho anticlerical. A loja Maçônica Luz e Trabalho nasceu da fusão, em 1907, das Lojas Luz e Fraternidade e Paz e Trabalho. Segundo Vécio (2010), existe uma intensa documentação entre as lojas e o Grande Oriente (GORGS) que confirmam a presença do pensamento anticlerical.

A renovação historiográfica repercutiu sobre os estudos da Maçonaria, inserindo, assim, o conceito de sociabilidade. Tal conceito, elaborado pelo historiador francês Maurice Agulhon¹⁴, compreende a Maçonaria enquanto um espaço social típico da sociabilidade burguesa, oriunda do contexto do Iluminismo, e portadora de certas especificidades, tais como o caráter secreto, a rígida hierarquia entre seus membros e rituais específicos.

¹⁴ Em *Pénitents et francsmaçons de d'ancienne Provence*, Agulhon teve por objeto de estudo a vida associativa que se desenvolveu na região francesa da Provença na segunda metade do século XVIII numa perspectiva holística permitindo novos estudos sobre as atitudes e os comportamentos coletivos (BARATA, 2005).

No Brasil, as novas interpretações romperam com as visões respaldadas em teorias conspiratórias e interpretações simplificadas, e destacam a Maçonaria, apesar das diretrizes gerais, como uma instituição com especificidades históricas e locais próprias, além de ambiguidades e cisões.

Em questões temporais, os historiadores têm dificuldades para precisar o surgimento da Maçonaria. Nesse sentido, costuma-se ter como referência quando a instituição assumiu suas feições modernas, e tal fato remete a fundação da Grande Loja de Londres em 1717 pelos pastores protestantes James Anderson e J. T. Desaguliers, e pela elaboração do Livro das Constituições, por esse último, em 1723. No Brasil, a Maçonaria teria surgido entre fins do século XVIII e início do século XIX, mediante a atuação de estudantes formados nas universidades europeias, como Coimbra e Montpellicr (SILVA, 2009; VESCIO, 2001).

Diante desse quadro, tomamos como referência a Maçonaria como esse espaço de sociabilidade. Nesse termos, Colussi reforça:

uma fraternidade, onde o segredo de seus ritos e símbolos ocupa papel fundamental, e é o principal elo de ligação entre seus filiados. É uma associação exclusiva de homens (por mais que existam maçonarias mistas, estas não são reconhecidas pelas ditas potências legítimas), e tem como objetivos o aperfeiçoamento intelectual da sociedade e de seus membros, e o estímulo à filantropia. Tem como característica também não dar e exigir orientação política e religiosa (1998, p. 33).

Para nosso estudo, situamos o contexto específico de triunfo do projeto racionalista arranjado nas revoluções burguesas que colocaram a Maçonaria na condição de inimigo número um da religião Católica. Tal processo ganha novas dimensões com o surgimento de uma corrente maçônica radicalmente laica e que se projetava na sociedade com fins culturais e políticos, e no intuito de combater o clericalismo e a influência “obscurantista” da religião na sociedade, que representavam obstáculos para o progresso o progresso humano. Assim surgia o Grande Oriente da França, em 1877, orientação seguida em outros países, sobretudo latinos, porém, de forma menos radical (SILVA, 2009; VESCIO, 2010).

E importante associar ainda o contexto do Rio Grande do Sul, onde a presença da Maçonaria permitiu a difusão de um pensamento anticlerical, sobretudo na primeira metade do século XIX. Como consequência disso, a elite local passou a sofrer forte influência do pensamento liberal, presente e divulgado através da Maçonaria, que, em função da sua organização e disciplina, conquistou um número

relativamente grande de membros no seio dessa mesma elite regional (COLUSSI, 1998, p. 320). Constituindo, portanto, espaços de conflito e formatação de valores. Neste Conteto, em 1916, Fernando do Ó atingiu o mais alto grau da loja maçônica.

Por fim, outro aspecto da trajetória de Fernando do Ó incita algumas considerações. Sua formação intelectual e inserção no cenário intelectual dos anos de 1930-1940. Nesse sentido, algumas constatações reafirmam uma identidade em construção: “Fernando do Ó não se contentava em trabalhar apenas para sustentar a numerosa família, tinha ânsia de sabedoria e cultura, por isso estudava com afinco e perseverança. Era autodidata” (CORRÊA, 2004, p. 35). Em outro trecho, em referência ao gosto literário do autor, Corrêa afirma: Fernando do Ó foi um autodidata. Estudava tudo o que o podia, sua sede de saber era interminável. Ele gostava de escrever e trazia uma “inata” propensão à literatura (CORRÊA, 2004, p. 35).

Nesse sentido, o ano de 1932 redimensionou sua inserção social no espaço da cidade. Após a conclusão do curso de Direito na Faculdade de Pelotas, surgia então, o Doutor Fernando do Ó. Antes de mencionarmos alguns aspectos de trajetória profissional, consideramos importante tecer rápidas inserções das instituições de direito no debate acerca dos rumos políticos. Para, dessa forma, refletirmos acerca das possibilidades existentes para a Faculdade de Pelotas.

Dentro desse espaço institucional, ainda que sucintamente, discutiremos os reflexos da afirmação católica no âmbito do cenário das instituições acadêmicas, revelando, enfim o campo de disputa filosófico que se instituiu. Entendemos tal qual Grijó, da importância vinculada à figura dos bacharéis nos rumos políticos. Assim, o autor escreve da perspectiva da formação do quadro de elites: “aparece a preocupação de fornecer quadros ao Estado, seja na magistratura, seja nos demais poderes. Os cursos deveriam formar genéricos "homens públicos" (2009, p. 306).

Sumariamente Grijó (2009), aponta as ligações existentes entre a instituição e certos agentes-chave da Faculdade de Direito de Porto Alegre com o governo do estado do Rio Grande do Sul, com a intendência municipal de Porto Alegre e, principalmente, com o PRR e Borges de Medeiros. Inserindo, portanto, a trajetória institucional nos jogos políticos no contexto de 1900-1930. Nesse sentido, o autor conclui:

Portanto, a despeito e ao contrário do que alguns trabalhos apontam a respeito da Faculdade e sua suposta independência e autonomia frente ao

governo do estado e ao partido político dominante, o PRR, o que se pode constatar é uma estreita relação. Se esta não se dava pela via do controle governamental direto, dava-se por meio de uma série de mecanismos que incluíam diretores sintonizados com as lideranças políticas, uma relação estreita entre o regramento jurídico e a tomada de posições dos agentes da instituição e do governo do estado e uma evolução patrimonial totalmente dependente de recursos públicos (GRIJÓ, 2009, p. 335).

Por outro lado, tendo por base o trabalho intitulado *Os soldados de Deus: religião e política na Faculdade de Direito de Porto Alegre na primeira metade do século XX* inferimos a conquista empreendida pela Geração Católica no espaço institucional da Faculdade de Porto Alegre. Nesse sentido, Grijó elucida o projeto católico-jesuíta forjado a partir dos anos de 1920, consolidada durante a gestão de João Becker na Arquidiocese de Porto Alegre, que trazia uma missão proselitista e salvacionista de almas individuais e da sociedade em geral. Tal contexto assinala o pós-1930, onde os membros de uma geração católica passaram a ocupar espaços importantes nas cátedras das faculdades, nos movimentos políticos e ideológicos, na burocracia estatal e na imprensa, delimitando sua ação política no mundo.

Portanto, a conquista do espaço institucional da Faculdade de Direito de Porto Alegre indica a intensificação da presença do Catolicismo mais diversas esferas de atuação social no Rio Grande do Sul, a partir de um conjunto de estratégias elencados pelos padres jesuítas, na área educacional. E tal apropriação do discurso Católico relaciona-se à aliança estabelecida entre discurso e as propostas do Estado frente a uma peculiar leitura de mundo. Portanto:

O que ocorreu com o conservadorismo católico é que ele parece ter sido capaz de fornecer um instrumental teórico mais adequado à luta político-ideológica que se inaugurava na década de 1930 contra, de um lado, o capitalismo de cunho liberal e, de outro, o comunismo de inspiração marxista-bolchevista. O humanismo católico, com efeito, se contrapunha tanto a uns quanto a outros (GRIJÓ, 2012, p. 234).

As informações acerca da Faculdade de Direito de Pelotas instigam problematizações em relação às posturas assumidas por Fernando do Ó. Sua criação data de 1912, e vincula-se às projeções maçônicas na cidade frente à grave crise do final do século XIX para o século XX. Assim, a organização das redes educacionais na cidade de Pelotas correspondia aos anseios desse grupo social, de

ordem liberal. Tal instituição formou advogados, dando acesso à educação letrada e à formação de uma elite pensante¹⁵.

Nesse sentido, o historiar a organização da instituição remete a construção do Colégio Pelotense em 1908 que, envolvendo um período que se estendeu pelas três primeiras décadas deste século [século XX], dará origem a Faculdade de Direito de Pelotas (AMARAL, 1999, p. 110). É possível, dessa lógica, inserir a criação dos cursos de ensino superior, anexos ao *Gymnasio*, como atrelados aos interesses maçônicos visando à formação profissional dos grupos liberais que se fortaleciam na cidade nos primeiros anos deste século. E, portanto, a Faculdade de Direito, através do desenvolvimento e domínio da retórica e do conhecimento das leis, responderia a demanda da formação e preparação da elite dirigente aos moldes do pensamento liberal.

Nessas breves considerações, percebemos o status social que a formação de Bacharel em Direito engendrava. Sua lógica enquanto pertencente a um grupo dirigente. Assim, entendemos a celebração que a conclusão do curso repercutiu na vida de Fernando do Ó. Tal inferência pode ser analisada a partir da notícia de jornal que celebra a formação de dois novos bacharéis em Santa Maria. Assim, o *Diário do Interior* referenciou o acontecimento, em 7 de dezembro de 1932:

Acaba de regressar de Pelotas, onde fora colar grau perante a congregação da Faculdade de Direito, daquela cidade, o nosso colaborador Dr. Fernando do Ó, advogado deste foro. O Ato se revestiu de toda a solenidade, teve lugar no salão nobre da biblioteca pública de Pelotas, perante o que de mais seleta possui a sociedade pelotense, na noite de primeiro do corrente, estando presentes todas as autoridades locais, representantes da imprensa e do General Flores da Cunha, interventor Federal, homenageado da turma dos novos bacharéis (*Diário do Interior*, 7/12/1932).

Por fim, para ratificarmos a presença de Fernando do Ó na sociedade santamariense, apresentaremos as homenagens registradas nas páginas do jornal *Diário do Interior*, em 14 de dezembro de 1932, em virtude da conclusão do Bacharelado em Direito. Tal aspecto infere-se a partir da comoção gerada por parte de leitores e amigos. Nesse sentido, o jornal ressalta as inúmeras cartas e felicitações a qual Fernando do Ó teria sido alvo. E reforça tal perspectiva a partir da entrega simbólica de uma lembrança por amigos do Hospital da Guarnição de Santa Maria.

¹⁵ Conforme o trabalho de FISCHER & COSTA (2012)

Por ocasião da festividade, o Capitão-médico Salúcio Brenner de Moraes discursou. Tomado de emoção em tom de despedida, dirigia-se ao ilustre formando da seguinte forma:

[...] Quando após anos de convívio, em que nos foi dado apreciar as qualidades de inteligência e coração, que te exortam a personalidade, ontem, nos deixaste, para te lançares na senda que teu espírito de combatividade elegeu, fizemos a propósito a guisa de despedida e aplauso, de nos congregarmos para te oferecer o anel simbólico, a fim de que tivesses uma prova de nossa amizade e de nós guardares uma imperecível lembrança.[...] (*Diário do Interior*, 7/12/1932).

O Doutor Salúcio Brenner de Moraes em suas palavras resgatou a trajetória de lutas, abnegações e desafios que compuseram a vida de migrante de Fernando do Ó. Logo, enaltecia a trajetória de superação, suas qualidades de perseverança demonstradas na concretização do seu maior objetivo. Vencendo de etapa por etapa. Ao final do discurso proferiu palavras de incentivo, desejando votos de felicidades e a certeza que a mesma fé que tinha o conduzido até a ali, iriam possibilitar novos horizontes e realizações. Enfim, concluiu olhando para o futuro, e que um dia teriam orgulho de dizer: aquele era dos nossos.

Além do discurso, a presente notícia relatou que a família ofereceu champanhe aos presentes. E, após essa solenidade, Fernando do Ó foi presenteado com um jantar. Compareceram Henrique Bastilde, que proferiu uma homenagem ao formando, e Euclides Dantas, um dos diretores do Instituto Médico e inspetor federal junto ao Ginásio Santa Maria. O jornal destacou a emoção de Fernando do Ó, e o tom de agradecimento diante da generosidade dos amigos.

Iniciava-se, assim, segundo Corrêa (2004), uma trajetória de sucesso na “ciência do Direito”. Após seu licenciamento e transferência para a reserva em 1934 no posto de 1º Tenente, atuou principalmente nas áreas civil e criminalista. Em 1940, participou da fundação da Sociedade Rio-Grandense, sendo presidente da 6ª Subseção da Ordem dos Advogados nos anos de 1940.

Ao tomarmos como referência o argumento de Corrêa, desenha-se a configuração do enquadramento de memória. Não temos como refutar nem confirmar tais informações. Nesse sentido, Corrêa nos esclarece sobre a carreira do mesmo:

“Fernando do Ó lotava as galerias do Fórum quando atuava nos júris, dada a sua oratória e sua eloquência que o tornava como um gigante na tribuna. Como advogado primava só por defender causas justas. Combatia com

veemência o crime, mas não o criminoso, pois dizia que o crime sempre é uma circunstância e que a criatura humana, por essa condição e pela ignorância está sujeita a errar e a delinquir. Embora seu brilhantismo profissional, não fez fortuna, porque doava quase tudo que recebia e a maioria dos casos defendia gratuitamente” (CORREA, 2004, p. 36).

Uma indagação interessante é lançada por André Jobim (2008), quanto à relação estabelecida entre grupos ferroviários e o advogado Fernando do Ó, já que os mesmos procuraram consultar sobre a proposta do general Flores da Cunha acerca do fim da greve que ocorreu em 1936. Considerando que a posição do advogado foi a de que eles “deviam confiar na palavra honrada do governador do Estado, pois que o mesmo sempre fora um grande amigo dos ferroviários”. A imprensa reafirmava a presença do ilustre advogado nos assuntos da cidade, assim, “o Dr. Fernando do Ó, com o seu parecer, concorreu patrioticamente para a cessação da greve” (*Diário do Interior*, 14/03/1936).

Não obstante, tal inserção ao mundo jurídico, oculta uma trajetória de presença no cenário cultural e letrado da cidade de Santa Maria. Como Jornalista, colaborou com diversos jornais do Rio Grande do Sul e de outros Estados, além da atuação permanente na imprensa espírita. Em nosso trabalho, por inserirmos dentro do contexto de Santa Maria, optamos pela colaboração junto ao periódico *Diário do Interior* no contexto de 1930 a 1939.

Sua produção literária é vasta: sete romances espíritas: *A dor do meu destino*, *E as vozes falaram*, *Almas que voltam*, *Marta*, *Apenas uma sombra de mulher*, *Alguém chorou por mim* e *Uma luz no meu caminho*. Peças teatrais¹⁶ e críticas literárias faziam parte de seu cotidiano.

Romancista, contista, teatrólogo, jurista, militar, Fernando do Ó revela-se um personagem instigante com uma proposta de aproximação entre intelectualidade e contexto religioso. Logo, decifrá-lo mostra-se como uma possibilidade de evidenciar sua historicidade.

¹⁶ Na década de 1930, destacou-se com Lamartine Souza, Fernando do Ó e Rubem Belém - este último ator e diretor das peças de seu pai, João Belém na constituição de Campo Teatral e Cultural em Santa Maria. Em 1938, escreveu *A aposta*, de Fernando do Ó. Participando nos anos de 1940 na fundação da Escola de Teatro Leopoldo Fróes em 1943 juntamente com Edmundo Cardoso. Atuando inclusive como crítico das peças teatrais. Ver Corrêa (2003).

Diante desse quadro desenhado, surgem algumas constatações: A consolidação de uma memória e seu enquadramento. O advogado, o maçom, o intelectual. E revelam questões tanto de enquadramento e disputa, tomando por referência os termos de Michel Pollak (1992). Logo, escrever sobre uma vida denota cuidados e lacunas difíceis de serem preenchidas. E somos suscitados a pensar nossa narrativa e prática enquanto historiador. Emerge a noção de política da narrativa de si, a falsa tensão indivíduo e sociedade, segundo Bourdieu (2011).

Reconstituir uma vida. Uma história de vida. Eis o nosso problema. Pierre Bourdieu (2011) critica a noção comumente adotada pelas ciências sociais e humanas em que escrever sobre uma vida pressupõe elencar o conjunto de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história (1996, p. 184). Pois, tal noção corresponderia um caminho linear, com etapas sucessivas a serem percorridas pelo pesquisador. É justamente essa filosofia de história que os renovados estudos biográficos pretendem suplantar. Assim, almeja-se afastar-se o que o autor denominou “ilusão biográfica”, isto é, de que “a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma intenção subjetiva e objetiva, de um projeto. (...) Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica...” (BOURDIEU, 1996, p. 184).

Benito B. Schmidt (2000, p. 199), enfatiza que o objetivo do estudo biográfico da atualidade é “capturar os personagens enfocados a partir de diferentes ângulos, construindo-os não de uma maneira coerente e estável, mas levando em conta suas hesitações, incertezas, incoerências, transformações.” O que representa contestar a linearidade cronológica, fazendo-se necessário o trabalho com diferentes temporalidades: o tempo contextual (o panorama político, econômico, cultural), o tempo interior, o tempo da memória, etc.

Portanto, pensar a história de uma vida como uma série de posições que um mesmo indivíduo ocupa, ficando este receptível a incessantes transformações (BOURDIEU, 1996, p. 189). Para tanto, esse caminho se constrói a partir de distintos acontecimentos e vínculos que se operam nas diversas posições ocupadas pelo indivíduo. Desta forma, segundo Bourdieu, a compreensão de uma trajetória só se apresenta através do estabelecimento dos estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e na interação do sujeito com outros indivíduos envolvidos no

mesmo palco e confrontados em um determinado espaço (BOURDIEU, 1996, p. 189).

Por fim, o estudo de uma vida perpassa inevitavelmente por questões familiares. E liga-se diretamente à questão da memória: qual é (ou em geral, quais são) a(s) memória(s) existente (s) de nosso personagem? Como nos lembra Jorge Luis Borges, “um homem não está verdadeiramente morto a não ser quando o último homem que ele conheceu por sua vez estiver morto¹⁷”.

As relações história de vida e memória coincidem com uma celeuma historiográfica. A memória e sua relação com a história. Mesmo sem discutirmos precisamente os autores que se debruçaram, consideramos elucidativas as contribuições do historiador Jacques Le Goff (2003, p. 419), ao inserir a memória, enquanto propriedade de conservar certas informações remete-nos a um conjunto de funções psíquicas aos quais os homens podem atualizar impressões e/ou informações do passado ou que ele representa como passadas.

Portanto, a memória resulta de uma operação, e uma relação complexa com diferentes temporalidades. Assim, é importante ressaltar que é:

fundamental compreender que a memória é uma elaboração. Você não apreende ou capta o acontecido como se ele se apresentasse positivamente de forma objetiva o evidente diante dos seus sentidos; a memória não opera como mero registro. Você lê ou apreende o mundo com sua memória, mas o presente, o acontecido que se apresenta diante dos seus sentidos, também interfere, atua, desloca os significados que você traz como memória. Por isso a memória resulta numa construção tensa, entre o que você traz como lembrança – e desse modo informa a maneira de perceber, de compreender – e que se configura diante dos seus sentidos no presente, transformando, modificando, interagindo com a memória (MONTENEGRO, 2008, p. 198).

O debate acerca das relações memória e história ganha certa notoriedade. A potencialidade da memória consiste justamente por revelar o passado em sua complexidade e indica os embates e jogos de disputa em torno do que se quer lembrar/Lembrar. Portanto, tal debate envolve relações e conflitos sociais; inserindo o que se recorda e o modo pelo qual se recorda em dimensões sociais e políticas.

Neste sentido, pensarmos questões de memória nos remete a Pierre Nora. Segundo o autor, memória e história não são sinônimas, mas tratam-se de

¹⁷ Citado por Jacques Le Goff, São Luís :Biografia, Rio de Janeiro, Record, 1999. Ver Introdução, p. 29.

oposições. E situa que vivemos em um tempo onde não há mais “sociedades-memória” em que elementos do passado eram transmitidos oralmente para as novas gerações. Tal crise de uma narrativa tradicional vincula-se, segundo o autor, às transformações sociais que repercutiram sobre a memória, emergindo, dessa forma, uma memória historicizada.

Por outro lado, é preciso entender as diferenças em relação à história e a suas possíveis associações. Nesse sentido, Nora escreve (1993, p. 9): “Desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história.” Considerando que a memória é afetiva, está viva nas pessoas, nos grupos, é dinâmica, mantêm-se pelo culto, pelas tradições, e a história é uma atividade intelectual que almeja racionalizá-la. A ameaça do seu desaparecimento cria a necessidade de organizá-la. Assim, insurge uma memória construída pela história – uma memória historicizada.

Para o autor, tal crise contextual acaba sendo amenizada pelos “lugares de memória”. Esses lugares vão desde os mais concretos - os materiais e os funcionais -, até os mais abstratos - os simbólicos -, como forma de ordenar esse passado e preencher esse vazio que representa o viver. Assim, Nora escreve “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariais, atas, porque essas operações não são naturais” (NORA, 1993, p. 13)

Essa memória oficial é problematizada por Michel Pollak, em que destaca que a memória coletiva e individual é resultado da gestão de um precário equilíbrio entre memória, esquecimento e silêncio. Essa relação memória e esquecimento também ressaltado pela historiadora Jacy Seixas (2001). Segundo a autora, é possível relacionar a criação do passado e os interesses políticos, uma vez que toda memória é uma “criação do passado”. Com isso, realiza-se uma reconstrução estabelecendo uma forma de revelar como percebe o presente e reconstrói sua identidade. A memória torna algo poderoso para quem a controla. A autora menciona que “toda memória [...] é uma memória para qualquer coisa, e não se pode ignorar sua finalidade política (no sentido mais amplo do termo)” (2001, p. 42).

Toda essa complexidade implica a tentativa de lidar com o passado. A memória que surge das tessituras sociais e da interação social e que repercute na

formação de uma memória individual e coletiva. Por outro lado, as problematizações de Pollack acerca de memórias marginalizadas representam novas possibilidades empíricas de estudo. Nessa lógica, tem-se por intuito trazer à superfície memórias “que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível” e que “afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (POLLAK, 1989, p. 3-15).

Uma leitura de Michel Pollak indica-nos o caráter de disputa das memórias. Nesse sentido, o autor aponta o gerenciamento empreendido por certos grupos no que se refere o dito e não-dito sobre os eventos em cada época. O que nos remete ao “enquadramento da memória”. É preciso escolher o que vai ser lembrado e o que deve ser esquecido. Portanto, Pollak insiste no aspecto de construção da memória como uma estratégia de agentes e agências sociais no sentido de construir identidades.

Logo, segundo Michel Pollack (1992), a memória é um elemento de constituição do sentimento de pertencimento tanto coletivo quanto individual, pois atua na formação do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Essa construção, porém, está imersa em jogos de negociação e de transformação em função do outro. E tendo por referência a lógica da aceitabilidade, de admissibilidade e de credibilidade, a memória e identidade podem ser perfeitamente negociadas, são fenômenos em construção. E justificam certos não-ditos e silêncios de uma memória

Dessa forma, levando-se em conta que o sentido organizacional da construção tomado por grupos espíritas e familiares, entendemos o enquadramento de memória e ilusão biográfica nas narrativas sobre a vida de Fernando do Ó. Assim, Bourdieu adverte:

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, como o do investigado que “se entrega” a um investigador, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado, sempre em sua estrita sucessão cronológica (quem já colidiu histórias de vida sabe que os investigados perdem constantemente o fio da estrita sucessão do calendário), tendem ou pretendem organizar-se em seqüências ordenadas segundo relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar o postulado de dar sentido da *existência* narrada (1996, p. 184).

O militar, o intelectual, o maçom, o espírita e o advogado¹⁸ ocultam e menosprezam outros aspectos da trajetória de Fernando do Ó. Assim, suas posturas políticas confrontam todo o investimento de uma memória coerente e organizada, e indicam a incerteza, a incongruência, o tumulto. Se em parte do que falamos aqui está vinculado a esse enquadramento de memória, nosso objetivo é a partir de seus posicionamentos enquanto agente político para evidenciar os jogos e disputas de memória e o quanto a vida humana é mais complexa que seus relatos. Questões que a pesquisa no jornal proporcionou.

1.3 Fernando do Ó e o cenário de disputa – política e religião

Como já mencionado, as aproximações entre Clero e política contaria com apoio e organização de uma intelectualidade. Nesses termos, a conquista de espaço assinalado no pós-30 corresponde à conjuntura em que a “opção da Igreja priorizando a aliança com o Estado como fator de cristianização fazia com que os detentores de poder fossem alvos almejados na busca de sensibilização e conversão” (ISAIA, 1998, p. 113). A educação será o espaço onde a Igreja concentrará todos seus esforços a fim de aglutinar um grupo em torno de suas lutas. É sob essa lógica que as questões religiosas a partir dos anos de 1920 ganham uma dimensão interessante. Sob essa égide, uma geração de leigos assume com vigor a causa da Igreja. Surgia, portanto, o laicato católico com o intuito de defender e divulgar os princípios do Catolicismo entre os diversos grupos sociais existentes no Brasil. (ISAIA, 1998)

A década de 1920 acabou sendo o ápice da emergência de grupos e instituições gerenciadas pelo laicato católico, com o objetivo de auxiliar na ação político-religiosa da Igreja rumo à sua “restauração” no seio da sociedade brasileira. Assim, surgia no Rio de Janeiro, o *Centro Dom Vital*, a revista *A Ordem* e na década de trinta a *Liga Eleitoral Católica* e a *Confederação Católica Brasileira de Educação*

¹⁸ Tal perspectiva foi assumida pelo autor da Biografia de Fernando do Ó.

(CCBE). Essas instituições tinham o objetivo de combater os anticlericais e de divulgar aos brasileiros as ideias advindas dos documentos do Clero¹⁹.

Sobre esse contexto temos uma produção vasta. Destacamos as reflexões de Sérgio Miceli (2001), que revelam as ações da Igreja Católica no intuito de ampliar sua influência na sociedade, particularmente através da “criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Segundo esse autor, “a amplitude desse projeto resultava não apenas das diretrizes do Vaticano, então preocupado em sustar o florescimento dos movimentos operários de esquerda na Europa, mas também da tomada de consciência por parte do episcopado brasileiro da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos” (MICELI, 2001, p.1 27-130).

Miceli (1988) elucida, portanto, as relações estabelecidas entre religião e o campo intelectual. E enfatiza a importância do aparato institucional, exemplificado na ação da revista “*A Ordem*”, do Centro Dom Vital, da revista “*Festa*”, do Instituto Católico de Estudos Superiores, da Editora Agir, quadros esses que se somariam mais tarde (por volta de 1935) ao movimento da Ação Católica no âmbito de conquistas de causas religiosas por parte da Igreja.

Dessas palavras, podemos inferir a tensão vivenciada nos anos que sucederam a década de 1920 e tiveram seu apogeu durante o pós-30. As relações entre Estado e religião, público e privado, evidenciam tentativas de negociação e debates levados a cabo por diferentes agentes, e revelam a ebulição da busca por certas definições. Possibilitam refletir como os agentes entendiam certos conceitos como cidadania, laicismo, religião e Estado. Sumariamente, o que vamos discutir é a tomada de decisão de certos agentes. É no âmbito dessas questões peculiares que constatamos a inserção de Fernando do Ó no conjunto de disputas sumariamente expostas.

Detectamos a atuação de Fernando do Ó em 1930. Em meio à percepção dessas ambições políticas por parte do Clero, os demais grupos religiosos de Santa Maria organizaram reuniões e manifestações visando conter as ambições do Clero. Agregando membros da Maçonaria, das igrejas Metodista, Luterana e algumas lideranças espíritas de dupla pertença, emergiu assim a Liga Pró-Estado Leigo em Santa Maria.

¹⁹ Ver ISAIA (1998), Miceli (2001), acerca da formação da intelectualidade.

Já em 29 de dezembro de 1930, a Liga Pró-liberdade Religiosa sacudiria o cenário. Fernando do Ó engajou-se no evento organizado pela Loja Maçônica Luz e Trabalho com o intuito de discutir a liberdade religiosa. Dessa maneira, o jornal *Diário do Interior* trouxe, em matéria do dia 30 de dezembro, notícia que a Loja Maçônica Luz e Trabalho faria uma reunião em praça pública para abordar o tema da liberdade religiosa em “protesto contra a pretendida oficialização da Igreja Católica Romana” (*Diário do Interior*, 29/12/1930).

A manifestação maçônica ocorreu na praça central Saldanha Marinho, em frente à Loja Luz e Trabalho. Conforme o jornal, a ocasião reuniu uma multidão “inclusive católicos que procuraram interromper os oradores”. Participaram do evento lideranças religiosas e intelectuais como o reverendo anglicano José B. Leão, pároco da Catedral do Mediador, os professores Cícero Barreto e o Tenente Fernando do Ó, ambos da Loja Luz e Trabalho; Diógenes Cony e Octacílio Aguiar. A notícia ainda informa que “elementos jogaram alguns ovos sobre a assistência” (*Diário do Interior*, 29/12/1930).

“*Ele e o ovos*²⁰” representou a repercussão do evento. O texto elaborado por Otacílio Aguiar circulou na cidade em 30 de dezembro de 1930 e correspondeu a interpretações do evento e a percepção da tensão vivenciada no campo religioso. E Otacílio o descreveu assim:

Hontem á noite, quando a Liga Liberal pró-Liberdade Religiosa, realisava uma assembléa para tratar de uma reacção eficaz contra as pretenções absurdas do Clero Romano, o templo da Loja Maçônica “Luz e Trabalho” não comportou a massa popular que alli affluiu, e ainda pelo excessivo calor que então fazia foi o povo convidado para a rua, e os oradores começaram a fallar da janella daquelle templo (AGUIAR, 1930).

Em seu conteúdo, Otacílio, ao mesmo tempo em que enalteceu a presença maciça da população como forma de legitimação do apoio popular, estabelecendo uma definição de fronteiras, simbolizados pelos “*Elles e o Ovos*”, sendo assim, em sua descrição, destacou a sensação de pânico – evidenciando inclusive o temor de uma possível agressão física dos possíveis responsáveis da manifestação opositora, como podemos perceber a seguir:

²⁰ O presente Manifesto trata-se de um Panfleto que se encontra disponível no Acervo Documental da Aliança Espírita Santa-mariense.

Em dado momento notamos que da janella lateral do Club Commercial, começaram a jogar ovos podres e agua em copos, nas pessoas que estavam por dentro do gradil da loja da Maçonaria. Aos protestos dos offendidos juntou-se a indignação dos demais, e rapido, como sempre acontece nessas ocasiões, foi resolvido invadir o Club Commercial, e assim o fizemos. Já na porta daquelle edificio, tivemos a feliz ideia de convidar o povo, para aguardar em baixo, enquanto um grupo de meia dúzia de pessoas, subiria e faria um enérgico protesto, na altura da offensa recebida, e que, si a nossa integridade phisica alli corresse perigo, daríamos com um tiro de revolver, signal de alarme, para invasão do recinto do Club Commercial. Tal, felizmente, não foi preciso, porque aos nossos protestos em altas vozes acudiram os associados que estavam nas diversas dependências do Club, e attendendo-nos com urbanidade, abriram rigorosa syndicancia, da qual ficou apurado, que os jogadores de ovos fôra o casal sexagenário Sr. Leonel Verissimo da Fonseca e sua Exma. esposa dona Amabilia de tal, que ao sentirem a reacção que se organisava na rua, escaparam-se pelo elevador do Club (AGUIAR, 1930).

Apesar do tom de indignação e de reprovação, Otacílio tangenciou explicações mais profundas da manifestação de seus opositores. Assim, concluiu que:

“Pelo exposto somos forçados a acreditar, que o facto reprovável levado a effeito pelo velho casal, seja a resultante duma dupla involução senil, pois como de todos é sabido, aquelle casal tem perdido ultimamente dois filhos moços, pelos quaes ainda traja pesado lucto” (AGUIAR, 1930).

Por outro lado, mostra-se importante inserir que tal evento relacionava-se às manifestações em curso em favor do Estado leigo e da liberdade de consciência inauguradas em meados da década de 1920. O movimento organizou através de comitês e ligas em diversas cidades do estado e do país, sendo criada em 1931, no Rio de Janeiro, a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, que buscava centralizar as demais organizações estaduais.

Tal movimento foi liderado pelos maçons Carlos Frederico de Mesquita e Átila Salvaterra, o metodista Frank Long, os espíritas Egydio Hervé e Paulo Hecker. Se, num momento anterior os católicos tiveram suas proposições derrotadas, porque suas emendas não foram aprovadas, o pós-movimento de 1932 representou novos arranjos e alianças políticas. Assim, movimento em torno da liberdade religiosa retomou suas reivindicações a partir das agregações entre as minorias religiosas.

A Liga Pró-Estado Leigo teve características no Rio Grande do Sul, embora um movimento nacional (MONTEIRO, 2008). O grupo reivindicou suas causas no Congresso realizado nos dias 6,7 e 8 de janeiro de 1932, no Teatro São Pedro, em Porto Alegre. E, “por sugestão do acadêmico Ernesto Barbosa, a Liga lançou chapa própria para as eleições constituintes e apoio a todos aqueles candidatos que se

opussem às pretensões clericalistas” (MONTEIRO, 2008, p. 133). A chapa da Liga constitui-se por Manuel Serafim Gomes de Freitas, Fernando de Souza do Ó, Eduardo Menna Barreto Jayme, Lucydio Ramos, Alcides Chagas Carvalho, Agnello Cavalcanti de Albuquerque, Ângelo Plastina, Almirante Américo Silvado, Almirante Arthur Thompson, Athalício Pittan.

A maioria dos candidatos indicados era da Frente Única (FUG). Nesse sentido, o Partido Libertador era a principal alternativa, pois o mesmo não assumiu as reivindicações da Liga Eleitoral Católica (LEC). Dessa maneira, os nomes de Alberto Pasqualini (PL), Euclides Minuano de Moura (PL), e João Gonçalves Vianna (PL) surgiam no cenário político. Além desses, do PRR recomendaram Joaquim Luiz Osório, que foi membro da Liga Pró-Estado-Leigo, e o único do Partido Republicano Liberal foi João Simplício Alves de Carvalho, que também foi recomendado pela LEC.

É nesse cenário em que religião e política apresentaram sinais de conexões. Esses episódios assumiram perspectivas visíveis ao tomarmos como referência o jornal *Diário do Interior*. Aqui analisaremos as propostas de Fernando do Ó e a atuação da Liga Eleitoral Católica no sentido de legitimar suas proposições de nação católica.

Nesse sentido, torna-se evidente as disputas políticas vivenciadas durante a Era Vargas na cidade de Santa Maria quando Fernando Souza do Ó lançou-se candidato a deputado da Constituinte de 1934. Tais considerações permitem problematizar as relações entre política e religião, associadas ao profano e ao sagrado, díspares e dicotômicas, não devendo interagir por obedecerem a lógicas distintas. Por outro lado, como escreve Sinuê Miguel (2010, p. 87), “a prática social se encarrega de tencioná-los reciprocamente. Por vezes, disso resulta a emergência de conflitos internos ao campo da política e da religião”.

Diante disso, percebemos que a inserção política de Fernando permite refletir acerca do discurso de isenção política sustentado por parcela significativa dos espíritas, pormenorizando seus engajamentos conforme o contexto social-cultural em que vivia.

Tendo por referência as lutas empreendidas pelos agentes em seu espaço social, consideramos primordial a análise do mês de abril que antecedeu o pleito eleitoral para a Constituinte de 1934. Os diferentes atores lançaram suas estratégias

de ataque e defesa, almejando estabelecer alianças. Também trouxeram suas possibilidades, causas e temores. É nessa perspectiva que inferimos a notícia veiculada em 19 de abril de 1933, onde percebemos as expectativas e possibilidades enunciadas por Fernando do Ó e seu grupo de simpatizantes:

De viseira erguida, vem Fernando do Ó pugnar pelos libérrimos princípios que nos seguram quarenta annos quarenta annos de paz religiosa no Brasil. O seu manifesto ao Rio Grande do Sul, é a maior Garantia para aquelles que não desejam ver avassaladas as terras de Santa Cruz, pelas mais tremendas das epidemias – As guerras religiosas. Não temos cores políticas; não pertencemos a escola partidária de espécie alguma; não vimos combater governos ou religiões, ou guerrear partidos: Vimos tão só, publica e desassombradamente, procurar evitar a mais terrível hecatombe, que certo se desencadeará pelo Brasil, com seu fuereo cortejo de fogueiras, guilhotinas e forcas – INQUISIÇÃO! enfim se o clericalismo triunfar sobre as urnas (CONY et al., 1933, p. 3).²¹

Tal disputa é perceptível na conclusão do artigo, quanto escrevem:

Se uma religião triunfar pelo poder temporal, directa ou indirectamente será sempre em detrimento das outras. [...] Queremos a igreja livre no estado livre, o ensino laico, obrigatório e gratuito, queremos a paz e o progresso de nosso amado país. Queremos a liberdade de consciência. Não queremos consciências escravas de dogmas, preconceitos ou leis absurdas. Por isso, embora sem títulos nem brasões, e nem loiros que nos aureolem os nomes - escudados tão somente pela paz e pela concórdia da família religiosa dessa formosa pátria do Cruzeiro do Sul, nós vimos apresentar ao glorioso filho dos pampas, a candidatura de nosso Intellectual patricio DOUTOR FERNANDO DO Ó (CONY et al., 1933, p. 3).

Logo, ao estabelecerem o Clero como inimigo, argumentaram seu engajamento político a partir de certas práticas históricas, aludindo à associação entre a religião dominante e os grupos políticos. Assim, no sentido de se evitar certos retornos, simbolizados por uma noção histórica de inquisição, concentraram-se num discurso conciliador e de tolerância, e propuseram a liberdade religiosa e o estado laico, prevista em constituição, como a forma de paz e progresso da nação. Temos aí uma expectativa, uma solução e um grande medo.

A partir da mesma notícia temos a posição pessoal de Fernando do Ó, uma vez que veicula um Manifesto em seu nome no qual defendeu suas proposições e argumentou seu envolvimento político. Assim, o candidato definia sua candidatura “sem cor essencialmente política, de caráter essencialmente popular” (DO Ó, 1933, p. 1). Justificando sua inserção como um imperativo de seu tempo, de suas

²¹ Tal manifesto foi veiculado no Jornal Diário do Interior em 19 de abril de 1933.

amizades, conclamou sua bandeira nos seguintes termos: “E é só pela tolerância-índice de cultura política e religiosa - que se conhece no adversário os mesmos direitos e deveres” (DO Ó, 1933, p. 1).

Nesse sentido, transitando em três grandes pontos de argumentação.. citaremos para fins de ilustração alguns pontos polêmicos a fim de elucidar o que estava em jogo no presente contexto. O primeiro relacionava-se a questões de direitos previstos na constituição, sobretudo de ordem social, como podemos constatar:

- 1º- Manter-se integralmente o artigo 72 e seus § §, da constituição de 1891:
- a) Gratuidade do ensino primário, secundário e Universitário;
 - b) Ensino absolutamente laico, separação da Igreja e Estado;
 - c) Ensino primário obrigatório;
 - d) Divórcio;
 - e) Regime de 8 horas para trabalhadores do campo, e de 4 horas para o trabalho mineiro
 - f) Ampliação, aos trabalhadores do campo, dos seguros sociais contra a invalidez, acidentes no trabalho, moléstia, velhice e desocupação ocasional;
 - g) Reforma radical das leis que regulam a atual sindicalização da classe;
 - h) Assistência Médica e hospitalar (DO Ó, 1933, p. 1).

O segundo e o terceiro aspectos ainda na ordem da lei traziam relações entre poder estatal e sociedade:

- 2º- Restrição ao mínimo dos poderes outorgados ao Executivo para a decretação do estado de sítio
- a) Habeas-Corpus amplo, absoluto, como nos outorgam o constituinte de 91;
- 3º- Liberdade de Consciência, de pensamento, de reunião, em toda a sua plenitude;
- (a) Aceitação, sem discussão se é ou não deliberação da Câmara, de denuncia contra o Presidente da República por crime comum ou de responsabilidade;
 - b) Creação de uma Justiça Eleitoral Autônoma, e sua magistratura (Ó, 1933, p. 1). (DO Ó, 1933, p. 1).

Por fim há apenas uma menção direta relativa a questões religiosas: “Supressão de nossa Embaixada junto ao Vaticano” (DO Ó, 1933, p. 1). Por outro lado, indiretamente, as propostas de Fernando do Ó trataram sobre dogmas e aspectos do ethos católico, sendo que a partir de então passou a representar o inimigo público da nação católica, como percebemos na nota a seguir veiculada 21 de abril de 1933:



(Fonte Arquivo Municipal de Santa Maria)

Religião e política mesclaram-se nessa busca por espaço social e confundiram-se em uma mesma lógica de atuação. Sagrado e profano corporificam um mesmo significado de possibilidades, expectativas e propostas. Aspecto que Fernando do Ó passou a significar como uma possível relação entre Estado, sociedade e seu direito de professar seus credos.

Nesse contexto, segundo Lorena Monteiro, sob o comando do Cardeal Leme, do Rio de Janeiro e Amoroso Lima, a Liga Eleitoral Católica surgiu no recorte de 1932-1934 com pretensões de inserir grupos dos católicos na política brasileira. Definindo-se uma instituição suprapartidária, o objetivo era defender os princípios católicos e a consolidação de tais preceitos dar-se-ia numa espécie de pacto estabelecido com os candidatos que se comprometessem por escrito a defender tais pressupostos.

Assim, a LEC tinha por finalidade:

Despertar os católicos da indiferença em que viviam, em face dos problemas políticos; obter dos partidos e dos candidatos indiferentes ou hesitantes, em matéria de orientação social superior (problemas de família, educação, religião), compromissos formais de votarem com a doutrina social católica, que coincide, felizmente, para nós, com a tradição histórica brasileira e com uma das renovações mais modernas do pensamento universal (LIMA, 1936, p. 11 apud LUSTOSA, 1983, p. 18).

Segundo Primolan (2007), a LEC trazia alguns pressupostos que os candidatos deveriam defender e que podem ser assim resumidos:

promulgação da constituição em nome de Deus; defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com a assistência às famílias numerosas e reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso; incorporação legal do ensino religioso, facultativo nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, do Estado e dos municípios;

regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais; liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros; reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar; decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã; defesa dos direitos e deveres da propriedade individual; decretação da lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis; combate a toda e qualquer legislação que contrarie expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica (2004, p. 03).

A Liga Eleitoral Católica de Santa Maria, apesar dos conflitos existentes no âmbito da Arquidiocese, organizou-se em novembro de 1932. O jornal *Diário do Interior* noticia acerca dos bastidores da criação da instituição em 19 de novembro de 1932, nos seguintes termos: “como nos diversos pontos do estado, em Santa Maria, também, a Liga Eleitoral Católica Santa Maria, seção masculina. Na cidade, a Junta é dos Srs. Dr Valentim Fernandes, presidente, Dr João Appel Lens, 1º secretário, Major Diogenes B. Pinheiro, Dr Protássio Antunes de Oliveira, Consulto Jurídico” (*Diário do Interior*, 19/11/1932). A notícia ainda informou sobre as organizações distritais, e é possível inferir todo o empenho do Bispo Dom Antônio Reis. E indicou as pretensões de reuniões a fim de demarcar as qualificações políticas da instituição e de escolhas de propagandas eleitorais.

No contexto de pleito de maio de 1933, as tensões se exaltaram. Em 25 de abril de 1933, o mesmo jornal publicou o Manifesto da Liga Eleitoral Católica de Santa Maria, dessa forma:

Depois do brilhante movimento pela qualificação eleitoral, que veio por a prova os interesses dos catholicos da diocese de Santa Maria pela constitucionalização do paiz nas bases da justiça e da verdadeira liberdade espiritual, resta agora que, de acordo com o programa da liga apontemmos e recomendamos ao leitorado da diocese de Santa Maria, os candidatos cujos nomes devem ser sufragados nas urnas (REIS, 1933, p. 1).

Apesar de fazer algumas ressalvas por não ter realizado uma criteriosa análise acerca dos programas dos candidatos ao pleito, o Bispo Antônio Reis posicionou-se a favor “do Partido Republicano Liberal e o Partido Republicano Rio-grandense” devido “a attitude assumida pelos candidatos em relação aos problemas que na hora presente tanto preocupam os catholicos brasileiros” (REIS, 1933, p. 1).

Não cabe aqui lançar os nomes dos candidatos apoiados tampouco discutir os resultados da Constituinte, por outro lado, inquieta-nos a posição assumida pelo

representante religioso quando relaciona os interesses da nação com elementos do sagrado:

Assim sendo, estamos certos que os frenteunistas verdadeiramente catholicos, pondo acima dos interesses partidários os interesses de Deus e da Pátria somente votarão nos candidatos apresentados pelo Partido Republicano Liberal e o Partido Republicano Riograndense recommendados pela liga. Catholicos da Diocese de Santa Maria, vamos às URNAS, compactos e disciplinados! Cada um vote de accordo com suas convicções políticas, numa das três chapas apresentadas, tendo em vista acima de tudo o bem da pátria e da religião. Cumpramos acima de tudo nosso dever de brasileiros e cathólicos (REIS, 1933, p. 1).

Consideramos que ambos os posicionamentos convergem para questões de nacionalidade, e propostas de bem comum e social. Assim, percebemos, conforme Bourdieu (1998), que os agentes atuam ativamente no mundo e constroem suas visões de mundo. Logo, ao considerarmos o campo religioso como esse espaço de jogo e de disputa pela conquista de almas (BORIN, 2010), visualizamos posições de ataque e defesa, sendo que a possível laicização do Estado brasileiro representou ao mesmo tempo expectativa e perigo, sendo assim as alianças políticas vieram ao jogo do sagrado conforme as posições que cada grupo defendia.

Dentro lógica, temos evidências quanto ao engajamento político de Fernando do Ó. Enfim, diante do até então discutido, percebemos questões pertinentes de disputa e a religião como elemento problematizador de conceitos como Estado, republicanismo, laicismo, lei, e as fronteiras entre o público e o privado.

A tensão permanecia, e uma série de notícias desenha a tessitura social onde os agentes duelam em torno de suas perspectivas. Católicos e laicistas engajavam-se na busca de alianças e na tentativa de esclarecer o eleitorado santa-mariense. Tal leitura pode ser aferida pela nota:

Esse comitê [...] resolveu aconselhar a todos os eleitores que queiram manter a separação absoluta entre estado e a igreja, o ensino alheio às paixões religiosas de qualquer espécie, a liberdade absoluta de consciência e de pensamento, a paz religiosa, que nos foi assegura pelo artigo 72 e seus parágrafos da constituição de 1891 que sufraguem nas urnas, no próximo, dia 3 de maio o nome do referido candidato [Fernando do Ó] (Comitê Pró-Liberdade Religiosa Santa Maria, Diário do Interior, 18/04/1933, p. 02).

Em outra notícia, na mesma data, Mons Nicolau Marx²² reiterou suas orientações acerca da representação de inimigo ao Catolicismo assumido pelos grupos liberais nos seguintes termos:

Eis porque de novo proclamo que os eleitores católicos devem votar na Chapa do Partido Liberal que sem subterfúgios adota nossos postulados. Um católico que, sob a legenda da Frente Única der seu voto a um candidato, por mais católico que esse seja, vota também nos inimigos de nossas reivindicações (Diário do Interior, 18/04/1933, p. 02).

Como o esperado, as posições de Fernando do Ó repercutiram sobre o mundo do operariado. Não temos informações sobre sua difusão e inserção nesse espaço social. Apenas algumas sugestões e indicações são lançadas em texto publicado em 2 de maio de 1933, onde transitando por uma construção de si e justificando sua inserção política, o manifesto intitulado “*Aos Meus amigos*” vem a nos oferecer. Nesse sentido, para ele tal envolvimento justificava-se:

Não entrei na luta com ambições de posições mais altas nem volúpia de poder. Acedi, apenas, a instâncias de velhos companheiros de campanhas doutrinárias memoráveis. Sabia de antemão que meu humilde nome não escaparia à maledicência sectarista, mas ao ideal eu sacrifiquei e sacrificarei as vaidades próprias do homem. Si a gula política fosse a origem de minha candidatura, eu teria ficado no Partido Liberal que tantas vezes me acenou com cargos públicos (Diário do Interior, 2/05/1933).

Podemos observar dessas palavras, a estratégia assumida pelo autor. Uma tentativa discursiva de sacralização de si, ao enfatizar valores de humildade e sacrifício, já que inseria sua candidatura em tons de heroísmo, e nos domínios carismáticos²³. Nesse ponto, Fernando do Ó demonstrava sua interpretação peculiar de política. Sobre isso, enfatizava seu tempo de expectativas, suas novidades, e a pretensão de fazer política de forma diferente à medida que trata-se de uma imposição de seu tempo e afirmava:

“Logares na magistratura estadual e federal foram oferecidos pelo PRL por intermédio do meu amigo major João Antonio Edler, prefeito dessa cidade, mas a eles renunciei, declarando que nada queria”. Promessas de logar na Assembleia dos representantes ou na Câmara Federal de modo a envaidecer qualquer pessoa que não tivesse a vida cheia de trabalhos os mais penosos como eu tenho. A tudo renunciei e renuncio a prol das minhas convicções doutrinárias (Diário do Interior, 2/05/1933).

²² Importante intelectual católico.

²³ Ver Weber (2002)

Por fim, a notícia ainda veiculou as posições do candidato sobre as indicações feitas aos trabalhadores acerca de sua candidatura. Novamente, Fernando do Ó assumia o discurso sob uma ética de pensar no outro:

Saído de classes mais humildes da sociedade – e com que orgulho eu o digo ! – adquiri o feio vício de nunca arrastar os que sofrem o controle de seus chefes, às lutas glorificadas do meu ideal. Não quero que o voto do operariado acarrete a supressão de seu pão, nem o desconforto de sua família. Basta-lhes a vida obscura e cheia de lágrimas que levam pelas fábricas e oficinas, pelos campos e pelas cidades (*Diário do Interior*, 2/05/1933).

Fernando concluiu, dessa maneira, que se tivesse de subir fazendo da desgraça e do desconforto dos pequeninos a escada que levaria ao poder, preferiria mil vezes a renúncia do direito de viver entre pessoas honestas. Assim, pode-se dizer o envolvimento de Fernando do Ó será neutralizado pelos resultados. Com cerca de 1300 votos e a derrota de seu tempo de expectativas.

Por outro lado, o “inimigo católico” envolveu-se em novos episódios e dramaticidades. Uma segunda eleição que permite problematizações acerca de sua construção sobre si e de suas escolhas políticas. Dessa vez enquanto candidato a deputado federal pela Liga Proletária Eleitoral.

O regime constitucional de 1934 representou experiências inéditas no âmbito da formação democrática do Brasil. Nesse sentido, os pleitos de outubro de 1934, iriam decidir os rumos do país no que se refere a deputados federais e às Assembleias Constituintes estaduais. Apesar de o Ministério do Trabalho agir coercitivamente nas atividades político-ideológicas no seio dos sindicatos, a eleição de líderes operários, nos âmbitos federal e estadual, mobilizou o operariado de todo o estado, o que permitiu um revigoramento da autonomia sindical e a conseguinte tentativa de se livrar da tutela do Estado (PETERSEN e LUCAS, 1992).

E todas essas possibilidades desencadearam, em 16 de julho de 1934, em Porto Alegre, a criação da Liga Eleitoral Proletária (LEP) pela FORGS. Segundo, “uma agremiação filiada à linha revolucionária do PCB. A Liga Eleitoral Proletária, conforme o seu estatuto, seria administrada por uma direção composta por sete membros e apresentava-se aos trabalhadores explorados e oprimidos para defender o seu programa de luta de classes” (BATISTELLA, 2007. p. 96). Beatriz Lonner (1999) igualmente destaca a presença do PCB, e tal assertiva confirma-se no parágrafo de seu manifesto eleitoral.

A LEP trazia em seu plano político um conjunto de reivindicações, e partindo de uma estratégia de representação por intermédio de seus deputados, tinha por objetivo defender os anseios políticos e econômicos dos trabalhadores. Tais como:

aumento de salários e diminuição de horas de trabalho; trabalho e salário iguais para ambos os sexos; caixas de aposentadorias e pensões custeadas pelo governo e patrões dirigidas e controladas por trabalhadores; assistência hospitalar gratuita para o trabalhador e sua família; proibição do trabalho para os menores de 18 anos; licença maternidade de 60 dias após o parto, com salário integral, assistência médica e garantia no emprego, dentre outras. Dentre as reivindicações políticas estavam: direito de voto aos marinheiros, soldados e analfabetos; igualdade de direitos para todas as raças exploradas e oprimidas (negros e índios); livre manifestação de pensamento pela palavra escrita e falada; direito de reunião e de greve; abolição da lei dos 2/3 e de expulsão de operários estrangeiros por questões sociais; liberdade e volta imediata de todos os presos deportados por questões sociais; sindicalização independente; existência legal e pública do PCB, da Confederação Geral do Trabalho e de todas as organizações proletárias revolucionárias (BATISTELLA, 2007. p. 96).

Dessa forma, a Liga Eleitoral Proletária definiu os seguintes membros: para deputados federais: Ângelo Plastina, Fernando Souza do Ó, Theodoro Joahonson, Moacyr Varbieri, Alvaro Nascimento Campos, Arnaldo Teixeira, Eralito Coco, José Lopes de Carvalho, Abílio Fernandes, Oclydes Pereira Pontes; para deputados estaduais: Policarpo H. Machado, Leopoldo Machado Soares, Agostinho Claro de Carvalho, Universina Torres Tatsch, Geminiano Candiota Xavier, Santos Soares, Murilo Vale Machado, João Junqueira Rocha, Amâncio Cabreira, Agostinho Lenuzza, Alfredo Hohendorf, Abrelino Cruz, Elpidio Santos, Percy de Abreu Lima, Antonio Fiesck, José Pinho.

Beatriz Loner aponta tal mobilização como uma peculiar forma de organização dos movimentos da esquerda, enfatizando que:

A deputação classista, inicialmente desprezada e pouco aproveitada, transformou-se num espaço de disputa entre as várias correntes com inserção no meio operário. Entre estes setores de esquerda, destacaram-se os comunistas, cuja atuação foi fundamental no período, marcando o movimento operário e sindical, devido a uma militância aguerrida e a propostas que encontravam eco na conjuntura e nas preocupações operárias. Deles partiram as principais formas organizacionais, para aglutinar a luta do operariado e de toda a população pobre, como a ANL, a LEP e outras (1999, p. 493).

Mesmo sem adentrarmos em discussões mais sistemáticas das organizações da representatividade da Esquerda no Rio Grande do Sul, cabe destacar o quanto a LEP teve sua agenda eleitoral questionada o que remete a escolha de Fernando do

Ó enquanto candidato. Tal problema pode ser constatado nas palavras do articulista, que sob o pseudônimo *Vargadas escreveu*:

A chapa apresentada pela Liga não teve o verdadeiro critério na sua confecção, pois deixaram de figurar nomes de muitos operários indicados de reconhecida competência e de sacrifícios pela causa, para incluir-se nomes que não fazem parte de nenhum núcleo operário, como por exemplo do sr. tenente Fernando do O', oficial do exército e acadêmico de direito (ALVORADA, 7/10/1934).²⁴

Dentro dessas definições políticas, cabe ainda precisarmos sua vinculação à Aliança Nacional Libertadora. Inaugurada, em meados de 1935, em comício realizado no Teatro João Caetano, no Rio de Janeiro. Tal evento também colocou o nome de Luís Carlos Prestes como presidente de honrada ANL (VIANNA, 2003; BASTITELLA, 2007). Em seu plano político, a Aliança Nacional Libertadora (ANL) defendia propostas antifascistas, anti-imperialistas e anti-latifundiárias, agrupando tanto comunistas, socialistas e importantes lideranças civis e militares (muitos oriundos dos setores tenentistas e liberais) desiludidas com o rumo tomado com o processo de 1930 (PANDOLFI, 2003; BASTITELLA, 2007).

Em poucos meses, a Aliança Nacional Libertadora garimpou estrondosa projeção social. Inúmeros núcleos espalharam-se por todos os cantos do Brasil. No Rio Grande do Sul, por exemplo, que a ANL aglutinou diversos setores da sociedade, organizando diretório estadual em Porto Alegre e vários núcleos em formação no interior do Estado, em cidades como Pelotas, Rio Grande, Passo Fundo, Santa Maria, São Gabriel, Santana do Livramento, São Leopoldo e outros municípios.

A atuação da ANL, a partir de comícios, tinha por objetivo difundir seu projeto político, e tal aspecto contribuiu para seu fortalecimento e adesão de diferentes setores, englobando tanto operariado quanto intelectuais de classe média e oficialidade militar. Por conta disso, despertou o interesse público, inaugurando um contexto de medo e posterior repressão. Segundo Loner (2001), a ação policial foi muito severa naquele ano [1935], ocorrendo o assassinato de Mário Couto e o suspeito suicídio de Aparício Cora de Almeida, militantes comunistas. Em Porto Alegre, a inauguração da ANL ocorreu no Teatro São Pedro, mas, segundo Dionélio

²⁴ Citado por Beatriz Loner. In: Classe operária: organização e mobilização em Pelotas: 1888-1937, 1999, p. 502.

Machado, a polícia teria ordens de atirar ao menor incidente. Em outras cidades do estado, a polícia local reprimiu de variadas formas as atividades da ANL.

O clima político-social do presente momento levou o Congresso promulgar a Lei de Segurança Nacional. Assim, ANL era lançada na condição da ilegalidade e, dando início a uma série de prisões contra comunistas, aliancistas, líderes sindicais e militantes democratas. Tal decisão fundamentava-se na alegação de que a ANL estava desenvolvendo propaganda subversiva frente à ordem pública e social existente.

Paralelo à iniciativa do cumprimento da ordem de fechar as sedes aliancistas pelo país, instalou-se um clima de insegurança: debates na Câmara dos Deputados, além de inúmeros protestos, manifestações e ameaças de greves gerais em vários pontos do país (reprimidas pelo governo) diante das pretensões de censura e repressão.

Dessa forma, partimos de notas da imprensa para desenhar o quadro da atuação da ANL em Santa Maria. É importante situar que tais notícias emergem justamente no contexto de repressão intensa e onde a figura de Fernando esteve novamente no centro de polêmicas e discussões.

Como ponto inicial, o texto veiculado em Seção Livre em 2 de julho de 1935 sob o título “*A Aliança e o Comunismo*”²⁵, de autoria de Fernando do Ó, enquanto Secretário Geral, permitem algumas problematizações. Sumariamente o presente escrito tem por objetivo esclarecer acerca da programação política da Aliança Nacional Libertadora, rebatendo e afastando possíveis acusações do viés comunista do grupo. Nesses termos, constatamos uma interpretação peculiar de Fernando do Ó. Para distinguir tais programas, o representante aliancista recorreu a alguns conceitos fundamentais.

O primeiro refere-se à questão da propriedade privada. Segundo Fernando do Ó, o objetivo do Comunismo é a eliminação da propriedade privada, a aliança respeita batendo-se na divisão do latifúndio. Passando por questões de Ditadura do Proletariado, sobre ateísmo comunista, e insurreição do povo, Fernando do Ó situava a aliança dentro da ordem da lei, respeitando as liberdades políticas, de crenças e consciência de todos. Portanto, em suas palavras, “Uma proposta para a implantação de um regime verdadeiramente popular”.

²⁵ DO Ó, Fernando do Ó. *Aliança e o Comunismo*. 2 de julho de 1935.

Terminadas essas explicações, o artigo passou a tecer comentários sobre o momento político. E julgou o enquadramento da Aliança enquanto partido comunista como uma forma “de justificar todos os desmandos e ambições de quem vive a explorar o povo”. E ao responder a assertiva de que a adesão de Luís Carlos Prestes confirmaria que a aliança corresponderia a uma entidade comunista, escreve que se trata de uma argumentação capciosa e mesquinha.

Nesse sentido, reiterou junto à população de Santa Maria seu comprometimento de abandonar o cargo de dirigente em caso de comprovação do viés comunista da Aliança. E argumenta que tal propaganda é incapaz de limitar a atuação do grupo em sua obra eminentemente patriótica e elevada.

Dessas considerações, Fernando do Ó demonstrava seus valores liberais. Por fim, em suas palavras, criticou a truculência da Lei de Segurança e das autoridades frente às restrições das liberdades públicas, questionando o alcance das conquistas pretendidas pela Revolução de Outubro de 1930. Concluindo, dessa forma, que tal aproximação das propostas da Aliança com o Comunismo corresponderia a uma tentativa de denegrir a imagem pública da agremiação, Acusando de comunista o governo frente à adoção de posições de ordem autoritária. Em seu final afirma que “só veem Comunismo nas propostas da Aliança quem já se habituou a dizer mal dos sentimentos nobres dos outros”.

As previsões do secretário da Aliança Nacional Libertadora confirmam-se em 14 de julho de 1935. Segundo notícia do Diário do Interior, o Sr o Delegado de Polícia, o Capitão Adalardo S. de Freitas, recebeu a ordem de imediato fechamento da Sede do Núcleo da Aliança Nacional Libertadora na cidade. E esclarece que apesar de ainda não ter sido instalada a sede na ANL, os diretores da mesma foram notificados.

Assim, em 20 de julho do corrente ano, o Jornal Diário veiculou informações complementares. Informa que a polícia local fechou a Liga Sindical Santa-Mariense, onde costumavam se reunir os aliancistas. A notícia ainda trouxe detalhes sobre o comparecimento de Fernando do Ó à delegacia de Polícia, onde redigiu e assinou a seguinte declaração:

“Fernando do Ó, declara para devidos fins, que fechada a Aliança Nacional Libertadora, está completamente exonerado de qualquer ato, que em seu nome, façam ou venham a fazer, elementos simpatizantes a mesma, como sejam publicações em jornal, ou panfletos de declarações subversivas da

ordem social. Santa Maria, 18 de julho de 1935. Fernando do Ó – Advogado (*Diário do Interior*, 20/07/1935, p. 02).

Em meio à dramaticidade, Fernando do Ó publicou em 23 de julho de 1935 na Seção livre o artigo com o título de “*Explicação Pessoal*”, com o propósito de justificar tanto o seu envolvimento quanto a exoneração do cargo de Secretário Geral da Aliança Nacional Libertadora. Ao acompanharmos sua narrativa, entendemos que a mesma funciona como um recurso de memória, em que inicia nos seguintes termos

Procurados por amigos interessados na organização do Directorio local da Aliança Nacional Libertadora, com relutância concordei ser um dos seus fundadores. Escolhidos os membros coube-me o cargo de Secretário Geral. Nesse ponto, fiz o que me foi possível fazer, no sentido de corresponder à confiança dos companheiros que se lembraram de mim, elevando-me as funções de Coordenador, dos elementos sympathisantes à novel aggremação política, como também ao amável convite de Moesias Rolim, de quem recebi poderes de organizar o núcleo local (*Diário do Interior*, 23/07/1935, p. 02).

O advogado argumentou acerca de sua exoneração e o decorrente fechamento do núcleo. Explicou que as atividades multiplicaram-se, tornando-se exaustivas tanto no atendimento de sua carreira profissional quanto na realização dos serviços que o cargo exigia. E evidenciou que ao se colocar junto às autoridades policiais e jurídicas, na defesa de suas ideias e de seus companheiros, foi até onde a lei permitiu.

A partir daí Fernando narrou os momentos vividos sob a repressão. A investigação por parte de policiais junto a sua residência e seus familiares. E que nada mais tem a fazer senão submeter-se às ordens do poder público. Sobre isso, Fernando escreve: “E cuidei que, em assim procedendo, estava no cumprimento de uma determinação legal. E que meus companheiros commigo concordaram, aguardando o pronunciamento do poder judiciário, para qual se appellaria em tempo para o reinicio das atividades partidárias” (*Diário do Interior*, 23/07/1935).

Por outro lado, o texto traz indícios de conflitos internos vivenciados nesse contexto. A questão da legalidade dos membros da ANL passou a ser o centro das considerações do ex-Secretário Geral. Dessa forma, o mesmo aponta sua perda de sentido em continuar na militância quanto enfatiza: “Não queriam, assim, a minha collaboração pacífica, ponderada, sensata, preferindo a obra demagógica à tarefa silenciosa de reconstrucção indigente e sacrificiosa. Não me quizeram compreender.”

Justificando a declaração publicada em jornal referente à não correspondência com os futuros atos da Aliança Nacional, Fernando do Ó dirige acusações ao 1º Secretário Democratas Pereira. Nesse sentido, destacou que enquanto trabalhava na polícia e no pretório em busca de amparo legal, os demais membros apenas conversavam no café e criavam estratégias de atuação. Portanto, sem seu conhecimento. Por fim, supõe que a divulgação de panfletos subversivos e a omissão de autoria dos demais membros corresponderiam a uma estratégia assumida pelo grupo. Assim, em suas palavras, “eles faziam, e o secretário que se fosse entender com a polícia”. E com sarcasmo destaca: “Política cômoda, não resta dúvida”.

Em sua conclusão, incita os membros assumirem seus atos, e ratifica que foi até onde a lei permitiu. E que tal justificativa foi direcionada aos que estão alheios ao que se passa. E se tivesse que explicar alguma coisa seria diretamente a Moesias Rolim. E não a quem falece competência para falar em nome da Aliança. Finalizando nos seguintes termos: “No directorio andei e fóra delle andarei como tenho andado toda a minha vida: - de pé, e de cabeça levantada” (*Diário do Interior*, 23 de julho de 1935).

Obviamente que o Senhor Democratas Pereira Soares respondeu à altura. Questionando as explicações e acusações lançadas por Fernando do Ó, defendendo suas causas e ideais, publica artigo intitulado Aliança Nacional Libertadora em 24 de julho de 1935, assumindo a função autoridade, porta-voz da instituição, e destacou que: “Deploramos que o nosso ex-companheiro aos primeiros vendavais da tempestade que se aproxima dos horizontes da pátria, mas não toleramos que uns trãnsfuga procure diminuir a impunemente a autoridade que estamos revestidos”.

Extremamente incisivo, considerou que o mesmo foi medroso, hesitante e confuso. Acusando-o de tê-lo denunciado junto às autoridades, no já citado emblemático episódio de difusão de Boletins. Finalizando no seguinte teor: “Saiba Sr Fernando do Ó que suas atitudes lhe fecharam as portas da Aliança Nacional Libertadora. Saiba Senhor Fernando do Ó que, passados estes dias, temerosos e sombrios, será julgado pela inflexibilidade da opinião das massas”

Porém, com a clandestinidade, a ANL perdeu sua força de mobilização, e a partir daí, Prestes e o PCB lideram suas posteriores ações²⁶. O movimento armado cujo objetivo era derrubar Vargas do poder e instalar um governo popular, chefiado por Luís Carlos Prestes, sendo fortemente reprimidas, reforçando a noção de inimigo comunista. E justificando as posteriores ações de Vargas e seu governo autoritário.

Interessa-nos mais do que relatar o contexto, a experiência com as fontes e a vivência do que a análise do indivíduo possibilita. Portanto, o olhar privilegiado em que temos condições de entender o processo pelo qual um sujeito traça e ressignifica sua trajetória. Giovanni Levi (1996, p.173) afirma que a biografia possibilita responder questionamentos a respeito de “como os indivíduos se definem (conscientemente ou não) em relação ao grupo ou se reconhecem numa classe?”. O sujeito enquanto ideólogo de Si, utilizando o termo de Pierre Bourdieu. Um verdadeiro risco e território inóspito. Comunista ou não, inquieta, define, num jogo de idas e descobertas.

Em meio a essa tessitura complexa, uma interrogação, como detecta Levi (1996), lidar com as escolhas, as decisões, ou seja, acerca de atos, dá-nos a noção da singularidade de nosso trabalho. As fontes nos oferecem algumas possibilidades. Em outras ficamos em meio às angústias. Assim, buscamos através dessa relação contextualizada pensar sobre normativas e a liberdade do sujeito, sobre o que oferecia esse campo de escolha. Surge, portanto, o questionamento: em que medida podemos relacionar o envolvimento de Fernando do Ó junto à ANL como continuidade de seu campo de lutas, de suas ideias e propostas?

1935 representa novas dimensões do aprofundamento da questão social no meio operário. A promulgação da Constituição de 1934 contemplou as reivindicações do laicato católico²⁷, tais conquistas demarcam a relação entre Igreja e o governo de Getúlio. A tese de Alcir Lenharo (1986) gira em torno desse pacto entre Vargas e a sua dimensão moralista com intuito de reforçar sua dominação. Portanto, o Estado encontra no espírito cristão uma alternativa e mecanismo de subordinação, Getúlio Vargas legitima a versão de “Pai da Nação” em uma perspectiva cristã.

²⁶ Ver sobre repressão e organizações de Esquerda KONRAD (2004,2011), Loner (1999,2005).

²⁷ Ver Isaia (1998).

Nessa lógica, o surgimento da ANL não foi bem quisto pela Igreja Católica. O Clero vai adotar diversas frentes para coibir a expansão do aliancismo na sociedade brasileira, entre as quais podemos citar os Círculos Operários e Ação Social Brasileira. Segundo Jobim (2009), o medo comunista teve reflexos na cidade de Santa Maria. E justifica sua assertiva a partir das quantidades de artigos nos jornais *A Razão* e *Diário do Interior* que versam contra o Comunismo, destacando a doutrina como elemento desagregador da família, da moral e da ordem social.

Assim, inferimos atuação política de Fernando do Ó junto à ANL no âmbito de espaço de discussão e busca por alternativas sociais. Em seu sentido questionador e problematizador, entendemos, portanto, a ANL enquanto canal de expressão possível para Fernando do Ó colocar em prática suas bandeiras e causas. Indica uma rede de afinidades, amizades e desafetos. E que em partes, justificam a sua ampla inserção nos meios operários.

Sua construção de mundo “Verdadeiramente popular, pela dignidade e justiça de todos” brada, duela num contexto bastante tumultuado onde religião, Estado, cidadania, sociedade, moral e o papel do sujeito estão passando por revisões. Sua leitura progressista, pacífica, linear e resignada, como o mesmo definiu, traz indícios de uma versão própria e específica de ler e alterar o mundo. Muito próxima do que ainda não mencionamos: O fato de ser espírita. Narrar e escrever carece de pausas, conduções e algumas escolhas metodológicas. Sua seletividade, quase um enredo. Por outro lado, a exoneração do cargo possibilita mencionar o sujeito e a dinâmica de suas escolhas.

Como Loriga nos lembra:

[...] o singular como um elemento de tensão: o indivíduo não tem como missão revelar a essência da humanidade; ao contrário, ele deve permanecer particular e fragmentado. Só assim, por meio de diferentes movimentos individuais, é que se pode romper as homogeneidades aparentes (por exemplo, a instituição, a comunidade ou o grupo social) e revelar os conflitos que presidiram à formação e à edificação das práticas culturais: penso nas inércias e na ineficácia normativas, mas também nas incoerências que existem entre as diferentes normas, e na maneira pela qual os indivíduos, ‘façam’ eles ou não a história, moldam e modificam as relações de poder (LORIGA, 1998, p. 249).

Como parte de encerramento dessa parte da dissertação mencionamos a questão do sujeito fragmentado. Incoerente, complexo. Retomemos o que estamos chamando de enquadramento de memória em torno da figura. O cruzamento das fontes e questionamentos acerca dessa memória constituída reforça sua vivência

peculiar para a divulgação, defesa e experiência de viver a doutrina espírita em Santa Maria. Como constatamos em texto de Edmundo Cardoso:

O Espiritismo lhe deve, sobretudo, uma faceta de rara importância e robustez indizível: doutrinador vigoroso, firme e inabalável, dono de convicções admiráveis e contagiantes, numa perenidade de propósitos que lhe dava uma posição ímpar e brilhante na doutrina de Kardec. Respeitado, consultado, atuava como árbitro fiel, justo e apontador dos rumos. Legítima e incontestável figura apostolar, para melhor identificação do homem dentro de sua religião (1978, p. 233).

Nosso o objetivo inicial é compreender o que representava assumir-se publicamente “ser espírita nos anos de 1930 a 1940. Quais as especificidades do Espiritismo defendido pelos propagandistas e como tais ideias representaram uma estratégia de inserção do movimento espírita na cidade de Santa Maria, diante da elaboração da memória sobre Fernando do Ó como liderança espírita, doutrinador e propagandista, traçamos como próximo objetivo discutir sobre a atuação do mesmo enquanto agente do Espiritismo Kardecista. Assim, buscamos compreender como se deu o processo de organização do movimento espírita a partir de seus propagadores bem como as ideias que circularam em diferentes espaços sociais. Como se intercalam questões e experiências políticas anteriores ou do momento vivido. E em que medida representaram formas específicas de ler o mundo. Enfim, uma forma específica de pensar e repensar a sociedade e quem a compõe. E em que medida tais grupos assumem bandeiras da resistência liberal que desde meados do século XIX atuava na cidade.

2 ESPIRITISMO, HISTÓRIA E SEUS PROPAGADORES

A pesquisa acerca da atuação de agentes sociais em determinado contexto sócio-histórico, que trazem e evidenciam desafetos e afinidades em torno de determinadas concepções e doutrinas, como sujeitos de suas histórias dentro de um campo de escolhas e possibilidades, revela-se o desafio de nosso objeto de pesquisa que se propõe mapear a trajetória de um intelectual espírita. Logo, vemos a sociedade enquanto espaço de conflitos, acomodações entre agentes sociais que buscam legitimação dentro de um determinado campo e seu conjunto de estratégias e práticas sociais, adotadas no sentido de aquisição de capital simbólico para enfrentar seus concorrentes, seja desafiando os já bem estabelecidos, seja defendendo-se de ameaças de novos grupos (BOURDIEU, 2011).

Ao propormos evidenciar a doutrina espírita enquanto um agente de ligação de uma perspectiva de mundo, tendo surgido em determinado momento histórico, em busca de legitimidade dentro de determinado contexto, assim, as práticas e estratégicas assumidas relacionam-se a um conjunto de representações, decorrentes de uma construção de mundo e de si mesmos por parte dos seus seguidores (SILVA, 2005). E, ao tomarmos como ênfase a trajetória de Fernando do Ó na cidade de Santa Maria, almeja-se a evidenciar as alianças e disputas estabelecidas nesse jogo de distanciamentos e aproximações, conflitos e acomodações do campo religioso brasileiro e santa-mariense.

Diante do apresentado, a trajetória intelectual de Fernando do Ó permite problematizar a atuação de agentes no âmbito do contexto religioso de 1930-1940. Nesse sentido, ao definirmos certas questões fundamentais, o presente capítulo apresenta o contexto de surgimento do espiritismo, caracterizando as questões teóricas propostas por Alan Kardec, evidenciando seus pressupostos fundamentais no sentido de permitir a compreensão de uma construção e definição do que é ser espírita. Ao mesmo tempo em que se pretende discutir algumas das características da constituição do Espiritismo Kardecista no Brasil, enfatizando certas especificidades da difusão do Espiritismo em Santa Maria e a atuação de Fernando do Ó enquanto agente especializado a falar nome do espiritismo em Santa Maria.

2.1 O Moderno Espiritualismo: entre ciência e religião

Como ponto inicial de nossas discussões, o contexto cultural e “circularidade de ideias” revelam-se como espaço fundamental para entendermos o processo de assimilação e construção da doutrina preconizada por Fernando Souza de Ó e o grupo de seguidores da doutrina espírita na cidade de Santa Maria. Assim, a noção de modernidade e o seu correlato tradição parecem ser dois conceitos recorrentes. É justamente modernidade no sentido de ideal em choque com o “status quo” de sociedades marcadas pelo domínio da tradição. Nesse sentido, tal conceito de modernização é “resultado de um processo de racionalização tecno/científica e administrativo” (SILVA, 2009, p. 32). Logo, é importante mencionar a concepção em voga de certo ideário de destituição dos domínios das instituições e os símbolos da religião nos espaços sociais. E tal crença representou a espera de um futuro secular, do cumprimento de um sentido linear e teleológico da história. O finalismo religioso, o fim das crenças, suplantados pela razão. Trazendo suas novidades: o progresso e a liberdade como expressão de uma racionalidade a partir dos ideários iluministas.

Na segunda metade do século XIX, diante das descobertas científicas, o materialismo, o evolucionismo e o ideário do progresso constituíram-se como elemento norteador do pensamento humano disposto a suplantar os dogmas e os aspectos confessionais da religião tradicional. Nesse sentido, o século XIX pode ser caracterizado como o período em que a razão iluminista transformava o cotidiano das pessoas através da ciência. Nesse momento, para muitos, Deus deixou de ser absolutamente necessário para a compreensão do mundo. Enfim, segundo Hobsbawn

A descrença pública em Deus tornou-se relativamente fácil em meados do século XIX, pelo menos no mundo ocidental, já que muitas das idéias passíveis de verificação das escrituras judaico-cristãs haviam sido minadas ou mesmo desmentidas pelas ciências sociais históricas, sobretudo naturais (1982, p. 280).

Por outro lado, esse mesmo século das inovações, assistiria a emergência de um movimento peculiar: o moderno-espiritualismo, descrito por Silva, nos seguintes termos: “de vertente revelacionista e iniciática, disposta a transigir com racionalidade

científica em direção ao reconhecimento das leis divinas como leis da natureza, comprováveis experimentalmente”. (2009, p.35)

O espiritualismo, portanto, insere-se num contexto de contraponto ao materialismo reinante no século XIX cujas origens remetem ao pensamento místico de Emmanuel Swedenborg²⁸, continuado por seu discípulo, Kaspar Lavater²⁹. Assistiu-se na Europa “o reflorescimento de antigas crenças e práticas que iam da cabala à magia negra, passando pela astrologia e quiromancia. Era o contraponto das ciências ocultas e místicas ao estabelecimento da grande deusa ciência” (DAMAZIO, 1994, p. 23). Assim, é possível perceber claramente um contexto marcado por uma revitalização do espiritualismo, como uma tentativa de se racionalizar o sobrenatural, na qual se buscava enquadrar como cientificamente demonstráveis os fenômenos dessa natureza. Logo, nas palavras de Eric Hobsbawm:

A impressionante popularidade do espiritualismo, que teve sua primeira voga na década de 1850, é talvez provavelmente devida a essa tendência. Suas afinidades políticas e ideológicas se faziam com o progresso, a reforma e a esquerda radical e não menos com a emancipação feminina, especialmente nos EUA que eram seu centro de maior difusão, tinha a vantagem considerável de colocar a sobrevivência após a morte dentro de um contexto da ciência experimental, talvez mesmo (como a nova arte da fotografia poderia demonstrar) no de uma imagem objetiva, quando milagres não podiam mais ser aceitos e a parapsicologia aumentava seu público potencial (HOBSBAWM, 1982, p. 282).

É importante enfatizar que tais teorias consideradas *espiritualistas*, dotadas de certo grau de saber, pretendiam explicar fenômenos que permeavam o universo. E, apesar das incisivas críticas lançadas por cientistas da época ao tacharem as mesmas como metafísicas, traziam um conjunto de práticas e representações (CHARTIER, 1994). Segundo Sandra Stoll, esse *Espiritualismo* corresponderia a um:

²⁸ Emmanuel Swedenborg (1688 - 1772): Místico sueco de grande projeção no século XVIII, além de ter sido importante cientista. Por relatar contatos com espíritos é considerado o precursor do espiritismo.

²⁹ Franz Anton Mesmer (1733 - 1815) doutor em Medicina pela Universidade de Viena Defendia que o ser humano e em toda a natureza uma energia magnética capaz de ser manipulada pela vontade e pelo uso das mãos e de ser posta a serviço da medicina. O mesmerismo foi o responsável pela penetração no meio acadêmico do século XVIII de discussões em torno do intangível, abrindo espaços para se discutir a possibilidade científica de se comprovar a sobrevivência da alma, a comunicabilidade entre o mundo físico, concreto, e o “mundo espiritual”, abstrato.

movimento de cunho religioso e intelectual que reunia de forma eclética, difusa, tradições e filosofias de origens as mais diversas (orientais, pré-cristãs e/ou recentemente criadas a exemplo da Teosofia de Helena Blavstsky e do Espiritismo, de Kardec), tendo como perspectiva comum o enfrentamento dos valores da modernidade e preceitos da ciência, de um lado, e a crítica à tradição cristã, de outro (2003, p. 23).

Dessas palavras, concordamos com Fabio Silva que escreve:

A popularidade do espiritismo em meados do século XIX não tenha sido um retorno ao misticismo, ao contrário, tenha representado a radicalização do Iluminismo. E essa é uma diferença fundamental entre o espiritismo e outras filosofias espiritualistas, como a teosofia. Já a grande aceitação do espiritismo em meio às classes médias talvez tenha tido como causa a necessidade que esta fração da sociedade tinha de soluções mais individualistas e racionais para os problemas pessoais e mesmo sociais (2005, p. 12).

É, nesse contexto, meados do século XIX, em que se difundiam relatos sobre eventos de mesas giratórias, e ruídos estranhos. Tais fenômenos, na fronteira entre o mistério e o divertimento, tornam-se a sensação na Europa e Estados Unidos. Assim, os salões parisienses surpreendiam com a quantidade de curiosos buscando informações sobre a novidade que os jornais veiculavam constantemente: mesas que giravam e chegavam a voar sem que, aparentemente, sofressem qualquer impulso físico ou material. Algumas pessoas iam até estes salões para sanarem seus espíritos especulativos, mas outras buscavam essas mesas com o intuito de estudá-las e desvendar o que havia por trás dos movimentos que faziam (WANTUIL, 2007).

Portanto, a emergência de novas formas de religiosidade místicas que se desenvolviam como a Teosofia criada pela Madame Blavatsky, por exemplo, faziam parte de um mesmo cenário onde as idéias científicas, evolucionistas e positivistas, como as de Charles Darwin e Auguste Comte, tomavam forma e se expandiam em vários círculos sociais. É entre esses dois pólos que emerge as proposições de Allan Kardec, conhecido por ter sido o “codificador” de um corpo teórico-doutrinário, alcunhado por ele mesmo de *Espiritismo* (ARRIBAS, 2010) e reivindicando seu status científico e moderno frente o catolicismo tradicional. Diante disso, ao definirmos a questão da história, intelectualidade e Espiritismo, discutiremos os pressupostos iniciais definidos por Kardec e sua proposta de intervenção social no contexto histórico em que se insere.

2.2 O Espiritismo Kardecista e o sentido ontológico da história

Na segunda metade do século XIX, Allan Kardec, pseudônimo³⁰ de Hippolyte Léon Denizard Rivail, com a publicação de uma série de livros decorrentes de suas pesquisas sobre os fenômenos espirituais, daria início à constituição de uma doutrina ancorada sob o tríplice aspecto: científico, filosófico e religioso, denominada de *Espiritismo*. Para Allan Kardec é “uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal”. (KARDEC, 1998, p.50)

Hypolite Denizard Rivail era um homem das ciências, intelectual de prestígio entre seus contemporâneos. Em sua trajetória recebeu diversos prêmios e honrarias, como: o Diploma de Membro Residente da Sociedade Gramatical, o Diploma de Membro da Sociedade para Instrução Elementar, Diploma da Sociedade de Educação Nacional, dentre outros (WANTUIL, 1979, p 174-175) e teve uma promissora carreira no campo da educação.

Nascido em 3 de outubro de 1804, em Lyon, na França, oriundo de uma família tradicional e abastada, aos 10 anos de idade ingressou no Instituto de Educação Pestalozzi, em Yverdon, na Suíça. Kardec foi discípulo do famoso pedagogo João Henrique Pestalozzi, e teve contato com certas tendências da filosofia do século XVIII, tais como os ideais de tolerância, fraternidade e universalidade. E atuando em temáticas ligadas ao ensino e à elaboração de obras pedagógicas, além de planos e projetos dirigidos à reforma do ensino francês, conquistou prestígio nas comunidades científicas, mantendo relações com educadores, cientistas, filósofos, literatos e socialistas. Aliás, Rivail foi um educador atuante nas questões sociais, defendendo inclusive uma educação pública e popular (DAMAZIO, 1994; ARRIBAS, 2010; SCHERER, 2013)

Seguindo o perfil de intelectual do século XIX, Rivail manifestou o interesse por diversas áreas do conhecimento, sendo membro de diversas associações culturais. Poliglota, lecionava gratuitamente disciplinas como fisiologia, astronomia,

³⁰ A adoção deste pseudônimo representa uma orientação e homenagem de Rivail a uma de suas vidas passadas, quando teria vivido nas Gálias, no primeiro século antes de Cristo, como um sacerdote druida chamado Allan Kardec.

química e física que evidenciavam sua postura em nome da educação gratuita e pública a que se engajou.

A partir de meados de 1850, ao se defrontar com as mesas girantes, Rivail inicialmente manteve posição de desconfiança, seguindo o perfil de homem das ciências. Nesse sentido Medina (2006), afirma:

[Rivail] em um trabalho sobre educação pública comentava, também, que aquele que tivesse preocupações científicas rir-se-ia da credulidade dos supersticiosos e ignorantes, não acreditaria em espectros e fantasmas e não aceitaria fogos fátuos por espíritos, mas, em nome daquela mesma ciência, afirmava não poder se furtar à investigação diante de fatos que exigiam comprovação (MEDINA, 2006, p. 4).

Por outro lado, ao entrar em contato com tais evidências, Rivail empreende um sistemático estudo com intuito de entender a procedência dos fenômenos espirituais. Após uma série de observações e experimentos, e desenvolvendo uma metodologia de análise, Rivail conclui que as mesas não eram manipuladas por pessoas em busca de lucro, nem eram princípios de vida autônoma. Segundo ele, as mesas estavam sendo movidas por espíritos que desejavam comunicar-se através dos giros e batidas das mesas. Assim como destaca Silva, “o sobrenatural rendia-se à ciência. A suprema vitória da razão. A alma era um fato positivo, sendo os fenômenos por eles produzidos regulados por leis constantes” (2005, p. 17).

Assim, em 1857, o lançamento d’o Livro dos Espíritos, adotando o pseudônimo de Alan Kardec, representou a demarcação enquanto ciência do espírito. Tal livro tinha o intuito de apresentar o corpo doutrinário elaborado a partir de tais constatações. Apesar de reconhecer os avanços das ciências modernas, considerava a ciência materialista incapaz de levantar juízos sobre tais problemáticas. Assim, é pertinente dizer que Kardec buscou elaborar um método próprio e desenvolver a sustentação conceitual de sua teoria, delimitando sua perspectiva metodológica nos seguintes termos:

Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma forma que as ciências positivas, aplicando o método experimental. Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele os observa, compara, analisa e, remontando dos efeitos às causas, chega à lei que os rege; depois, deduz-lhes as consequências e busca as aplicações úteis (KARDEC, 2003, p. 35).

No mesmo sentido, propõe uma definição de espiritismo, legitimando e demarcando sua posição no campo intelectual quando escreve:

As palavras *espírita*, *espírita*, *espírita* têm uma significação bem definida, dar-lhes outra, para aplicá-las à Doutrina dos Espíritos, seria multiplicar as causas já tão numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritismo é o oposto ao materialismo; quem quer que acredite haver em si mesmo alguma coisa além da matéria é espírita; mas não se segue daí que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em lugar das palavras *espírita* e *espírita* empregaremos, para designar esta última crença as palavras *espírita* e *Espiritismo*, nas quais a forma lembra a origem e o sentido radical, e que por isso mesmo têm a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando para *espírita* a sua significação própria (KARDEC, 2002, p. 24, grifos do autor).

Diante de tais questões, é possível afirmar que o Espiritismo estava inserido no contexto cultural de sua época onde “a ciência e o materialismo estavam fortemente entrelaçados, e qualquer tentativa de legitimar uma crença religiosa, esbarrava nos estreitos limites da ciência positiva” (DAMAZIO, 1994, p. 22-23). E a construção de seu arcabouço teórico vislumbrava racionalizar o sobrenatural até então negado por parte das ciências positivas. Como aponta Silvy Damazio, o pensamento de Rivail “partia de uma reflexão sobre a sociedade de seu tempo, no qual tentava desvincular a ciência do materialismo, afirmando a possibilidade de apreensão do mundo espiritual” (DAMAZIO, 1994, p. 29). Assim, tinha-se definido o objetivo da ciência espírita: estudar e explicar os eventos da alma.

Em sua análise sobre o Espiritismo francês, Isaia situa o nascimento da doutrina — meados do século XIX — ao contexto em que cidade de Paris, assim como quase todo o território da França, vivia o período pós-revolucionário, caracterizado por conflitos e disputas sociais, perceptíveis nos embates entre proletariado e as classes estabelecidas. Assim, segundo o autor, tal contexto seria

marcado pela insegurança burguesa e pelo desespero dos trabalhadores urbanos, que se deu o aparecimento e codificação do Espiritismo, que se credenciava como capaz de conciliar a bagagem espiritual das populações urbanas com as inquietações racionalista e cientificistas e de diluir o ímpeto das reivindicações populares em uma proposta, a um só tempo, utópica e apaziguadora (2001, p. 210).

Nessas considerações, pode-se afirmar que o Kardecismo, epistemologicamente, apesar de contrapor-se ao materialismo em voga, apropriou-se do princípio da experimentação característico do cientificismo para fundamentar e buscar legitimidade social às suas ideias e práticas. Sobre esse assunto, Lewgoy (2004), entende que: “Kardec foi um homem das luzes, que criou uma religião altamente relacionada com os ideais de sua época: laicidade, progresso e espírito

científico” (2004, p. 85-86). Nesse empreendimento, Kardec ambicionava provar a existência do mundo espiritual, trazendo assim uma nova relação entre o mundo físico e os chamados seres do mundo espiritual. Segundo Arribas (2010), Kardec define que todas as religiões são, por definição, espiritualistas, e diferencia o Espiritismo das demais doutrinas a partir de pressupostos como a crença nas comunicações com os espíritos, da influência que estes exercem no mundo material e na busca racional empírica de explicações para os fenômenos ditos sobrenaturais. Dessa forma, cabe estabelecer as conexões existentes entre Espiritismo e as demais vertentes do século XIX.

Considerando ainda que o século XIX representou a consolidação do paradigma iluminista relacionado ao progresso, podemos destacar que a história assumiu características teleológicas, passando a ser entendida como uma evolução lenta, gradual, mas contínua e necessária em direção a um fim determinado. Logo, tem-se a impressão que a razão e a ciência iriam resolver todos os problemas da humanidade. A partir disso, é importante pensar como o Espiritismo dialogou com as diversas vertentes teóricas e científicas do século XIX.

Ao propomos discutir o “pensamento social espírita”, utilizando o termo de Cleusa Colombo (1998), buscamos evidenciar os principais fundamentos da doutrina, seus princípios fundamentais e a noção de intervenção no mundo social.

Herdeiro da tradição judaico-cristã, admitindo a existência de Deus, o criador do universo, sendo que esse universo constitui-se de matéria e espírito, o Espiritismo kardecista adota “a mesma e antiga, estrutura ternária da história ao afirmar que o Espiritismo é a terceira revelação. A primeira teria sido realizada por Moisés, a segunda por Jesus e a terceira pelo próprio Espiritismo” (SILVA, 2009, p. 138).

Por outro lado, a concepção de que tudo que existe é regido por leis naturais, que impulsiona tudo e todos em direção constante ao progresso, assume caracteres de uma interpretação da história. Os espíritos, seres inteligentes, no decorrer de suas diferentes encarnações, evoluem de acordo com seu próprio esforço e trabalho despendido. Desse modo, é recorrente a ideia que o Espiritismo operava sob dois conceitos em voga: o progresso e o evolucionismo.

Silvia Damazio (1994), destaca as relações existentes entre Espiritismo e a teoria evolucionista. A *seleção natural* deu um golpe forte na Teoria Criacionista

quando afirmou que as variações orgânicas eram relativas a condições ambientais e que no ambiente existe um critério de adaptabilidade que tende a sobreviver e perpetuar sua espécie.

Kardec incorporou tal preceito a sua teoria dos espíritos. Assim, o ser humano passaria por sucessivas etapas que o levariam aos estágios mais elevados. Em *O Livro dos Espíritos*, podemos perceber a influência evolucionista na concepção espírita no seguinte fragmento:

Assim sendo, os Espíritos seriam em sua origem semelhantes às crianças, ignorantes e sem experiência, só adquirindo pouco a pouco os conhecimentos que lhes faltam ao percorrer as diferentes fases da vida? Sim, a comparação é boa. A criança rebelde permanece ignorante e imperfeita, tem maior ou menor aproveitamento segundo sua docilidade. Porém, a vida do homem tem um limite, um fim, enquanto a dos Espíritos se estende ao infinito (KARDEC, 1994, p. 96).

Porém, apesar do progresso ser uma lei da natureza, nem todos progrediam simultaneamente e da mesma forma. Dá-se então que os mais adiantados auxiliam o progresso dos outros, por meio do contato social. Antes de discutir as implicações sociais e as relações de interdependência estabelecidas a partir da transformação pretendida pelos espíritas, cabe discutir o impacto das reencarnações.

Em relação às múltiplas encarnações aponta:

a reencarnação objetiva dar aos espíritos condições de cumprir sua parte na obra da criação. Para realizá-la é que, em cada mundo, toma um corpo em harmonia com a matéria essencial desse mundo para executar aí, sob esse ponto de vista, as determinações de Deus, de modo que, concorrendo para a obra geral, ele próprio se adianta (KARDEC, 1994, p. 103).

Percebemos que a reencarnação, para Kardec, é um instrumento que cumpre o papel de concretizar a providência ou plano divino. O Espiritismo confere uma roupagem divina ao determinismo. É possível dizer, a partir disso, que todo ser humano estaria determinado a evoluir e alcançar o progresso, que é resultado da justiça divina, que, segundo ele, não desampararia alma alguma, permitindo que todas experimentassem as diversas situações das existências, como forma de aprendizado contínuo e acumulativo.

É importante enfatizar as diferenças entre a visão espiritualista oriental e a ocidental. Eliane Moura da Silva destaca que enquanto o mundo oriental centrava suas práticas referentes à meditação e ao domínio da mente, na tradição espírita ocidental, tais formas de desenvolvimento espiritual foram “relegadas e substituídas

por uma prática de caridade franciscana, do desenvolvimento da mediunidade, na afirmação e realização dos contatos entre mortos e vivos” (SILVA, 1993, p. 60). Assim, no Espiritismo “não existe a preocupação com a fonte das ações, ou seja, os apegos que levam a práticas de determinados atos” (SILVA, 1993, p. 69). O Espiritismo, portanto, apresenta-se muito mais próximo à tradição ocidental, pelo seu caráter cristão e racionalista, sua noção de igualdade e por sua valorização do indivíduo (COLOMBO, 2001, p. 23).

Portanto, infere-se que Kardec constitui uma concepção filosófica da História e um sentido para a mesma característica do século XIX. Segundo Kardec, o passado passou a ser o desenvolvimento progressivo do espírito-alma, a partir do qual a existência sucessiva estaria relacionada à busca pelo progresso. Dessa maneira, o Espiritismo seria a condição chave para emancipação espiritual do homem. Não basta ao homem emancipar-se politicamente, socialmente, instruir-se e participar da cultura de sua sociedade, a ele lhe é dado o direito sobre seu destino espiritual. Através da prática do bem, da caridade, do desenvolvimento moral e intelectual, o Espiritismo visou conceder os elementos para a própria emancipação espiritual do indivíduo (COLOMBO, 2001, p. 64).

Podemos, nesse tocante, perceber ainda a influência que a teoria espírita recebeu do arcabouço elaborado por Augusto Comte. Segundo Damazio (1994), as concepções de Comte que o progresso humano se realizaria por etapas sucessivas e necessárias foi assimilada na obra de Kardec. Fato que podemos perceber no trecho a seguir: “A cada nova existência, o espírito dá um passo para diante na senda do progresso. Desde que se ache limpo de todas as impurezas, não tem mais necessidade das provas da vida corporal” (KARDEC, 1994, p. 121). Logo, Kardec formulou um sistema de estágios evolutivos, categorizando os espíritos em três estágios: os espíritos imperfeitos, os bons espíritos e os espíritos puros. Assim definia as características gerais de cada divisão:

Na última, a que fica na parte inferior da escala, estão os Espíritos imperfeitos, caracterizados pela predominância da matéria sobre o espírito e pela propensão para o mal. Os da segunda se caracterizam pela predominância do espírito sobre a matéria e pelo desejo do bem: são os bons Espíritos. A primeira, finalmente, compreende os Espíritos puros, os que atingiram o grau supremo da perfeição (KARDEC, 2005, p. 108).

Por fim, tributário do socialismo utópico, o que chamamos por intervenção no mundo refere-se a projetos alternativos de transformação social frente o avanço do

capitalismo na Europa. Tais questões, de fundo político-social, encontram-se dispersas ao longo da obra de codificação e, sobretudo, no livro chamado *Obras póstumas* lançado em 1890. Discutiremos a partir de agora aspectos que trazem sua proposta de ação no mundo e o papel designado pela doutrina espírita. Refutando a via revolucionária, a doutrina espírita teve influência sobre outras correntes filosóficas do período, como o positivismo e algumas vertentes do socialismo, que recusavam qualquer solução radical. Para Kardec,

As ideais só pouco a pouco se modificam, conforme os indivíduos, e preciso é que algumas gerações passem, para que se apaguem totalmente os vestígios dos velhos hábitos. A transformação, pois, somente com o tempo, gradual e progressivamente, se pode operar (KARDEC, 2005, p. 419-420).

O sentido histórico do Espiritismo indica que todos os males humanos decorrem da ignorância e, por extensão, do orgulho. Tais aspectos atrelam uma relação entre problemas sociais como essencialmente problemas morais. As desigualdades sociais, nessa lógica, seriam resultado da imperfeição ou do atraso dos espíritos encarnados na Terra, ainda não harmonizados com a lei de justiça, amor e caridade. Silva ainda destaca três elementos peculiares do pensamento kardecista: “a referência que faz da providência divina atuando no processo histórico, sua ideia de aristocracia intelecto-moral e a importância que dá ao Espiritismo como fator de aceleração do progresso” (2005, p. 7).

Apesar de o Espiritismo apontar caminhos para transformações, a conciliação era a palavra da ordem, dessa maneira, as mudanças não deveriam ser implantadas a partir da violência, ruptura tais quais os moldes revolucionários do socialismo científico. Tal posição confrontaria a liberdade concedida por Deus a cada indivíduo. Ao homem sempre deveriam ser garantidos a sua liberdade de consciência e o livre-arbítrio.

Em contrapartida, o Espiritismo evidencia o papel das revoltas e agitações sociais como meio de atingir o progresso. Tais aspectos podemos detectar de forma clara nos trechos abaixo:

As convulsões sociais são as revoltas dos Espíritos encarnados contra o mal que os oprime, indício de que anseiam por esse reino de justiça, da qual têm sede, sem, entretanto, saberem bem o que querem e os meios de consegui-lo. É por isso que se inquietam, se agitam, destroem a torto e a direito, criam sistemas, sugerem recursos mais ou menos utópicos, cometem mil e uma injustiças em nome da justiça, esperando obter algo de todas essas mudanças. Mais tarde conseguirão definir melhor suas

aspirações e o caminho a seguir tornar-se-á mais claro (KARDEC, 1973, p. 207).

Segundo essa visão, as revoluções são oriundas da sociedade e tendem a seguir o progresso no ritmo regular e lento. Segundo Cleusa Colombo, “essa postura de aceitar as revoluções como decorrência irreversível de uma dada situação social, mas de não fazer sua apologia, é uma herança de Rousseau e de seu discípulo Pestalozzi – tendo este sido mestre de Kardec” (1998, p. 81).

Dessas considerações, o indivíduo é o elemento central do Espiritismo, e esse interpretado como agente histórico. “A transformação social, dentro de tal formulação, seria decorrência da modificação do indivíduo, tanto intelectual quanto moral, obtida através do conhecimento da natureza e do destino humanos” (DAMAZIO, 1994, p. 35). Com o intuito de aperfeiçoar os indivíduos, a doutrina espírita opta pela educação como método de promoção do progresso da humanidade. “Só a educação poderá reformar os homens, que, não precisarão mais de leis tão rigorosas” (KARDEC, 2005, p. 408).

Como destaca Silva (2007), é significativa a preocupação de Allan Kardec com assuntos profanos e sua militância em torno do progresso e a regeneração da sociedade. Tal característica pode ser constatada a partir dos fragmentos de sua obra: *O Livro dos Espíritos*, a terceira parte intitula-se das leis morais e trata quase inteiramente de questões relativas à vida humana. No capítulo da lei do trabalho, referencia a questão do mundo trabalho e dos abusos da autoridade. Temáticas como a reprodução, o casamento, o divórcio, o acúmulo de riqueza e as guerras compuseram as preocupações do codificador. Dessa maneira, em relação ao progresso, assume tais proposições:

O homem não pode conservar-se indefinidamente na ignorância, porque tem de atingir a finalidade que a Providência lhe assinou. Ele se instrui pela força das coisas. As revoluções morais, como as revoluções sociais, se infiltram nas ideais pouco a pouco; germinal durante séculos; depois, irrompem subitamente e produzem o desmoronamento do carunchoso edifício do passado, que deixou de estar em harmonia com as necessidades novas e com as novas aspirações (KARDEC, 1986, p. 362).

Por outro lado, é em *Obras póstumas* que Alan Kardec evidenciou o que consideramos uma noção de espírita enquanto agente individual capaz de intervir no mundo, e coloca em prática sua análise histórica do passado. A obra divide-se em duas partes, a primeira de cunho doutrinário, e o segundo versa sobre informações

da vida pessoal de Kardec, além de alguns documentos de conteúdos administrativos.

Entre esses textos da primeira parte, encontra-se o intitulado “As *Aristocracias*”, no qual na tentativa de definir alguma lei ou fio condutor que permita ao homem prever como será a sociedade no futuro. Ele opta pelas formas de dominação como motor da história. Para tal, bem aos moldes do cientificismo e do progresso de do século XIX, justifica sua escolha já que os povos têm, tiveram e portanto terão sempre chefes, pois houve sempre homens que necessitavam ser governados. Nesse sentido, busca evidenciar a influência que o Espiritismo pode exercer na transformação do indivíduo.

O termo aristocracia assume o sentido do poder dos melhores e, segundo Silva:

deixa claro, ao longo do texto, que esses *melhores* são assim considerados como os melhores para uma *determinada* época. Isso nos parece a expressão de um certo relativismo histórico, mas mesmo assim não conseguiu eliminar a perspectiva teleológica presente na obra de Allan Kardec, que sempre pretende conciliar a religião e a ciência, nesse caso a Providência Divina e progresso (e/ou evolução) (SILVA, 2007, p. 142, grifo do autor).

Ao historiar esse processo, Kardec revela seu sentido linear e teleológico de sua filosofia da história. Nessa lógica, no princípio da humanidade, os homens eram governados pelos mais velhos, o que seria a explicação para a aristocracia patriarcal. Porém, o crescimento populacional trouxe novas necessidades, gerando conflitos e, por consequência, uma nova instância de poder: os capazes de defender a comunidade, os mais fortes. Esses passaram a transmitir o poder aos seus filhos. O restante da população, os fracos, nada fizeram e obedeciam. Assim, a aristocracia da força transformou-se em aristocracia do nascimento. Nesse sentido, Allan Kardec exemplifica o caso francês e aponta uma possibilidade de colocar em prática a lei do progresso em voga em seu pensamento:

Os franceses de hoje são, pois, os do século passado, os da Idade Média, os dos tempos druídicos; são os exatores e as vítimas do feudalismo; os que submeteram outros povos e os que trabalharam pela emancipação deles, que se encontram na França transformada, onde uns expiam, na humilhação, o seu orgulho de raça e onde outros gozam o fruto de seus labores. Quando se consideram todos os crimes desses tempos em que a vida dos homens e a honra das famílias em nenhuma conta eram tidas, em que o fanatismo acendia fogueiras em honra da divindade; quando se pensa em todos os abusos de poder, em todas as injustiças que se cometiam com desprezo dos mais sagrados direitos, quem pode estar certo de não haver

participado mais ou menos de tudo isso e admirar-se de assistir a grandes e terríveis expiações coletivas?

Silva (2007), aponta o pendor Kardecista aos ideais burgueses da Liberdade, Igualdade e Fraternidade. E à emergência da burguesia enquanto uma nova aristocracia. Nesse sentido, relaciona a potencialidade da inteligência como forma de acumular riqueza. Ainda segundo Allan Kardec, a inteligência, sendo comum aos pobres e aos ricos, permitiria a alguns elementos das classes baixas chegarem às mais altas posições sociais. Por outro lado, a constatação de que a riqueza e o acúmulo de dinheiro podem fazer o mal levou Allan Kardec a imaginar a necessidade de uma nova forma de aristocracia, a intelecto-moral.

E em sua obra indica o Espiritismo como forma de possibilitar o esclarecimento moral do homem. Como podemos constatar:

O mesmo se dará com os princípios que o Espiritismo sustenta, desde que se disponham a estudá-los, sem prevenções, e, então, a Humanidade entrará, real e rapidamente, numa era de progresso e de regeneração, porque, já não se sentindo isolados entre dois abismos, o desconhecido do passado e a incerteza do porvir, os indivíduos trabalharão com energia por aperfeiçoar e multiplicar os elementos da felicidade que tem de ser obra deles, porque reconhecerão que não é devida ao acaso a posição que ocupam no mundo e que eles próprios gozarão, no futuro e em melhores condições, do fruto de seus labores e de suas vigílias. É que o Espiritismo lhes ensinará que, se as faltas coletivamente cometidas são expiadas solidariamente, os progressos realizados em comum são igualmente solidários, princípio em virtude do qual desaparecerão as dissensões de raças, de famílias e de indivíduos e a Humanidade, livre das faixas da infância, avançará, célere e virilmente, para a conquista de seus verdadeiros destinos (KARDEC, 1987, p. 251).

Apesar das incisivas críticas, é possível constatar em Allan Kardec o papel designado à burguesia enquanto “classe esclarecida”. Nesse sentido, sua teodicéia, tomando por referência o termo de Max Weber, assume caracteres de justificação da ordem social, onde a “desigualdade social” estaria vinculada às diretrizes das “leis do progresso” que proporcionava a cada indivíduo “encarnado”, uma condição social necessária para a sua “evolução espiritual”. Tal leitura pode ser constatada no seguinte trecho do Capítulo X do Livro dos Espíritos:

814. Por que Deus a uns concedeu as riquezas e o poder, e a outros, a miséria?

“Para experimentá-los de modos diferentes. Além disso, como sabeis, essas provas foram escolhidas pelos próprios Espíritos, que nelas, entretanto, sucumbem com frequência.”

815. Qual das duas provas é mais terrível para o homem, a da desgraça ou a da riqueza?

“São-no tanto uma quanto outra. A miséria provoca as queixas contra a Providência, a riqueza incita a todos os excessos” (KARDEC, 1986, p. 340).

Assim, de acordo com Isaia (2001), o Espiritismo emergia na França do século do XIX norteado pelos discursos e os interesses burgueses. A ordem era de conciliação. A tomar para si a função de "esclarecedor" e "ordenador" da sociedade, neutralizava os ânimos contestatórios dos trabalhadores desse contexto, portando inseria-se no contexto de disciplinarização, conferindo-lhes uma ética do trabalho e um modo de acordo com os padrões capitalistas. Portanto, o surgimento do kardecismo propunha sentido educacional e disciplinador que visava, fundamentalmente, à internalização de códigos de conduta, no qual a higiene, a laboriosidade, a observância de rígidos padrões morais, ajustariam o trabalhador urbano à racionalidade capitalista.

Segundo Isaia, a doutrina espírita se adequava à

sociedade industrial que tentava docilizar e adestrar os corpos. O discurso espírita integraria as sutilezas do poder disciplinador, capaz de preferir a vigilância à violência e à arbitrariedade; a eficácia normativa à rigidez draconiana. [...]. O Espiritismo articular-se-ia ao conjunto heterogêneo de 'discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, morais, filantrópicos' (2001, p. 195).

Isaia (2001, 2012), conclui que o pensamento social de Kardec relaciona-se a uma ética cívica, onde o trabalho aparece como condição fundamental para o "progresso". E o autor complementa que, ao estar veementemente vinculado ao ideal de cidadania burguês, o “trabalho ganha feições naturalizadas, intrínsecas a natureza humana e conforme os desígnios divinos” (2012, p. 104). Nesse sentido, a doutrina atende as pretensões e anseios de um público pertencente a classes sociais totalmente diferentes, pois

[...]. Se as 'classes proprietárias' não tinham o que temer da proposta espírita, que legitimava a propriedade e o salário em um momento particularmente explosivo da história do capital, a massa anônima dos trabalhadores tinha no Espiritismo uma doutrina facilmente compreendida e suficientemente hábil para ressignificar existências encurraladas por um contexto ameaçador e inclemente (2001, p. 209).

Por outro lado, é importante destacar a proposta espírita de intervenção no mundo a partir da regeneração do indivíduo, considerando ainda que o Espiritismo define todos os males da humanidade a partir do egoísmo e do orgulho, e que estes

seriam os principais obstáculos ao progresso moral do indivíduo. Kardec, a partir das orientações dos espíritos superiores, sugere tal caminho de transformação: “À medida que os homens se instruírem acerca das coisas espirituais, menos valor dão às coisas materiais. Depois, necessário é que se reformem as instituições humanas que o [egoísmo] entretêm e excitam. Isso depende da educação” (KARDEC, 2005, p. 470).

Ao destacar esse papel por parte da doutrina, no sentido de possibilitar homens de bem, o Espiritismo é, por excelência, uma proposta de educação, uma revisão ou reapropriação da moral cristã. Um elemento no jogo de disputas, alternativas de intervenção na realidade. “Quando, bem compreendido, se houver identificado com os costumes e as crenças, o Espiritismo transformará os hábitos, os usos, as relações sociais” (Kardec, 2005: 471). Assim, o Espiritismo trazia consigo um compromisso histórico de esclarecer a humanidade, libertando-os das amarras do egoísmo e do orgulho. Uma leitura histórica da salvação da humanidade, alicerçado na idéia de progresso, cumpria seu papel de motor da história: a revolução da alma. Entendemos que tal lógica assume importância no discurso de Fernando do Ó, e por isso da importância de tais considerações e esclarecimentos.

2.3 Rompendo fronteiras – um espiritismo à brasileira

Seguindo a linha de nosso raciocínio pretendemos, a partir do exposto, compreender como a doutrina espírita é elaborada quando aponta em solos brasileiros. Nesse sentido, ainda que transitemos por questões controvertidas acerca da história do Espiritismo no Brasil, temos por objetivo analisar a constituição do pensamento social espírita brasileiro entre o final do Império e a primeira metade do século XX, que indicam como a identidade espírita foi se estabelecendo, possibilitando sua conformação no âmbito do campo religioso brasileiro e também uma noção de cidadão espírita.

O *Livro dos Espíritos* chega ao Brasil por intermédio dos imigrantes franceses que à época desfrutavam de “prestígio econômico, social e cultural” (DAMAZIO, 1994, p. 65). A bibliografia especializada articula tais acontecimentos a um contexto bastante específico dos anos de 1860 (DAMAZIO, 1994; GIUMBELLI, 1997;

ARRIBAS, 2010), quando o ideário de modernização inaugurado com a chegada da Família Real (1808), consolida-se no Rio de Janeiro e as novidades da Europa, e ideias como o Darwinismo, o Positivismo e o Cientificismo passaram a fazer parte do cotidiano dos brasileiros.

É importante dizer que os jornais mediaram à divulgação e despertar da curiosidade de fenômenos, como as mesas girantes, o magnetismo e o mesmerismo. Nesse sentido, por exemplo Wantuil (2007), aponta que alguns jornais cariocas noticiavam a respeito do fenômeno europeu das *mesas girantes*³¹. Conforme o autor, o *Jornal do Comércio*, já em 1853, veiculou uma notícia na coluna internacional, onde um correspondente relatava sua experiência de observação das referidas mesas.

Dentro das interpretações recorrentes, temos que a doutrina Kardecista foi assimilada inicialmente pela elite intelectual e econômica da Corte. Os primeiros círculos de estudos do Espiritismo foram grupos de imigrantes franceses que viviam na Corte do Rio de Janeiro. Dentre esses responsáveis pela difusão estavam Casimir Lieutaud, diretor do Colégio Francês, importante instituição de ensino da época, e Adolphe Hubert, então diretor do jornal *Courrier du Brésil*, periódico de oposição ao imperador Napoleão III.

A Colônia de Franceses do Rio de Janeiro, capital do Império brasileiro, compunha-se de jornalistas, comerciantes e professores. Célia Arribas (2010), conclui acerca da importância dos primeiros adeptos provenientes desse meio de franceses para a difusão do Espiritismo, considerando que os mesmos ostentavam prestígio no interior na corte. Por outro lado, a proposta engendrada pelo Grupo não correspondia a uma opção religiosa.

O grupo de espíritas brasileiros estava vinculado às modernas tendências políticas e filosóficas, em particular com o socialismo e o anticlericalismo. Assim, segundo Arribas (2010), esses grupos buscavam entender as desigualdades sociais a partir das diversas existências da alma (reencarnações) mesclando, portanto,

³¹ Segundo Amorin (2011), citando Wantuil, os participantes colocam-se ao redor de uma mesa, em cima da qual colocavam suas mãos. A mesa levantando um de seus pés, enquanto se recitava o alfabeto, dava uma pancada toda vez que fosse falada a letra servisse ao espírito, a fim de formara as palavras. Aos poucos este processo foi sofrendo variações. Tais fenômenos ficaram convencionalmente conhecidos de mesas girantes ou mesas falantes, e ganharam notoriedade nos salões europeus, reunindo frequentadores e curiosos "em busca de mensagens obtidas através de pancadas produzidas por objetos que mais pareciam obedecer a alguma força desconhecida e autônoma". (ARRIBAS, 2008, p. 19).

Kardec às leituras das obras dos denominados socialistas utópico. E Arribas menciona o campo de atuação limitada de circulação e receptividade do Espiritismo naquele momento, tendo em vista que era um tanto quanto peculiar para a sociedade brasileira da época as temáticas como socialismo e reencarnação.

Contudo, foi em Salvador que o Espiritismo acabou ganhando notoriedade. Inicialmente em virtude da publicação em 1866 da obra *Philosophia Spiritualista. O spiritismo: Introdução ao estudo d'a Doutrina Spiritica extrahida D'o Livro D'os spíritos, publicado por Mr. Allan Kardec*, do jornalista Luiz Olympio Telles de Menezes, em que o autor não apenas traduzia parte da principal obra de Kardec, como também a comentava (SILVA, 2005, p. 85). A fundação da primeira agremiação e o primeiro jornal espírita do país, respectivamente, o *Grupo Familiar do Espiritismo* e o *Eco d'Além Túmulo*, reuniu um grupo seleta da sociedade baiana, composto por aristocratas, médicos, autoridades, políticos e intelectuais.

Nesse cenário, o Espiritismo passou a representar ameaça ao monopólio religioso católico, sobretudo por difundir-se entre a elite branca e letrada, dessa maneira, incisivas críticas foram lançadas por parte da Igreja com o intuito de esclarecer seus seguidores em relação das heresias do Espiritismo. Tal temor vinculava-se tanto as ideias modernas defendidas pelos grupos espíritas em relação às injustiças, à escravidão, à opressão e à injustiça quanto seus aos preceitos de reencarnação e multiplicidade das almas que se opunham aos dogmas cristãos. No entanto, a observação de que o Espiritismo era fábrica de loucos, enfatizada por intelectuais brasileiros como Machado de Assis e José de Alencar, seria comumente revisitada pelos representantes católicos no âmbito de disputa com o Espiritismo

Diante disso, em 25 de julho de 1867, o arcebispo baiano D. Manoel Joaquim da Silveira criticou as mensagens e as traduções de Menezes. Para ele, só através das duras críticas é que a Igreja poderia por termo à loucura espírita.

Nesta Capital publicou-se um pequeno livro com o título – Filosofia Espiritualista – o Espiritismo – cujas perniciosas doutrinas, contra toda expectativa, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio público, e no interesse da vossa salvação, amados filhos. Nós julgamos conveniente dirigir-vos esta Carta pastoral, para prevenir-vos contra os principais erros que contém esse pequeno livro, e contra as superstições, que segundo a doutrinas nele contidas se estão praticando, como se nos tem informado, e do que já não é possível duvidar (SILVEIRA apud MACHADO, 1883, p. 84).

Diante das provocações, Telles de Menezes publica *O Spiritismo: Carta ao Exmo. E Revmo Sr. Arcebispo d'A Bahia D. Manoel Joaquim d'a Silveira*, em que responde às críticas católicas. Telles, ao invés do confronto, opta pela conciliação, submetendo-se até a autoridade espiritual do catolicismo na tentativa de criar força simbólica de aceitação das suas ideias e da doutrina que defendia:

Concluindo pois, as reflexões que nos foram sugeridas pela leitura atenta da Pastoral, que a cerca do espiritismo foi por V. Exma. Enviada a seus diocesanos, que caracteriza a Respeitável Pessoa de V. Exma. haja de, benignamente, desculpar-nos os termos, por tanto tempo, ocupado sua preciosa atenção; e tanto mais convictos estamos de encontrar benévolo acolhimento, quanto é grandioso o assunto, que faz o objeto da presente carta; e, ainda com toda a reverência, pedimos também se digne V. Exma. de lançar sua atenção sobre nós, humilde ovelha do rebanho de Nosso Senhor Jesus Cristo: e com toda a obediência beija a mão de Vossa Excelência Reverendíssima, como Fiel e Reverente Súdito (TELLES apud SILVA, 2005, p. 87).

Assim, a partir de 1870, o Espiritismo ascende no cenário social e cultural do Rio de Janeiro, divergindo e dialogando com as diversas correntes filosóficas do presente contexto, arregimentando seguidores, levantando suas causas e bandeiras. Em 2 de agosto de 1873 foi fundado o primeiro grupo oficializado de estudos espíritas no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudos Espíritas – Grupo Confúcio, que logo assumiu o encargo de divulgar a doutrina de Kardec, priorizando, para tanto, a tradução e publicação das obras do codificador. Além disso, o grupo organizou uma publicação mensal, a *Revista Espírita*, lançada em 1875 e que teve apenas seis números publicados (DAMAZIO, 1994, p. 104).

No interior desse grupo carioca de estudos do Espiritismo originaram-se divergências quanto à interpretação e a prática social-doutrinária das obras de Kardec, que caracterizariam “as disputas intestinais” do movimento espírita brasileiro nas décadas posteriores. Segundo Gil (2008, p. 72-73), podemos definir três correntes: “a primeira chamada de ‘científica’, que privilegiava a parte experimental do Espiritismo; a segunda denominada ‘Espiritismo puro’, composta por aqueles que somente aceitavam a parte filosófica e científica da doutrina, sem aceitar o seu desdobramento religioso; a terceira chamada ‘mística’ que privilegiava o aspecto religioso da obra de Kardec”.

Inaugura assim um longo trajeto de definição do que é ser espírita no Brasil. Em 1876 os denominados religiosos rompem com o Grupo Confúcio, e criam a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade. As diferenças internas

geram grupos ainda mais heterogêneos e com posicionamentos diferentes em relação a temas diversos. É nesse contexto que é introduzida no Brasil a obra de Roustaing, acirrando as discussões entre os espíritas.

A obra de Jean Batist Roustaing³², escrita em 1866, intitulada *Espiritismo Cristão ou Revelação da Revelação: os Quatro Evangelhos*, acaba viabilizando novos conflitos. Ao defender tanto a virgindade de Maria como também a tese de que Cristo não teria um corpo físico comum e sim um corpo fluídico, novos desentendimentos passaram a fazer parte das redes de discussão dos espíritas brasileiros, o que deu origem a formação de novos grupos de estudo espírita no Rio de Janeiro, como a Congregação Espírita Anjo Ismael em 1877 e o Grupo Espírita Caridade em 1878.

Na década de 1880, diante desse quadro, iniciaram-se os primeiros esforços com o intuito de promover a unidade doutrinária e reunir, de maneira institucional, os adeptos e grupos dispersos. Assim, a Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, toma para si o controle do Movimento Espírita Brasileiro. Paralelo a isso, *O Reformador* tornou-se seu órgão divulgador oficial tanto no sentido de defesa do Espiritismo contra os opositores quanto meio de difusão de um projeto específico de unificação e uniformização doutrinária.

Nesse sentido, Fábio Luiz da Silva (2005, p. 115-142) destaca o processo através do qual a FEB conquistou a hegemonia no cenário espírita nacional, resultado de uma série de conflitos e tensões. A sua liderança à frente do Movimento Espírita Brasileiro constituiu-se de forma lenta e gradual, através de

³² Jean-Baptiste Roustaing (1805-1879) foi um advogado e espírita francês contemporâneo de Allan Kardec. Em 1866, ele publicou a obra intitulada *Os Quatro Evangelhos: Espiritismo Cristão ou Revelação da Revelação; Seguidos dos Mandamentos Explicados em Espírito e Verdade pelos Evangelistas, Assistidos pelos Apóstolos e Moisés*, obra coordenada por Roustaing e psicografada pela médium belga Émilie Collignon. Com forte conotação religiosa e com ideias que divergiam de algumas das interpretações de Kardec o texto discutia a utilização do magnetismo humano e espiritual por Jesus e os apóstolos no tratamento de enfermidades em várias passagens do Novo Testamento. Propunha-se a explicar, à luz dos ensinamentos dos espíritos, todos os eventos, parábolas e o Sermão da Montanha na pregação de Jesus e, também, os Dez Mandamentos mosaicos. Uma das teses mais polêmicas defendidas na obra é a de que Jesus Cristo prescindira de um corpo material, tendo tido apenas, um corpo fluídico, durante sua passagem pela Terra. Nesse sentido, a gravidez e o parto de Maria teriam sido puramente psicológicos, frutos da sugestão de espíritos superiores. Kardec inicialmente recebeu essas teses e interpretações com ressalvas, mas sem reprová-las por completo, entretanto, posteriormente as refutou em definitivo. No Brasil, a obra obteve significativa recepção pelo grupo religioso e pela FEB. Apesar disso, as divergências entre os chamados *Kardecistas* e *Roustainguistas* permanecem até hoje, ainda que ideias de Roustaing sejam pouco conhecidas pela maior parte dos espíritas brasileiros. Ver Arribas (2010).

diversas estratégias adotadas por seus dirigentes para que entenda o processo de inserção social do Espiritismo no Brasil e do espírita em tal cenário.

Frente a essas questões de “projeto espírita”, destacamos que os grupos de dirigentes da FEB, de cunho místico, articularam esse viés centralizador mediante a prática da caridade como forma de divulgação e inserção social. Essa atuação deve-se em grande parte a atuação do grupo reunido em torno de Adolfo Bezerra de Menezes, que ocupou a presidência da instituição em 1889, e novamente entre 1895 e 1900.

Interessa-nos, desse jogo de disputas, o quanto a prática da caridade e o auxílio aos necessitados emergiu tanto como elemento de unificação dos diversos grupos espíritas quanto representou uma definição de intervenção social. Nesse sentido, ao discutir o sentido da caridade do movimento espírita, Gil (2008), aponta que a ideia de que “fora da caridade não há salvação” tornou-se a o preceito central da FEB diante da consolidação de uma orientação religiosa do movimento.

Assim, é importante mencionar que se popularizou inicialmente a atuação da Federação junto à população mais pobre através do receituário homeopático. Sobre este aspecto, Damazio (1994), afirma que homeopatia foi uma aliada do Espiritismo na prática caritativa. E complementa que a Homeopatia, Espiritismo e Mesmerismo tinham muitos pontos em comum. A partir da hipótese de constituição ternária do ser humano, Hahnemann construiu um conceito de saúde e de doença bem próximo a Mesmer. O estado de saúde seria aquele em que o funcionamento do corpo e do espírito se fizesse harmoniosamente (DAMAZIO, 1994, p. 84).

Ao mesmo tempo em que proclamação da República garantiu a pluralidade religiosa ao prescrever tanto liberdade de consciência e expressão religiosa quanto a separação da Igreja em relação ao Estado na constituição de 1891, afetou as estratégias tomadas pelos grupos espíritas, já que o Código Penal de 1890 previa a criminalização das práticas consideradas ilegítimas pela medicina oficial. Considerando que a FEB, meses antes, inaugurara junto a sua sede o Serviço de Assistência aos Necessitados, com o objetivo de prestar a caridade a todos os indivíduos que necessitassem de atendimento físico e espiritual a pressão por parte das autoridades e dos médicos passou a ser constante, incidindo sobre os mesmos acusações de charlatanismo e curandeirismo.

Tanto Giumbelli (1997) quanto Gil (2008), destacam que diante da promulgação do Código Penal de 1890, um forte sentimento de repulsa tomou conta

dos grupos espíritas nos periódicos. Nesse sentido, os autores apontam a reprovação veiculada tanto nos escritos de Bezerra de Menezes em sua coluna “*Estudos filosófica*”, no jornal *O Paiz*, quanto às publicações do *Reformador*. Assim, os espíritas protestavam que o novo código colocava a doutrina espírita no mesmo patamar da magia e da superstição, negligenciando o seu aspecto científico. A fim de opor-se ao pensamento vigente, tais grupos recorrem aos cientistas de inclinação espírita a fim de provar o viés científico do Espiritismo.

Segundo Gil (2008), diante de tais manifestações, o redator do Código Penal de 1890, João Batista Pereira, professor de Direito Criminal e Militar, argumenta que o texto do Código não condenava o Espiritismo, mas o perigo que suas práticas representavam para a saúde pública. Assim, segundo o autor, tal posição de Batista Pereira evidencia a fronteira pretendida entre a prática religiosa e a ciência, em especial o saber médico.

Nesses termos, citamos Gil (2008), pois o mesmo elucida os conflitos decorrentes da tríade ciência, filosofia e religião:

Enquanto procuravam legitimar a doutrina espírita no campo religioso, através da prática da caridade, como uma estratégia de inserção social, buscam também assegurar o seu estatuto de ciência, como forma de preservar a própria estratégia adotada, ou seja, o receituário mediúnico, que se desdobrava então já dentro de outro campo, o médico. O desenrolar desse processo levou a FEB a travar uma violenta batalha contra o saber médico nas primeiras décadas do século XX, na qual a Federação procurou adquirir “capital simbólico” capaz de levar a sociedade a perceber nela um agente legitimado a se expressar no campo científico. Foi nesse sentido que a FEB passou a citar reiteradamente a opinião de cientistas favoráveis ao espiritismo, ao mesmo tempo em que reafirmava a religiosidade da doutrina espírita (2008, p. 82).

Assim, estaremos diante do grande problema teórico que engloba a transmutação do Espiritismo em religião. Tal característica envolve que

a afirmação da religiosidade do espiritismo, enquanto uma doutrina mediúnica, gerou para a FEB a necessidade de fazer uma diferenciação entre a doutrina codificada por Kardec e os cultos afro, também baseados em práticas mediúnicas e marcados por manifestações de entidades espirituais (2008, p. 82-83).

Sumariamente, o acima exposto remete-nos que as discussões relacionadas com o Espiritismo no Brasil tiveram características religiosas acentuadas. Sendo assim, concordamos como Silva quando escreve: "o Espiritismo no Brasil não é um simples desvio de uma doutrina racional de origem europeia e que sofreu uma

contaminação do mágico e do místico, graças a uma predisposição do povo brasileiro para o maravilhoso" (2005, p. 32), Diante desse novo quadro, é oportuno afirmar que as ações da FEB, ao destacar o sentido religioso da doutrina, possibilitavam existir legalmente³³.

Por outro lado, consideramos importantes as considerações de Célia Arribas (2010) quanto às limitações dessa corrente interpretativa de se afirmar que o Espiritismo só teria sido constituído como religião ou sido delimitado enquanto tal a partir de constrangimentos e injunções externas a ele – a lei.

Célia Graça Arribas (2010), historia o processo que se desenvolveu no interior do movimento espírita de transmutação do Espiritismo em religião. Nesse sentido, indica que configuração religiosa tanto representou o meio pelo a doutrina passa a ser aceita no cenário nacional quanto decorreu da atuação dos agentes chamados místicos que encabeçaram o processo de centralização da FEB. Nesse sentido, a autora escreve em relação à construção desse espiritismo-cristão: "O trabalho religioso de sistematização e estruturação teve nos seus intelectuais a fonte principal de energia. Foram eles que pensaram e articularam o Espiritismo em moldes puramente religiosos, e conseqüentemente em suas possibilidades de atuação" (2010, p. 129).

Um primeiro argumento dessa formatação religiosa lançado pela autora refere-se à vivência com a religiosidade católica por parte dos agentes envolvidos. Assim

Coube então ao Dr. Bezerra de Menezes e a seus colegas da FEB pinçarem nas obras de Allan Kardec determinados aspectos em detrimento de outros, buscando encadeá-los de maneira a lhes dar ordenação e coerência segundo certas predisposições de seu grupo, fortemente interessado nos aspectos religiosos do Espiritismo e na manutenção de certas crenças católicas. Não é à toa que recebeu o apelido no meio espírita de —Kardec brasileiro, justamente pelo fato de ter —codificado a doutrina no Brasil, imprimindo-lhe características específicas. Nesse sentido, Bezerra e amigos foram os responsáveis por dar grande ênfase a dois pontos correlacionados e que se tornaram centrais na —doutrina espírita brasileira: ressaltaram, de um lado, a divisa —fora da caridade não há salvação e, de outro, a relação entre Espiritismo e cura.

³³ Stoll afirma que o Espiritismo define sua identidade, elegendo sinais diacríticos elementos do universo católico (...) O Espiritismo brasileiro assume um "matiz perceptivelmente católico" na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade (STOLL, 2003, p. 48).

Assim, o grupo de agentes de fins do século XIX oriundos, em sua maioria, de uma camada socialmente privilegiada e letrada, empreendeu a construção de uma peculiar ética religiosa que mesclava elementos católicos e espíritas. Nesse sentido, Célia Arribas afirma

os primeiros adeptos encontravam nos agrupamentos espíritas a possibilidade de compartilhar uma religiosidade com ares de moderna, por seu racionalismo ético e filo-científico, sem necessariamente ter que deixar de lado algumas das crenças católicas inculcadas em seus tenros anos de formação. É nesse sentido que se pode olhar para os primeiros portadores e propagadores do Espiritismo, não como representantes de sua profissão ou vetores de interesses de classe materiais, mas como portadores ideológicos de um novo *ethos*, que eles chamaram de *espírita*, o qual se enlaçava a eles com tanto mais facilidade quanto mais eticamente elaborado se tornava por suas próprias mãos de letrados (2011, p. 8).

Dessa citação temos elementos claros das feições assumidas pelo Espiritismo no século XIX, um modelo dotado de significados que revestiam uma prática social, e delineavam conjunto de regras e normas referentes a uma proposta de disciplinarização norteado pela Federação Espírita. Assim, o apelo a instrução, a valorização do estudo e da cultura letrada correspondem a uma construção de seu tempo, trazendo consigo um ação prática no mundo.

Segundo o raciocínio de Arribas (2011), no final do oitocentos brasileiro, o Espiritismo angariou capital simbólico entre seus membros a partir de corpo doutrinário cuja apelo moral “Espíritas: amai-vos, eis o primeiro ensinamento; instruí-vos, eis o segundo”— possibilitava práticas de ação no mundo. Ao mesmo tempo em que autora relaciona tal preceito a uma espécie de anseio da intelectualidade por ideias modernas, vazio que a doutrina vinha a preencher. Nesse sentido a autora escreve:

Por outro lado, esse tipo de ação no mundo se mostrava condizente ao estilo de vida já praticado na camada social de que provinham os primeiros a se tornarem seus adeptos, principalmente no tocante à aposta feita na instrução como uma forma de salvação. Isto é: na aquisição de um corpo de conhecimentos alcançados especialmente através da leitura, da erudição, do contato com os livros, o espírita encontrava uma ação no mundo bastante similar ao *habitus* próprio de uma camada letrada socialmente em ascensão, justamente aquela que se tornaria a camada social portadora [*Träger*] do Espiritismo posteriormente alcunhado de —mesa branca|| ou de —kardecista (2011, p. 11).

Não obstante a isso, se o Espiritismo seduz a camada socialmente privilegiada, do outro lado, suas incursões curandeirísticas atingem as demais

classes sociais, repercutindo sobre a organização burocrático-institucional, e definindo sua inserção no campo religioso. A cura médica transmuta-se em cura mediúnica. Segundo Arribas (2010), tal prática refere-se à consolidação de um preceito caro as espíritas: a salvação relacionada às obras de caridade.

A salvação, sob a égide do amor próximo, manifestava-se nessas obras de caridade. Assim, um benefício prestado ao próximo, a maior das virtudes, era reflexo do amor a Deus e ao próximo, à fé, à humildade e à indulgência. Desse modo, a salvação espírita pode ser lida sob uma dupla perspectiva: a evolução moral estava intimamente associada à condição material. A caridade, portanto, emergia enquanto forma pelo qual o indivíduo poderia progredir alcançando estágios mais elevados de espiritualidade como “espírito puro” e, assim, mais próximo de Deus.

Diante disso, temos definidas as fronteiras do Espiritismo no Brasil. Apesar das dificuldades de coesão, a caridade moral e material e as decorrentes aproximações com o catolicismo³⁴ configuram-se como elementos norteadores de um ethos espírita, capaz de arregimentar seguidores, evidenciando, assim, um projeto de intervenção no mundo social. Cabe discutir o sentido dessa caridade e as implicações no âmbito da teleologia Kardecista discutida anteriormente.

A prática de caridade assumia diversas formas, desde auxílios materiais e amparo social ao auxílio espiritual. Dessa maneira, tal ação no mundo atendia a soteriologia espírita no que se refere a relação de reciprocidade entre camadas sociais desiguais. Logo, camadas privilegiadas cumpriam seu papel de salvação no trabalho realizado junto às camadas desprivilegiadas. E tal perspectiva compunha-se de elementos da cosmologia espírita em que a assistência aos mais pobres corresponderia ao meio de progressão espiritual.

A definição de caridade enquanto prática de prestação de auxílio gratuito sob a perspectiva de *salvação* dos indivíduos que a elas se dedicassem revela pontos em comum entre espíritas e a lideranças católicas (MIGUEL, 2009 a, p. 166 e 172-175), levando inclusive a uma prática concorrencial no campo da ação social, em campanhas assistência, que correspondiam a estratégias lançadas pelos diferentes agentes na primeira metade do século XX (CAMURÇA, 2001). Nesse sentido, Sinuê

³⁴ Tal estratégia de diferenciação dos cultos afro-brasileiros não será bem vista pelo clero católico. Laba (2006) ressalta que se estabeleceu-se um confronto em vários campos como o político, médico e judicial. Afirmando ainda que as conotação mais religiosa do Espiritismo Brasileiro fez com que dirigentes e leigos católicos encarassem seus adeptos como hereges dados a práticas demoníacas em suas reuniões.

Miguel (2011), diferencia o espiritismo a partir da sua relação com a modernidade, assim, o esforço dos agentes espíritas é o convencimento acerca da modernidade presente na Doutrina Espírita que se exerce sobre determinados grupos sociais que tinham o desejo de ser “modernos” (DAMAZIO, 1994, p. 58).

A alternativa suscitada frente o catolicismo ultramontano³⁵ possibilitou condições propícias de adesões e alianças por parte desses agentes envolvidos. Assim, o moderno-espiritualismo, como rede de pensamento composta por maçons, espíritas, socialistas, anarquistas, estabelecia afinidades eletivas e alianças intelectuais, em sua maioria, com dupla pertença e de atuação diversificada em espaços da vida social. O que, segundo Marcos Jose Diniz Silva:

Assentava-se nos seguintes fundamentos: (a) difusão da antiga lei dos renascimentos sucessivos (reencarnação); (b) evolução espiritual; (c) evolução planetário-cósmica; (d) possibilidade de comunicação entre os vivos e os mortos (mediunidade); (e) aliança entre religião e ciência; (f) complementaridade entre todas as crenças religiosas, fundada na unidade das leis divinas; (g) a defesa e a prática da liberdade, da fraternidade e da solidariedade entre todos os povos, crenças e raças (2010, p. 11).

Da mesma forma, Artur Isaia (2007), pontua que tal aproximação pode ser entendida no âmbito de um ideário de inimigos comuns e da luta pela defesa do estado laico e da república no Brasil. A aliança, portanto, se dava a partir de um ambiente cultural comum. Obviamente, como destaca o autor, tais questões devem ser problematizadas, pois apesar da relação de cumplicidade, solidariedade e fraternidade, tais redes davam-se em meio a conflitos internos, o que evidencia que as trajetórias individuais diferenciadas desses agentes refletiam sobre condições de alternativas propostas pelas correntes de pensamento.

A prática de cura e sua conseqüente criminalização no artigo 157 do Código Penal³⁶, como já mencionado, configuram posicionamento político por parte dos

³⁵ O termo ultramontano foi usado pelos franceses para indicar que, na visão deles, o papa vive após as montanhas. Mas é no seu ideário que o termo ganha força. Diz respeito à política de Pio IX e sua busca em centralizar as decisões na figura do Sumo Pontífice, submeter a Igreja à hierarquia tendo o papa como infalível. AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 445-446.

³⁶ Capítulo III do Código Penal, “Dos crimes contra a saúde pública”:

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

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

espíritas. Assim, a formação da Comissão Permanente para fazer pressão frente ao Código, defendendo o direito à liberdade religiosa (DAMAZIO, 1994, p. 116-121) deve ser entendida nesse contexto. Nesse momento de luta com a Lei, com a Medicina e com a Igreja, a ênfase na caridade como forma de distinção dos cultos afro-brasileiros e legitimação da cientificidade e superioridade da sua Doutrina (esposada por pessoas de alta cultura na Europa), o posicionamento FEB enquanto liderança do ainda incipiente movimento espírita, e sua ênfase no caráter religioso (GIUMBELLI, 1997, p. 116) consolidam as formas e espaços de atuação que caracterizariam o Espiritismo do século XX no Brasil. O trânsito dos diferentes agentes em diversas filosofias e movimentos sociais estabeleceu, portanto, novos atores e espaços sociais, pontos de intersecção e troca, relacionados à “difusão de tendências fascistas europeias, como o positivismo, e formas alternativas de expressão religiosa tais como o espiritualismo em geral e do espiritismo em particular, bem como do protestantismo. Era o direito à voz e onde se abrigavam minorias e grupos intelectuais” (SILVA, 1997, p. 7).

Por outro lado, algumas ressalvas devem ser lançadas em torno da hegemonia do projeto místico levado pelo grupo de seguidores de Bezerra que em partes atendem a uma elaboração própria e institucional. É nesse sentido que o trabalho de Emerson Giumbelli (1997), oferece elementos importantes. A problemática lançada pelo autor corresponde às interpretações elaboradas por diferentes agentes sobre o espiritismo na tessitura social. O contexto do código penal de 1890 criou condições sobre a prática e compreensão das religiões mediúnicas. O tempo de disciplinarizações e reconfigurações das cidades, da organização profissional que “determinados intelectuais e profissionais do campo da medicina” tiveram para “erigir a propósito do espiritismo um discurso psicopatologizante”. Entretanto, tais propostas “jamais” teriam sido aceitas, em sua totalidade, pela “maioria dos agentes da área do direito” (1997, p. 276).

Na década de 1920, os agentes policiais estavam comprometidos em combate aos charlatões e curandeiros. Logo, as investigações policiais envolveram-se sobre práticas de cura procurando detectar se estariam voltadas ou não para a exploração da credulidade pública. Esta seria identificada quando houvesse indícios

Art. 158 – Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeirismo: [...]. In: DAMÁZIO, 1994, p. 94-95.

de má fé ou de exploração pecuniária. Tornava-se necessário impedir práticas relacionadas ao “falso” ou “baixo” Espiritismo, atentatórias da saúde pública. A partir desta constatação, um outro conceito surgia: “verdadeiro” ou “alto” Espiritismo. Este conceito deixava transparecer a possibilidade da existência reconhecida de práticas espíritas voltadas para o bem, exercidas por pessoas desinteressadas tendo por referência as posturas assumidas pela Federação Espírita e em consonância com os interesses do estado e as ações de assistência.

Por fim, o autor procurou apresentar uma interpretação alternativa para a compreensão da definição da trajetória assumida pela FEB e de sua orientação doutrinária. A oposição de grupos religiosos e científicos limitaria a explicação desse processo, já que “definição de domínios que seriam próprios ao espiritismo” envolveu “outros discursos e agentes sociais” (1997, p. 280). Os constrangimentos legais que a FEB enfrentou, demarcou transformações em suas atividades enfatizando a Constituição no tocante à liberdade religiosa. Assim, enfatizaram o aspecto religioso e caritativo destas práticas. Dessa forma, houve “uma remodelação dessas práticas e de um redimensionamento das relações existentes entre elas, determinando o seu enquadramento em espaços previamente reconhecidos pelas funções que ocupam na dinâmica social” (GIUMBELLI, 1997, p. 282).

Tal aspecto pode ser constatado numa nova relação entre mediunidade e caridade, buscando diferenciação em relação aos cultos de matriz africana, e resultado de uma definição identitária e suas práticas:

Isso significa que o triunfo da FEB – no sentido de legitimação de sua existência e de seu papel pelos aparatos estatais – não deixou de ter um elemento trágico: a caridade, que foi utilizada como grande arma de guerra dos líderes da FEB para afirmar a legalidade de suas práticas, acabou sendo também a principal justificativa para o desenvolvimento de atividades que praticamente inverteram o sentido da mediunidade receiptistas. (GIUMBELLI, 1997, p.266)

Diante disso, é possível elencar duas leituras distintas: Arribas (2010), a partir dos aspectos internos, e Giumbelli (1997), dos aspectos contextuais. Nesse sentido, para dinamizarmos tal leitura, analisaremos que tais atuações não se restringiram ao campo espiritual, mas, também no território sócio-político. Tais proposições almejavam uma intervenção no mundo, “difundindo a mensagem autonomista da transformação do homem, no intuito de impulsionar evolutivamente seu progresso, relativizando a religião tradicional” (SILVA, 2009, p. 12).

Sumariamente, podemos traçar alguns posicionamentos políticos que denotam essa preocupação e intervenção social por parte dos espíritas e ajudam a constituir formas de pensamento no âmbito da cultura brasileira ora em conflito ora em conciliação. Assim, o século XIX pode ser traduzido pela incorporação de tendências abolicionistas e liberais, enfatizando principalmente a liberdade de religião na perspectiva do Espiritismo no Brasil (DAMAZIO, 1994; MIGUEL, 2012). Nesse sentido, chama atenção que os espíritas também eram republicanos engajados, como Antônio da Silva Neto, Francisco de Bittencourt Sampaio e Otaviano Hudson, sendo que outros eram livres-pensadores que deram espaço ao Espiritismo defendendo a separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de consciência, também assinaram o Manifesto Republicano, a exemplo de Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, futuramente também espírita (DAMAZIO, 1994, p. 69-72; MIGUEL, 2011).

Segundo Sinuê Miguel (2012), durante a República Velha, o sentido laico e anticlerical do Espiritismo seria substituído por uma “espécie de anticatolicismo romanizado”. Os espíritas, dessa forma, concentraram seus discursos num viés estritamente religioso, lançando acusações para o conjunto da Igreja Católica (LEWGOY, 2004, p. 109), enfatizando suas proposições reformistas, de recuperação do cristianismo primitivo em detrimento a burocratização do catolicismo romanizado. Logo, ao estabelecer-se no jogo da diferença com as instituições católicas, os espíritas posicionavam-se na lógica do campo religioso. Assim, Miguel escreve:

O caráter predominante do Espiritismo entre os brasileiros, desde o início do século XX, foi, portanto, o de um movimento tipicamente religioso, ainda que pautado por um ímpeto reformista, defendendo um modelo de religiosidade interior (sem os formalismos e ritualismos das missas e liturgias católicas) e de prática da caridade como único meio de “salvação” (em oposição ao dogma particularista que afirma que “fora da Igreja não há salvação”). Como, entretanto, na prática, uma série de características das instituições religiosas se farão presentes no movimento espírita, não é fora de propósito enfatizar o caráter religioso do Espiritismo que se realizou no Brasil (2012, p. 18).

Miguel (2012), atribui tais posicionamentos ao fato dos condutores do Espiritismo serem majoritariamente militares, funcionários públicos, médicos e advogados. E conclui, citando Lewgoy, que tais agentes podem explicar a conformação que levou o movimento espírita a estabelecer uma “relação assistencial com os pobres, cívica com a Nação, afrancesada com a cultura ocidental e competitiva com a Igreja Católica”.

Não obstante isso, cabe mencionar ainda a luta empreendida por parte dos espíritas pela consolidação do estado laico durante a Era Vargas. Nesse sentido, as disputas em torno do ensino laico em confronto com as aspirações católicas de promoção do ensino religioso, pelo qual a Igreja garantia o monopólio no âmbito das escolas do país, indicam caminhos possíveis de uma reforma pretendida. É nesse contexto que emerge a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, criada em 17 de maio de 1931, que “congregava pessoas das mais diferentes orientações intelectuais, na defesa da separação entre Igreja e Estado e na luta pela igualdade de credos na futura constituição” (ISAIA, 1998, p. 103). Tal temor, que serviu como elemento de congregação entre diferentes tendências, e está relacionada à oficialização do ensino facultativo e a assistência espiritual não obrigatória às Forças Armadas pudessem se transformar “em instrumentos de reafirmação do catolicismo no cenário brasileiro” (MIGUEL, 2012, p. 21-22).

Por sua vez, as oposições da Igreja Católica e as pressões do campo médico, bem como a ação repressiva das forças estatais, especialmente nas décadas de 1930 e 1940, quando um novo Código Penal manteve a criminalização das práticas espíritas, desafiavam os espíritas em buscavam legitimação no cenário cultural brasileiro, tendo por referência o fato de ser uma doutrina científica, filosófica e religiosa. Assim, o projeto de unificação encabeçado pela FEB seria caracterizado por debates e disputas em torno de diferentes projetos diretivos ao longo da primeira metade do século XX. A esse respeito Silva (2005), aponta a continuidade dos conflitos internos em função da resistência dos agrupamentos espíritas em aderir tanto à perspectiva religiosa quanto à liderança da FEB, que então rivalizava com outras propostas de unificação, como é o caso, encontrando certa oposição por parte de outras entidades criadas para o mesmo fim, como a Liga Espírita Brasileira, surgida em 1926 durante o Congresso Constituinte Espírita (SILVA, 2005, p. 119).

Ao mesmo tempo em que, em meio a essa configuração de unificação, os espíritas flertaram com o nacionalismo, o autoritarismo, o militarismo e a ideologia do estado organicista corporativista (LEWGOY, 2004, p. 68-69). Nesse percurso, por exemplo, como escreve Silva (2005, p. 32), “a cura do corpo foi deixada para os médicos, o Espiritismo passou a dedicar-se a cura da alma”, ao menos a Federação Espírita deixou de fornecer definitivamente receitas homeopáticas mediúnicas em 1942 (GIUMBELLI, 1997, p. 266). Isentando-se, portanto, dos conflitos de saúde

pública e consolidando uma formatação religiosa pretendida anteriormente³⁷. É nesse contexto que a obra mediúmica de Chico Xavier assume a função de consolidação da doutrina espírita em todo o país, como também de legitimação do projeto hegemônico da FEB em relação ao Movimento Espírita Brasileiro. Cabe ao nosso trabalho refletir acerca do personagem Chico Xavier, o quanto ele reconstrói o sentido para intervenção do espírita no mundo, e como se insere na cultura brasileira.

Bernardo Lewgoy (2004) e Sandra Jacqueline Stoll (2003), debruçaram-se sobre a figura de Chico Xavier entendendo-o como elemento simbólico da inserção e divulgação do Espiritismo no Brasil a partir dos anos de 1940. Chico Xavier apresentou-se com uma trajetória de vida marcada por sofrimento e provações, da infância à conversão conturbada no âmbito do cenário católico, construindo um modelo de espírita. Nesse sentido, tomamos por ponto de partida as angústias apresentadas por Bernardo Lewgoy acerca do fenômeno Chico Xavier:

Em qualquer leitura, trata-se de um personagem cercado de uma aura paradigmática, depositário e modelo biográfico de uma proposta religiosa de alta ressonância na sociedade brasileira, além de ter cumprido um papel central na criação de um espiritismo “à brasileira”. Maior protagonista da história do kardecismo no Brasil moderno, sua trajetória ilustra os dilemas enfrentados por esta alternativa religiosa ao longo do século XX, principalmente no que tange ao sincretismo de sua proposta com a “cultura católica brasileira” e com um certo modelo de Estado-Nação (2001, p. 54-55).

Segundo Lewgoy (2001, 2004), o Espiritismo de Chico Xavier incorporou elementos do catolicismo popular como uma concepção de santidade e a devoção familiar, e estabeleceu uma nova relação com o universo católico. Comumente em conflito em décadas anteriores, a partir de então, se direcionou a conciliação entre universos religiosos até então bem distintos. Assim, o carisma atribuído ao modelo

³⁷ Segundo Silva (2005), teria possibilitado a legitimação do grupo religioso e da FEB, que desejava impor-se aos demais grupos espíritas do país. Isso teria se concretizado com o chamado “Pacto Áureo”, em 1949, quando o consenso entre as principais instituições espíritas do país concedeu a FEB a direção do movimento espírita nacional. Os grupos espíritas concordavam que, naquele momento, a necessidade de unidade frente às oposições era uma prioridade. Dessa forma, as dissensões sobre o aspecto científico ou religioso, bem como a adesão às teses de Roustaing, embora não tenham desaparecido, foram momentaneamente silenciadas. Com respaldo oficial, a Federação Espírita Brasileira surgiu como a representante legítima do espiritismo no Brasil, sendo responsável por sua defesa e difusão, bem como pela organização e reunião dos grupos espíritas. Nesta posição, buscou consolidar sua proposta de espiritismo religioso que se tornou “oficial” no Brasil. A difusão e a concretização desse modelo foi especialmente favorecida pelo relacionamento da instituição com o médium Francisco Cândido Xavier, cuja trajetória de vida e obras reforçaram o caráter religioso, letrado e caritativo do espiritismo brasileiro. Ver Miguel (2007), Silva (2005) e Amorim (2011).

religioso de Chico Xavier representa uma renovação, e, portanto, a radicalização do projeto de Bezerra. O modelo rompia, portanto, sua dimensão elitista, assumindo feições populares.

Diante desses aspectos, percebe-se, a partir do fenômeno Chico Xavier, a construção de uma noção original de pessoa espírita na fronteira entre um *ethos* católico de santidade, “graça” e “caridade” na relação com o próximo e um sentido meritocrático e militar na relação consigo próprio, no sentido de busca individual por melhoramento e progresso característicos da seara espírita. O entre-lugares, mediador entre universos distintos, o fenômeno Chico Xavier assume a consolidação clara de um Espiritismo à brasileira.

Nesses termos, Lewgoy aponta para uma caracterização de cidadão a partir de Chico Xavier:

Chico não encarna um ideal de cidadão crítico da realidade circundante, mas sim o de um membro disciplinado de uma comunidade orgânica e hierarquizada, concepção espírita com importantes afinidades com o *ethos* militar da disciplina e com sua concepção de “evolução pelo mérito”, tornando-se compreensível a forte atração que esta alternativa religiosa sempre exerceu neste grupo social (2001, p. 77).

Chico Xavier, assim, pode ser lido como um Santo popular espírita revestido tanto de elementos da moral cristã quanto de valores da espiritualidade. Assim, a trajetória de Chico cumprindo as ordens do plano superior seria caracterizada por renúncias no plano material, como matrimônio, dívidas ou aceitação de favorecimentos pessoais. Tal disciplinarização relacionaria uma “ordem discursiva” acerca da mediunidade. O médium enquanto um cumpridor de ordens disciplinado, norteado por uma ética humanista, conciliadora, sob o preceito “dai de graça aquilo que de graça recebeste”, com força simbólica capaz de possibilitar a respeitabilidade do movimento espírita na sociedade brasileira, em detrimento do “baixo espiritismo”, prática desde sempre suspeita de “charlatanice” e “exploração da credulidade popular” (LEWGOY, 2001, p. 83).

No mesmo sentido, Sandra Jacqueline Stoll (2003), ressalta também a influência de Chico Xavier nesse processo de inserção na cultura religiosa brasileira. A partir da noção de “itinerário de santidade” proposto por Michel de Certeau, a autora afirma que Chico Xavier segue uma noção de santidade tal qual São Francisco de Assis, que se manifesta pela linha geral de uma vida totalmente exemplar. Logo, tais práticas, segundo Stoll, possibilitam pensar a *santidade como*

modo de vida, cuja realização dá-se a partir do preceito de uma doação. Assim, “o santo é aquele que acumula gestos e práticas de doação aos outros”.

Nesses termos, Stoll reflete como tais elementos acabam incorporando-se na construção de um santo externo ao meio católico:

Capitalizadas simbolicamente, as práticas do celibato e da castidade foram no decorrer do tempo ressignificadas, transformando-se de componente da personalidade do médium em forma de expressão modelar da mediunidade espírita. Não sendo esta, porém, uma norma doutrinária, o que esse percurso sinaliza é a apropriação por Chico Xavier de práticas institucionais de construção da santidade católica.

O mesmo se observa no que se refere à relação com bens materiais. A experiência de pobreza veio-lhe de berço. Mas o desapego aos bens materiais, como forma de sinalizar distanciamento das “coisas do mundo”, foi uma experiência construída, referenciada no voto de pobreza católico (2003, p. 190-191).

Tem-se, portanto, a noção de *mediunato* enquanto indivíduo-cidadão a serviço de uma “missão” projetada na “espiritualidade” e os caminhos percorridos de renúncia e aprovações que compunham tal trajetória. Logo, sua santificação e apropriação de um modelo de médium dar-se-ia na confirmação enquanto “humilde intermediário”, ou seja, um mero “trabalhador cumprindo uma missão”, isento de ostentações mundanas. Tal *capital simbólico* perante os fiéis e admiradores confirmaria sua condição de santidade. Desse quadro, Lewgoy, conclui

Assim, o médium renuncia aos diversos circuitos de trocas que o comprometeriam pela lógica da dádiva: troca de presentes, troca de favores, trocas matrimoniais, direitos autorais, oriundos de encarnados, restringindo-se, como intermediário, ao circuito da intercessão e da graça. No entanto, há uma situação em que Chico Xavier doa bens materiais em abundância, é na prática da caridade aos pobres, para quem ele doa roupas, víveres, cobertores, travesseiros, etc. Ali, Chico está doando como mediador de uma missão, ou seja, como intermediário exemplar de atos cristãos para a série social e religiosa dos *pobres*, espécie de *Imitatio Christi* que caracteriza a realização de sua “missão” (2001, p. 88).

Logo, sua trajetória de espírita modelar oferece um testemunho dos valores que permearam a constituição institucional do Espiritismo Kardecista no Brasil. Logo, ele coloca em prática a leitura de doação ao plano espiritual e divino. A destituição de benefícios pessoais e dependências materiais consolidam o capital simbólico de homem de coração em conformidade com a missão divina.

Assim, segundo Lewgoy, desdobram-se duas linhas de perspectiva ao movimento espírita a partir de Chico Xavier. A primeira relacionada à consolidação de um projeto teológico, norteado pela Federação Espírita do Brasil nos anos 30 e

40. E outra, a construção sobre uma narrativa oral e escrita acerca de um santo popular e carismático sobre o médium. Nessa ordem, acreditamos a partir de Chico Xavier estabelece-se:

Um espiritismo que deixa de ser assunto restrito de homens das elites urbanas, incorporando aspectos de uma religiosidade popular, familiar e maternal. Um espiritismo destinado a cativar a um público habituado uma vivência mais popular e oral do catolicismo, que cultuava santos pessoais, que acreditava nas forças das rezas e das simpatias e cujas práticas muitas vezes eram o apanágio das mães de família (LEWGOY, 2004, p. 42).

A apresentação acima permite constatar que Espiritismo Brasileiro possui uma história de disputas e conflitos em que a noção de espiritismo e a figura do espírita duelavam no sentido de permitir a organização e reorganização do movimento. A adequação do Espiritismo e suas práticas no âmbito do campo religioso estiveram relacionadas à atuação dos agentes que encabeçaram esse processo, imprimindo-lhe características específicas, ora em aproximação, ora em disputa com o catolicismo predominante na cultura brasileira. Nesse sentido, tal conformação correspondeu a uma interpretação original de alguns pontos específicos da obra de Kardec de cunho mais moralista e religioso o que justificam os estudos locais e regionais.

Ao problematizarmos questões de identidade e pertencimento, tomamos por referência as formulações de Stuart Hall e seu conceito de identificação e diferença. Assim, entendemos que identificação está relacionada

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma saturação, uma sobre determinação, e não uma subsunção, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. A identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para “consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui” (2000, p. 106).

Diante desse quadro, Paulo Amorim escreve:

quando abordamos de alguma maneira identidade, devemos ter em mente o sentido de alteridade, uma vez que somente a existência do .outro. torna possível a nossa própria identidade. É assim nesse contexto, no qual as identidades são constituídas no interior de formações e práticas discursivas, que vamos identificar as lutas existentes no contexto religioso (2011, p. 24).

Nesse sentido, a incursão acerca da identidade espírita nos remete ao significado atribuído à cultura letrada. Silvy Damazio discute o contexto de

surgimento do Espiritismo e o processo de implantação da doutrina no Brasil, sobretudo, no Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XIX, quando problematiza o percurso de disseminação do Espiritismo, inicialmente restrito aos círculos intelectuais e depois atingindo os grupos populares.

Assim, segundo a autora, o ambiente cultural brasileiro apresentaria condições favoráveis para a difusão do Espiritismo. O sonambulismo, a comunicação com os mortos, as práticas curativas pilares da doutrina eram conhecidas da realidade brasileira. Por outro lado, os aspectos modernos suscitados por esse espírito que seduziria as elites intelectuais.

Tal afirmação é corroborada por Bernardo Lewgoy, que aponta incisivamente para uma relação entre práticas espíritas e práticas de leitura. Assim, no Espiritismo, a legitimação da autoridade de seu referencial doutrinário, cosmológico e ritual dar-se-ia por tais práticas letradas, que necessariamente envolveriam a escrita e a leitura em sua realização. Para o autor, portanto, o Espiritismo é uma religião da cultura escrita no sentido de exigir de seus adeptos domínio de tais práticas para participar de forma efetiva das atividades realizadas pelas instituições. Para Lewgoy,

o espiritismo kardecista não é apenas uma religião do livro que contém uma abundante literatura religiosa mas é, em sua essência, uma religião letrada, no sentido de que, dado o seu enraizamento em temas e emblemas que caracterizam a modernidade ocidental, desde o Século XIX, como o racionalismo iluminista, o cientificismo e o gênero romance. O espiritismo se apropria religiosamente desses fatores numa espécie de leitura cristã dessecularizante da ciência e da literatura (2000, p. 11).

Para a historiadora e antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, o Espiritismo é uma religião letrada, codificada, na qual o livro, a leitura e o estudo apresentam, junto com a caridade e a mediunidade, um lugar de destaque no seu sistema ritual. A autora destaca a importância do estudo e por conseguinte do livro e da leitura quando escreve

a valorização do estudo relaciona-se a características estruturais desse sistema de crenças. É preciso que os homens, de seu lado, estudem e conheçam, participem em sua dimensão humana e menor dessa Verdade que os Espíritos detêm e lhes transmitem gradualmente. O estudo eleva o homem, dá-lhe firmeza e segurança, torna-o digno dos Espíritos. Essa religião desenvolve assim em seus adeptos um gosto pelo conhecimento, pela leitura, uma *sede de saber* (1983, p. 55, Grifo do autor).

Partindo dessas questões, Pedro Paulo Amorim (2011), evidencia a trajetória da Federação Espírita Brasileira, desde o seu surgimento, e sua busca na

construção da identidade espírita a fim de diferenciar-se tanto das crenças afro-brasileiras. Em sua análise, destacamos sua ênfase sobre a atuação da FEB como instituição hegemônica e centralizadora. A partir de então, Paulo Amorim relaciona o sucesso da instituição nessa empreitada ao focar sobre o monopólio das questões de identidade. Dessa forma, a posição institucional converge no sentido de definir o Espiritismo como tendo por base leitura e o estudo, delimitando as práticas de seus membros, filiados e leitores eventuais, a partir de obras e textos por ela editados. Tem-se a definição do que é ser espírita e o não-espírita. Uma relação que envolve uma noção com o outro, aquele que não é espírita. E Pedro Paulo Amorim conclui:

Ao longo de nossas pesquisas aqui relatadas, caminhamos através das lutas de representações empreendidas pelos membros do campo espírita em torno da união do movimento e da definição do que é ser espírita. Essa trilha nos levou ao encontro de um dos mais caros bens simbólicos do Espiritismo, ou seja, o livro. Desse profícuo encontro, podemos ressaltar dois exemplos que demonstram sobremaneira a importância do livro na história do Espiritismo .Brasil Coração do Mundo Pátria do Evangelho., de Chico Xavier, e .Os Quatro Evangelhos., de Roustaing. O primeiro configura a tentativa de sua utilização como definidor do que é ser espírita, e o segundo representa o poder exercido, pelas ideias contidas em um livro, em desagregar, ou mesmo, impedir as tentativas de união do Movimento Espírita Brasileiro (2011, p. 133).

Diante desse quadro cabe pensar o nosso estudo. Ou seja, a importância de analisar a trajetória intelectual e religiosa de Fernando do Ó no contexto religioso de Santa Maria na década de 1930-1940. Dessa forma, Fernando do Ó revela-se um personagem instigante no sentido de possibilitar evidenciar os conflitos dos agentes sociais e as diferentes vertentes religiosas na cidade de Santa Maria.

Nesse percurso, procuramos entender como o autor conferia sua própria interpretação ao Espiritismo nos diferentes espaços de sua atuação. Aos moldes de do pensamento anticlerical, como homem da ciência e da modernidade, sua voz dissonante revela-se uma forma de compreender como suas ideias representaram um estratégia de inserção para o movimento espírita na cidade de Santa Maria e como o personagem público assume capital simbólico no âmbito de concorrência com o catolicismo.

É sob essa ênfase que pretendemos analisar a inserção do Espiritismo na cidade de Santa Maria - RS como um importante movimento social e religioso na cidade. E tal inserção pode ser percebida a partir da notícia veiculada em

Sob os Auspícios do Instituto de Pesquisas Psychicas e Espiriticas, com sede nessa cidade, do qual é presidente o Sr Otacílio Aguiar, será levado efeito uma serie de conferencias de caracter espiritualista, a partir de segunda-feira próxima no salão nobre da loja Maçonica Luz e Trabalho. O Instituto consta com os mais autorizados propagandistas espiritualistas residentes nessa cidade (*Diário do Interior*, 18/07/1936).

A partir do universo que desenhamos, como parte final desse capítulo, traçarei indícios de uma problemática que norteia nossa abordagem acerca de Espiritismo em Santa Maria. Se a compreensão de Espiritismo, ser espírita e suas práticas ocorriam no interior de disputas e negociações, em busca de legitimidade e reconhecimento, almejamos discutir a divulgação e esclarecimento levado em curso pelo grupo de homens e mulheres que se definiram espíritas na cidade de Santa Maria. A trajetória de Fernando do Ó contribui nesse sentido e vislumbramos dar conta desse elemento que envolve a divulgação e a interpretação de práticas definidas como Kardecistas. Munidos de estratégias discursivas e práticas próprias, assumiram a função institucional e especializada de falar em nome de um grupo e que se pretendia homogêneo.

Para fins de contextualização, mencionamos que no Rio Grande do Sul, o espiritismo possui grupos organizados desde 1887, quando ocorreu a fundação da Sociedade Espírita Rio-Grandense, na cidade de Rio Grande. Em 1894, foi fundado o Grupo Espírita Allan Kardec, em Porto Alegre. Seus membros, junto com outras sociedades, articularam a fundação da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), em 1921, ocasião em que o estado contava com 18 grupos organizados.³⁸

O surgimento do Espiritismo de Santa Maria deu-se com a fundação da Sociedade Espírita Paz, Amor e Caridade na localidade de Água Boa, atual distrito de Arroio do Só, em 1903 (Scherer, 2012). Já a primeira instituição no município recebeu o nome de Sociedade Espírita Mont'Alverne, seguida, em 1915, pela Sociedade Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes.³⁹ Por outro lado, um marco delimitador dessa organização ocorreu em 1921, com o surgimento da Aliança Espírita Santa-Mariense (AES), dando início a fundação de importantes instituições e uma campanha de divulgação do Espiritismo. Tais constatações podem perceber no seu estatuto que data de 1926:

³⁸ Correio do Povo, Porto Alegre, 18 fev. 1971. Biblioteca Pública do Rio Grande do Sul.

³⁹ Dados apresentados no site da Aliança Espírita Santa-Mariense. Disponível em: <<http://www.aliancaespirita.com/p/historico.html>> Acesso em: 1 Dez. 2013.

Art. 1 – A «Alliança Espírita Santamariense» será constituída das entidades espiritas do município de Santa Maria da Bocca do Monte, que a ela se filiarem, e de sócios individuaes.

§ Unico – São consideradas entidades espiritas, sociedades, centros, circulos, grupos, jornaes, revistas e quaisquer instituições, cujos programmas observarem os principios fundamentais da doutrina espirita.

Art. 2 – Sua séde social e juridica é a cidade de Santa Maria da Bocca do Monte – Estado do Rio Grande do Sul – Brasil.

Art. 3 – A «Alliança Espírita Santamariense» se acha filiada à «Federação Espírita do Estado do Rio Grande do Sul» e seus fins principaes são:

a) Propagar, executar e defender a doutrina espirita, por todos os meios ao seu alcance;

b) Criar escolas, albergues e pharmácia para os necessitados, soccorrendo-os, principalmente, as viúvas, órphãos e a velhice, desamparados, tanto quanto permitirem suas condições financeiras;

c) Organisar uma bibliotheca, augmentando-a na proporção de suas posses, bem como uma sala de leitura para os seus associados, e que poderá ser franqueada ao publico, quando assim entenderem os seus dirigentes.

d) *De propaganda* – conferencias ou palestras publicas, para o que serão convidados oradores de reconhecida competência. O thema, entretanto, de livre escolha destes será completamente alheio a quaesquer questões pessoais, ou de aggressão a outras crenças – mantida, apenas, a liberdade de critica, moderada (Estatuto Alliança Espírita Santa-mariense, 1926, p. 1).

Assim, uma prática e uma interpretação de espiritismo foram enunciadas por tais agentes e suas instituições nesse espaço público. Ao privilegiamos a fonte jornalística de forma a entender tais definições, deparamo-nos com o seguinte convite:

Pelo espiritismo.

Amanhã, às 20:30 horas, o dr. Fernando do Ó, advogado no foro local, fará mais uma conferência da série iniciada segunda-feira passada, sob o tema "O Espiritismo à luz da ciência", na Alliança Espírita Santamariense. 'A primeira foi feita perante numerosa assistência, tendo o orador sido fartamente aplaudido ao terminar. 'Como de costume, as conferências da Alliança são públicas e cogitam somente das questões atinentes à doutrina reencarnacionista (*Diário do Interior*, 23/02/1936).

Acompanhando tais notícias, podemos constatar os agentes envolvidos na propagação do espiritismo na cidade e a forma que se deu. Em primeiro lugar, observamos a presença recorrente de certos agentes atuando como articuladores e líderes em favor da difusão do espiritismo e sua institucionalização na cidade tais como Octacílio de Aguiar, Fernando do Ó, João Fontoura e Souza, Evargisto Duarte, Major João Scherer, Tenente Daniel Cristovão e Doutor Menna Barreto, em que os mesmos assumiram-se como vozes especializadas para difundir e defender o Espiritismo Kardecista na cidade.

Nesse universo, uma estratégia recorrente referia-se às Conferências de Propagação proferidas tanto por representantes do Espiritismo do Rio Grande do Sul quanto locais. Homenagens a Kardec, a membros ilustres do espiritismo gaúcho e local faziam parte da agenda e de atividades que buscavam dar conta de tais princípios, cujos temas buscavam conciliar a soteriologia espírita bem como as temáticas do presente contexto. Tal assertiva pode ser confirmada pela notícia a seguir:

A actual directoria da Alliança está empenhada vivamente para que a “Cruzada de Propaganda”, a começar amanhã se faça com maior interesse e entusiasmo possíveis. Realizada essa serie de conferencias na Alliança, a directoria da entidade percorrerá todas as agremiações filiadas, não só para se observar como se processa o trabalho em suas sessões como para realisar prelecções doutrinárias sobre pontos escolhidos por suas directorias. A Cruzada Propagandista no dia 31 de março do próximo vindouro, data de morte do fundador do Espiritismo – Allan Kardec. Por essa ocasião realizar-se-á a Festa Espírita de Confraternização, patrocinada pela Alliança. É uma festa de Character essencialmente Espíritico (*Diário do Interior*, 7/01/1934).

Não restrito a esses aspectos, o Diário do Interior ainda relatava as reuniões e conferências, evidenciando aspectos cotidianos do dia a dia de tais instituições. Assim, noticiava, em 11 de Junho de 1930, nos seguintes termos: “Subiu a tribuna o Senhor Octácilio Aguiar, decano do Espiritismo santa-mariense, que tomou para tema de sua palestra – A história se repete”.

A notícia trazia detalhes importantes, dimensionado as posições assumidas pelo propagandista sobre o assunto em pauta, como podemos constatar: “religião não é adorar Deus em templos de pedra e cal, mas no altar de sua consciência em espírito e verdade”. O autor dissertou sobre a relação estabelecida pela regeneração do homem, novos valores e prestação de contas dos atos humanos. Em oposição a religiões dogmáticas, definiu o que seria uma identidade espírita nos seguintes termos: “O Espírita deve ler, estudar, meditar e não aceitar a doutrina com olhos fechados”. Por fim, a notícia afirma que Aguiar teceu considerações acerca de questões filosóficas e científicas, sendo acompanhado por curiosidade e atenção pela enorme assistência.

Essa dimensão é retomada em nota intitulada Allan Kardec, o Legislador, acerca das conclusões de Maurice Wellft na Grand Revue sobre a trajetória de Kardec desse seus estudos, organização e difusão da doutrina espírita. Dessa

notícia, inferimos a estratégia de inserção do espiritismo numa lógica racional e cientificista. Como podemos perceber:

Com methodo mais seguro do que theosofia, com o espírito lucido e tendência positivista, foi ele quem estabeleceu as bases, fixou os vocabulários, organizou os diferentes ritos, estabeleceu a moral, e mesmo poderia se dizer, a methaphysica. Com uma massa de observações esparsas, constituiu um corpo de doutrina bastante coerente para poder soffrer exame crítico de certos números de espíritos imparciaes do seu tempo e do nosso tempo, por que o espiritismo actual do que tem de racional não se afastou das grandes linhas traçadas por Alan Kardek (*Diário do Interior*, 11/06/1930).

Divulgação da fundação de casas, eventos beneficentes, palestras, ou seja, atividades dos grupos espíritas faziam parte do espaço público do jornal e da cidade de Santa Maria. Uma inserção em disputa, em busca de conciliação com as atividades da cidade. De nossa análise, e percorrendo diferentes notas sobre a propagação do espiritismo, temos a sensação tanto de disciplinarização acerca de uma prática espírita quanto o papel central desempenhado pela Aliança Espírita. Sua inserção envolvia uma dimensão complexa, porém, ao público mostrava o movimento espírita coeso, unificado e coerente. Com capital simbólico, a atuação dos propagadores, suas redes de amizade e solidariedade consubstanciaram tais definições e o que representa ser ou não ser espírita.

Partimos das considerações de Bruno Scherer (2012) e Beatriz Teixeira Weber (2013), que evidenciam que a organização do movimento espírita em Santa Maria esteve fortemente vinculada à atuação de famílias espíritas e à constituição de redes de relação entre líderes, adeptos e elementos de diversos setores da sociedade local. Assim, o predomínio do aspecto religioso e, sobretudo, a promoção de ações assistenciais em favor de setores economicamente desfavorecidos da população estaria em confluência com o contexto mais amplo do país. Dessa forma, o olhar sobre os propagandistas e seu discurso permite observar tal trânsito e ao mesmo visualizar as complexidades que existiam nessa configuração, sobretudo, na compreensão que tinham de si e do outro no âmbito concorrencial.

Não obstante, a encruzilhada de saberes em que está imerso o espiritismo incitam questionamentos acerca da legitimidade de suas práticas na primeira metade do século XX, desenhando um contexto tumultuado para os grupos espíritas. Para Giumbelli (1997), os discursos formulados a partir do saber médico que tomam por objeto o espiritismo sejam para deslegitimá-lo, seja para analisá-lo

enquanto conjunto de doutrinas e práticas com certas implicações para seus adeptos e para o conjunto da sociedade. Assim, o espiritismo tornou-se alvo de preocupação para diferentes agentes que, a partir de várias instituições e utilizando-se de vários meios, vão formular teorias acerca de sua origem e implicações. hereges, charlatões, curandeiros ou loucos reforçavam tanto curiosidade e medo bem como confrontam-se com as intervenções estatais no campo da saúde pública. Nesse sentido, um conjunto de notícias expressavam tal contexto, onde analisaremos algumas de forma a perceber tal aspecto.

A notícia intitulada “*Os Batuques e o falso Espiritismo*”, de 12 de outubro de 1931, permite referenciar a temática na cidade de Santa Maria. Assim, as autoridades locais, na figura do senhor Coronel Valencio Coelho foram acionadas, onde constataram que o Senhor Antonio Carlos Coelho, residente no lugar denominado Potreiro da D. Filizzinha realizava sessões espíritas, onde promovia “algazarra, que muito molestava a vizinhança”.

Segundo a notícia, após intervenção policial, foram presas as seguintes pessoas: Antonio Carlos Coelho, Maria do Carmo Chaves, amásia do batuqueiro, Edith Costa, filha do mesmo, Martina Costa, cunhada do mesmo, Maria Luiza do Nascimento e Diamantina de Oliveira. Ainda a notícia informou que compareceu uma mulher, esposa de Faustino de Oliveira, afirmando que o mesmo adquiriu paralisia nos braços após assistir uma sessão na casa de Antonio. E a mesma notícia levanta juízos de valor sobre a sanidade mental de Edith e Martina, pois as mesmas afirmam encarnar, respectivamente, os espíritos do Dr. João Pessoa, e do Dr. Aragão Bozano.

Diante disso, a autoridades decidiram abrir uma cruzada contra os batuques e casas que realizassem sessões espíritas e estas não estivessem filiadas ou autorizadas pela a Aliança Espírita Santa-Mariense.

Temos dimensões claras do capital legal e simbólico assumido pela instituição. Sob a égide da tragédia e do mistério, um falso espiritismo, causador de doença, de morte, enganador, emergia nas páginas do jornal. Assim, sob o título Sangrenta Cena numa sessão de Baixo Espiritismo, publicado em 1 de dezembro de 1931, ocorrido no município de Patrocínio, estado de Minas Gerais, lemos tais constatações descritas nos seguintes termos: “Durante a realização de uma sessão de baixo espiritismo, em que tomavam parte quinze pessoas, entre as quais

algumas senhoritas, apareceram os espíritos maus, que começaram a fazer uma série de tropollas” (*Diário do Interior*, 1/12/1931).

Os relatos são tomados de hesitação, as mulheres que estavam sentadas começaram a gritar e a despir-se, já os homens, em transe, travaram lutas com tais espíritos atrasados, sendo subjugados pelas mulheres. Em meio a tudo isso, o que mais impressionou, segundo a notícia, foi o suicídio e assassinato cometido durante o ritual. Assim, Joao Antonio sacou uma navalha e proferiu um profundo golpe sobre seu pescoço, já outro crente, atacado pelo mesmo furor, esfaqueou sua genitora, que falecera horas depois.

Além disso, percebemos, ao mesmo tempo, uma campanha de oposição ao Espiritismo acerca de suas práticas de cura e uma celeuma inaugurada. Assim, em nota intitulada O “*Espiritismo e a Medicina*” infere-se a tentativa de driblar tal representação acerca do espírita e curanderismo⁴⁰ nos seguintes termos:

O Jornal Diário da Noite que ouviu médicos e espíritas tem recebido muitas cartas e visitas de pessoas desejosas em relatar os benefícios do espiritismo, inclusive o bacharel Piriades Aguiar que disse que há cinco annos esteve internado em sanatório como sofrendo psychose maniaco-depressiva incurável, diagnosticado pelo professor Austregilo. Acrescentou que a conselho de amigos submeteu-se a um tratamento espírita e pouco depois se achava completamente curado (*Diário do Interior*, 22/06/1939).

Parafraseando Giumbelli, entre o crime e a cura, o Espiritismo vivia tal imbróglio, tal encruzilhada de práticas, de discursos e complexidades, emergindo o combate ao feiticeiro e ao curandeiro. Elemento traiçoeiro da credence humana, capaz de fazer o mal, o indesejável. Em “*Prisão do Feiticeiro*”, de 7 de junho de 1933, vislumbramos tais aspectos:

Na vizinha cidade de Cachoeira do Sul, foi preso o Curandeiro Feliciano Domingues que instalará ali um consultório com todo o aparelho necessário para iludir os incautos com os velhos processos de curar doenças do corpo e do espirito por meio de mandigas, orações e outras estratégias conhecidas (*Diário do Interior*, 7/06/1933).

Diante disso, tanto Bastos (2001) quanto Scherer (2012), destacam o processo movido contra uma médium curadora conhecido como “Irmã Rolica”, acusada de prática ilegal da medicina na década de 1920, tendo sido defendida pelo advogado espírita Fernando do Ó, um dos dirigentes da AES. Já Scherer aponta

⁴⁰ Ver Giumbelli (1997).

acerca das perseguições religiosas na década de 1950, quando um padre católico empreendeu missão de combate ao espiritismo na cidade. Já no pós Segunda Guerra Mundial, a doutrina também foi relacionada a práticas comunistas, o que também foi utilizado por seus detratores católicos para associá-la a práticas demoníacas.

Não obstante, o Espiritismo também era acusado de motivo de loucura, e, portanto, inseria-se num problema social de saúde mental. Tais assertivas foram debatidas por Fernando do Ó, por exemplo, no seu romance “*E as vozes falaram*” de 1946. Apesar desse cenário, surge uma problemática: a definição de baixo espiritismo foi assimilada tanto pela imprensa quanto pelas autoridades policiais, o que legitima a presença do Espiritismo Kardecista e sua inserção social em Santa Maria. A definição de um Verdadeiro Espiritismo e a divulgação de suas ações assistências configuram uma estratégia eficaz, onde a Caridade assumia um papel central, aliando doutrinação, filosofia e ciência em oposição ao dogmatismo vigente no âmbito clerical.

Tal perspectiva de intervenção social a partir das obras assistências podemos verificar:.

Hoje a rua Barão do Triunfo, 185, será inaugurado oficialmente um abrigo de crianças sob o nome de Instrução e Trabalho, ali mantido há mais de um anno pela Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, da qual é actualmente presidente a Exma. Sr Dona Nenê de Souza (Diário do Interior, 23/02/1936).⁴¹

Da mesma maneira, *O dia de Flor*, organizado pela mesma instituição, com o intuito de arrecadar doações para os necessitados evidenciava uma tentativa de interferir no mundo daqueles que sofrem, e os solidários recebiam em troca flores de papel confeccionadas pelas abrigadas e associadas. Nesse sentido, Daniel Cristovão, uma das lideranças da Aliança Espírita, escreve com entusiasmo sobre o evento, demarcando as redes de solidariedades e o trânsito dos agentes nas diferentes instituições:

Viandante, abre generosamente a tua bolsa e deixa cair a tua moeda em troca da flor que mãos pequenas de uma donzela vão pregar em teu paletot. Lembra-te, assim fazendo, estás minorando o soffrimento dos pequeninos, filhos da dor e da miséria. Recorda-te que quando eras pequeno, e atende

⁴¹ Em nota de 2 de abril sobre tal inauguração, constatamos a informação de que compareceu à tal cerimônia um representante do prefeito.

ao appêllo dessas formosas almas que afrontando os preconceitos e as decepções do mundo, percorrem as ruas dessa cidade, na faina carinhosa de recolherem algumas moedas destinadas ao soccôrro de muitas crianças necessitadas (Diário do Interior, 20/05/1933).

Cabe uma análise mais acurada dessas solidariedades e relações estabelecidas, seja de dependência, seja de autonomia entre as instituições. E, sobretudo, sobre a representação institucional assumida pela Aliança Espírita no contexto de Santa Maria, onde evidenciamos alguns indícios. Um exemplo, podemos inferir a partir do seguinte documento:

Dadas as dificuldades para manter-se uma casa desse genero e sem o apoio de nenhuma sociedade local com excepção da Sociedade Francisco Costa que contribuía com 5000 mensal e que atualmente está contribuindo com 2000 mensais, foi resolvido irmos diretamente ao presidente da Alliança Sr. Fernando do Ó fazer ver as dificuldades em que se encontrava o abrigo e que o mesmo estava na iminência de fechar as suas portas por falta de apoio de confrades. Foi então nomeada uma comissão Sras. Florina Souza e Nilza Bastide que foram expor tudo que acima ficou dito ao então presidente da Alliança e pedir o seu apoio moral e material, tendo nosso digno irmão prometido tudo fazer pelo mesmo. Essa mesma comissão foi a todas as Sociedades co-irmãs pedir o seu concurso porem nada foi possível fazerem visto tratar-se de sociedades pobres. Foi feita ainda uma kermesse e o dia do Flôr em beneficio do mesmo, cujo resultado deu para amortizar uma divida com a Prefeitura e mais algumas despesas do abrigo, vencendo as dificuldades.⁴²

Assim, podemos inferir trajetórias distintas de estratégias, de um lado a importância da SEFEC enquanto marco da assistência social em Santa Maria, tese central de Bruno Scherer, de outro a ação de intelectuais que se forjam enquanto especializados a falar de espiritismo em Santa Maria. A fim de dar conta disso, analisaremos as contribuições de Fernando do Ó tanto no Jornal Diário do Interior quanto na obra *almas que voltam de forma* a atender nossos objetivos de pesquisa e que justificam a memória construída em torno do propagandista. De acordo com a biografia, organizada e escrita por Fernando Corrêa, a doença de seu filho Francisco, quanto contava 5 anos, representou sua inserção ao espiritismo por Fernando do Ó, narrado da seguinte maneira:

Os médicos indicavam a necessidade de amputação da perna do menino. No desespero da dor, Fernando do Ó, a conselho de um amigo, mandou buscar no Rio de Janeiro, uma receita espírita. Como resposta, veio não só a receita como também os remédios que chegaram quebrados. Fernando do Ó insistiu e escreveu, novamente, recebendo como resposta que os

⁴² Ata n. 55, de 22 de fevereiro de 1938. Livro de Atas n. 1. Acervo da Sociedade Espírita Estudo e Caridade.

medicamentos tinham sido quebrados pelo espírito obsessor do menino, cujo desejo era que o mesmo perdesse a perna. Dessa vez, os medicamentos chegaram e o menino foi curado (CORRÊA, 2004, p. 23.)

A explicação acima, elaborada em uma biografia do grupo familiar e religioso, ganha significados importantes, como uma espécie de mito fundacional. E indica o processo de iniciação junto a doutrina espírita por parte de Fernando do Ó. Traz elementos de uma prática de cura, dotada de imaginário acerca da difusão do Espiritismo. Autodidata, Fernando do Ó empreendeu um estudo sistematizado da doutrina elaborada por Allan Kardec, e destaca-se na sua atuação incisiva na cidade de Santa Maria. Denominando-se “propagandista” com Otacílio Aguiar, participou da fundação de diversas instituições espíritas e como palestrante dos aspectos doutrinários nas diversas instituições, além de presidir em diversos momentos a Aliança Espírita Santa-mariense.

Sua importância pode ser detectada na nota a seguir:

Perante grande assistência realizou-se ante-hontem na sede da Aliança Espírita Santamariense, a Sessão de Comemoração da morte de Allan Kardec. A sessão foi prestigiada por Otacílio de Aguiar. Falou o tenente Daniel Cristovão. Depois usaram a palavra o Sr. João F. Souza, Aristίδes Lemos e Fernando Souza do Ó. A este último foi oferecida uma pasta em sinal de gratidão da família espírita pelo muito que tem feito pela doutrina espírita (*Diário do Interior*, 2/04/1933).

Diante disso, analisaremos a divulgação dos textos de caráter doutrinário de autoria de Fernando do Ó. Privilegiamos, nesse sentido, os textos do jornal *Diário do Interior* assinados na seção “*Pelo Espiritismo*”, balizados pelas questões gerais apresentados no romance “*Almas que Voltam*” de 1938 de forma evidenciar a intrincada rede de pensamento defendida pelo autor.

Em “*O problema do Destino*”, o autor tratou da lei da causa e efeito e a justiça divina. Carregado de uma dimensão da pluralidade da existência, revestido de uma marcha para o progresso estabeleceu que:

o destino nós é que construímos, sereno ou tempestuoso, ameno ou doloroso na escala para a Perfeição. As disparidades sócias, as diferenciações humanas, a riqueza, a pobreza, a dor, a miséria, a alegria e o sofrimento, tudo encontra explicação na teoria incarnationista, mediante a qual se alongam para a eternidade os nossos olhares cansados de esperar a felicidade sonhada (*Diário do Interior*, 25/07/1937).

Sendo assim, referenciou uma espécie de lei de reparações, decorrente de uma vida pregressa, a partir do pressuposto da eternidade da alma e a vida futura

depende das ações do passado. Assim, em confluência com tal pensamento, evidenciava as expiações e as provações no âmbito dessa lógica, que remete ao uso do passado, de forma a estabelecer uma intrincada lógica moral e tomada de ensinamentos:

E é na dor que a consciência acorda para a compreensão mais alta das leis que regem a evolução dos seres e dos mundos. E ella é o nosso destino e fruto de nossas actividades delictuosas. [...] E quando ela chega estamos em pleno período de reparação. A dor vem quando a alma entende que soou a hora das supremas reabilitações. E nada mais prende o espírito à transitoriedade das cousas do mundo. Começa a vida superior. [...] (Diário do Interior, 25/07/1937).

Esse argumento é retomado no texto *“Renovação da Memória”* publicado em 8 de agosto de 1937. Partindo de referências da ciência como Richet e Freud, Fernando do Ó dissertou sobre a questão da memória das múltiplas encarnações. Inicialmente, as proposições do autor convergiam para a afirmação que “o subconsciente Freudiano e o causa geratriz do sexto sentido de Richet ratificam a crença do Períspirito⁴³”.

Segundo o autor, é graças ao Períspirito que a renovação da memória ocorria naturalmente. Aproximando os esquecimentos e mecanismos de defesas freudianos à ação do períspirito, e que durante o sono eclodem, o autor aproxima tais contribuições aos pressupostos espíritas. Assim, o períspirito corresponde ao arquivo de todos os nossos atos, a memória de nossa personalidade. E novamente, é a partir dessa bagagem que o homem projeta sua vida futura, tendo por referência a lei das reparações. E cumpria-se a justiça indefectível. Finalizando nos seguintes termos: “Por elle – o Mediador Plástico – o espírito modela o próprio corpo que vae habitar em determinada existência, e nele estão registrados todos os nossos atos que vae servir de orgulho ou de vergonha ao espírito de peregrinação pela terra”.

Diante dessas considerações, percebemos elementos de uma perspectiva recorrente dos agentes espíritas. O espiritismo enquanto doutrina de conciliação entre religião e ciência. Nesse sentido, defendemos tal postura assumida pelos

⁴³ Para Amorim (2011), citando Carneiro, o homem é formado de três partes: (1) o corpo, que é análogo ao dos animais; (2) a alma, espírito encarnado, que tem no corpo sua habitação; (3) o princípio intermediário, ou períspirito, que serve de primeiro envoltório ao Espírito e liga a alma ao corpo. Portanto, a alma é revestida por este envoltório ou corpo fluídico, chamado períspirito. Este invólucro é retirado do fluido universal de cada globo pelo espírito que lhe dá a forma que deseja. Daí porque, passando de um mundo para outro, o espírito muda de envoltório, como mudamos de Roupa.

propagadores na cidade de Santa Maria. E o quanto tal discurso representou uma estratégia de iluminação frente o tradicionalismo Católico. A dimensão letrada, racionalista e sob a égide da tolerância e da liberdade do homem amealhava campos de lutas e busca de demarcações de espaço na sociedade. Aspectos que a interpretação de Espiritismo e suas práticas a partir da trajetória de Fernando do Ó permitem vislumbrar.

Diante dessas breves observações, entendemos um modelo interessante de uso do passado, e de um universo rico sobre esse entendimento do que é humano e da sociedade. Vivenciamos uma experiência de difusão, defesa e interpretação de prática espírita por parte de Fernando do Ó. Sustentando-se no discurso científico, buscando estabelecer seu espaço no âmbito da sociedade. E, percebemos tal qual sugere Eliane Moura Silva (1997), que para o espiritismo a história “é a História da evolução espiritual coletiva e individual, da expansão do conhecimento, do entendimento e da prática das doutrinas espíritas, da intensa relação entre a dimensão terrena e as dimensões espirituais, invisíveis” (SILVA b, 1997, p. 7).

Por fim, essa atuação permite compreender a construção da memória de defensor e difusor do Espiritismo na cidade como já mencionado. Assim, dentro de nossa pesquisa, surge novo problema: Se nos meios espíritas essa forma de entendimento se consolidaria, como pensar o espaço intelectual, assumido também por Fernando do Ó, ou seja, como se deu a sua atuação no jornal Diário do Interior. Tal dimensão representa a confluência e problematização do até então discutido. Pensaremos, dessa maneira, o intelectual e seu tempo subjetivo. Sua visão de mundo sobre assuntos da cidade, da sociedade e de que forma todo esse conjunto de referências políticas, existenciais e filosóficas deram sentido a um tempo de expectativa e projeções.

3 COMBATES DE FERNANDO DO Ó: O INTELLECTUAL E SEU TEMPO

Retomando os caminhos teóricos-metodológicos de nosso trabalho, ao definirmos como objeto de análise o texto, seu contexto de produção e seu significado enquanto emblema de uma cultura política, deparamo-nos com certas peculiaridades dentro de nossa lógica de análise. Ao privilegiarmos tais evidências do passado, vivenciamos uma definição de projeto de Espiritismo colocado em prática por um conjunto de membros que se definiu enquanto propagandista na Santa Maria de 1930-1940. Assim, inferimos Fernando do Ó enquanto agente expoente, pois sua trajetória permite evidenciar os arranjos e configurações do mundo social em que se insere. Paralelo a isso, o fato de ter sido alçado a condição de inimigo a partir de um conjunto de ideias a ele atribuído também justificam nosso empreendimento.

Logo, almejamos tratar suas posições políticas, filosóficas e existenciais, partindo de uma dimensão que Artur Cesar Isaia define como “empreendimento construtor da realidade”. O presente capítulo dedica-se a essa “intrincada rede”. Portanto, a realidade social e as sutilezas de claro-escuros nos inquietam, impelem trilhar “um caminho, nem sempre fácil, fazendo-o fugir de esquemas macro-explicativos e de conclusões previamente anunciadas” (ISAIA, 1998b, p. 28).

O texto escrito entendido aqui enquanto elemento delimitador da identidade espírita revelou-se como fundamental na perspectiva propagandista assumida por Fernando do Ó. A partir de seleção de textos presentes no jornal Diário do Interior, nos debruçamos acerca desse olhar diferenciado, buscando sentido a partir da “Operação historiográfica”⁴⁴ no tratamento de tais vestígios deixados à revelia do imediato - o tempo. Considerando as dificuldades de fontes, optamos por esse espaço de atuação, pois permite dimensionar as questões da concorrência do campo religioso de Santa Maria, ao mesmo tempo em que evidenciamos um

⁴⁴ Certeau define “a *operação historiográfica*” como uma fabricação. E abrange em três momentos: uma prática, a um lugar social e a escrita. A primeira refere-se à relação com os indícios/vestígios, a segunda, a produção de explicação dos significados e a compreensão do sentido tendo por referência que o historiador fala de e para uma sociedade; e por fim, o processo de elaboração do relato – uma escrita”. (CERTEAU, 1982, p. 66).

conjunto de vozes silenciadas, derrotadas, considerando a pretendida conformação da identidade católica na cidade. Não se tratando de uma biografia aos moldes da micro-história, definimos tal estudo como uma perspectiva de biografia intelectual e trajetória dentro de um contexto definido. Lidamos com projetos alternativos a sociedade e seu tempo.

Assim, a partir preocupação inicial de como suas ideias representaram uma estratégia de inserção para o movimento espírita na cidade de Santa Maria e uma interpretação acerca de espiritismo, busca-se nas entrelinhas as motivações e projeções de Fernando do Ó no contexto de Santa Maria de 1930 a 1940. Enfim, demonstrando o papel desempenhado pelo mesmo no âmbito de concorrência no campo religioso-intelectual de Santa Maria, entendemos que tais fontes permitem responder às especificidades dos embates vivenciados no dia-a-dia dos sujeitos circunscritos nesse cenário. Diante disso, algumas indagações: quais as possibilidades da abordagem do texto narrativo para a produção do conhecimento histórico? Como interpretar e analisar tais vestígios? E qual a relação com testemunha de um determinado momento histórico?

Nesse percurso, a “escrita de si” revela-se o aporte teórico para pensarmos a descoberta do sujeito no seu discurso, ou seja, possibilita dedicar-se no universo de quem escreve. Ângela de Castro Gomes (2004, p. 14) ressalta que a escrita de si revela a subjetividade de seu autor como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ela a “sua verdade”. O que passa a importar para o historiador é exatamente a ótica assumida pelo registro e como seu autor a expressa. Isto é, o documento não trata de “dizer o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou.

Logo, assumir a subjetividade como objeto de nossa prática do historiador, demanda certas opções metodológicas tanto no sentido de composição do cenário em que se insere quanto da forma de leitura do escrito. Dessa forma, a “escrita de si” exige a compreensão dialeticamente integrada entre texto (escrito), seu autor (escritor) e a sociedade, uma vez que os objetivos e as perspectivas identificam a construção do “eu” como parte para suprir as questões que norteiam essa pesquisa.

Para Schneider (2009), em seu estudo sobre Machado de Assis, a crônica deve ser percebida como uma categoria de nomenclatura histórica, assumindo diferentes sentidos, ora ligada à historiografia, ora à literatura. Durante o século XIX,

por exemplo, o conceito de crônica foi amplo. Os ideais do mundo moderno repercutiram sobre a escrita, impelindo a reestruturação de seus textos, buscando incorporar as novas expressões e características que pudessem identificar um momento caracterizado por relações sociais mais complexas e fragmentadas. Ou seja, os cronistas do século XIX assumem a função de entender e registrar a nova ordem social. Fragmentada, voltada para o imediato, às inquietações de um desejo sempre insatisfeito, à rápida transformação e fugacidade da vida moderna, tal como esta se reproduz nas grandes metrópoles do capitalismo industrial e seus espaços periféricos.

Uma característica interessante do gênero crônica, podemos perceber nas palavras de Antônio Candido (1992, p. 14):

A crônica está sempre ajudando a estabelecer ou restabelecer a dimensão das coisas e das pessoas. Em lugar de oferecer um cenário excelso, numa revoada de adjetivos e períodos candentes, pega o miúdo e mostra nele uma grandeza, uma beleza ou uma singularidade insuspeitadas. Ela é amiga da verdade e da poesia nas suas formas mais diretas e também nas suas formas mais fantásticas — sobretudo porque quase sempre utiliza o humor (CÂNDIDO, 1992, p. 14).

A crônica, portanto, tende a ser um texto curto, de ágil leitura, indica tanto a liberdade da criação do sujeito quanto sua despreensão de durabilidade. Dessa forma, o cronista posiciona-se nos fatos e acontecimentos pelo ângulo subjetivo da interpretação. Massaud Moisés ressalta a ambiguidade que envolve a fabricação da crônica no espaço jornalístico:

Ambígua, numa ambiguidade irreduzível, de onde extrai seus defeitos e qualidades, a crônica move-se entre ser no e para o jornal, uma vez que se destina, inicial e precipuamente, a ser lida na folha diária ou na revista. Difere, porém, da matéria substancialmente jornalística naquilo em que, apesar de fazer do cotidiano o seu humor permanente, não visa à mera informação: o seu objetivo, confesso ou não, reside em transcender o dia-a-dia pela universalização de suas virtualidades latentes, objetivo esse via de regra minimizado pelo jornalista de ofício. O cronista pretende-se não o repórter, mas o poeta ou ficcionista do cotidiano, desentranhar do acontecimento sua porção imanente de fantasia (MASSAUD MOISÉS, 2005, p. 104).

Para Chalhoub e Pereira (1998, p. 7), a proposta de historicizar a obra literária – seja ela conto, crônica, poesia ou romance –, corresponde a dar sentido a seu espaço de produção, a sociedade, contemplar dinâmicas e redes de interlocução social, destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas

inseri-la nessa perspectiva de como constrói ou representa a sua relação com a realidade social.

O documento parte de um lugar social, e evidencia um sistema de regras próprio, de cada gênero de texto dentro de um corpo especializado que fala. O texto escrito, como testemunho histórico, decorre de um processo social e constitui um campo com características específicas que precisam ser interrogadas para dar conta do sentido intuído por quem escreve. Ao historiador incumbe refletir acuradamente acerca das intenções do autor a partir de uma espécie de dialogismo entre o tempo e lugar em que se insere, pois “são acontecimentos datados, historicamente condicionados, valem pelo que expressam aos contemporâneos” (CHALHOUB; PEREIRA, 1998, p. 9).

Essa relação com o real é bastante problemática, e partimos das considerações de Seligmann-Silva acerca do testemunho e a realidade quando ressalta:

O autor cria aquele universo íntimo, e a realidade que o envolve, conforme sua capacidade de transpor imagens e palavras, palavras e imagens e saltar entre elas. Tradução, como o próprio Benjamin observou em um texto famoso, é uma forma: não é mera *mimesis*, imitação, cópia em outra língua. Ao invés da visão corriqueira que vê no diário uma representação e imitação dos fatos da vida, aprendemos agora a ler, nestas páginas, fragmentos de um presente que se amontoa diante de nós: de um passado que não passou. Pretérito presente, presente do passado. Fruto de um trabalho de coletor e de arranjador de fragmentos. — na qual a fantasia e a literatura não impedem que acreditemos no “real” que estava na sua origem (2010, p. 8).

Contextualizando Fernando Souza do Ó, inferimos sua pretendida inserção de intérprete do tempo subjetivo no periódico *Diário do Interior* no contexto de 1930 a 1939. Envolvendo-se nos assuntos da cidade, discutiu as questões de seu tempo, permeando pressupostos ligados a doutrina espírita e a sua formação acadêmica. Inicialmente, como de imposição de nossa narrativa, abordaremos a fabricação de intelectuais na história política do Brasil a partir dos anos de 1930.

3.1 O Intelectual como categoria histórica – Ponderações e Reflexões.

Analisando as notícias que versam sobre Fernando do Ó, a categoria intelectual é recorrente. O Patrício⁴⁵, colaborador junto ao Jornal Diário do Interior remete ao contexto específico da conjuntura dos anos de 1930, viabilizando a análise do intelectual enquanto objeto de pesquisa da história. Inúmeros estudos problematizam a relação intelectual e o regime varguista, suas rupturas e continuidades. A partir desse diálogo, pretende-se pensar a inserção de Fernando do Ó.

Mônica Velloso (1988), infere que os momentos de crise e mudanças históricas profundas criaram condições para a emergência de elites intelectuais na pretensão de interferir no cenário político nacional. Dessa forma, fica evidente a busca de especialização de determinado grupo enquanto salvaguarda da nação, sociedade e povo. Optamos por uma definição do intelectual proposta por Norbert Bobbio. Assim, segundo esse autor, o intelectual deve ser reconhecido por sua função criadora, diretiva e educativa. Desse modo, Bobbio define intelectual como sendo quem

“[...] se atribui de fato ou de direito a tarefa específica de elaborar e transmitir conhecimentos, teorias, doutrinas, ideologias, concepções do mundo ou simples opiniões, que acabem por construir as ideias ou os sistemas de ideias de uma determinada época e de uma determinada Sociedade”(BOBBIO, 1997, p. 110).

Outro ponto converge para as proposições de Sirinelli (1996, p. 242). Nesse sentido, o autor sustenta sua posição em duas concepções. A primeira – sociológica e cultural – caracteriza como os criadores, os mediadores e os receptores da cultura (por exemplo, os jornalistas, os escritores, os professores, os estudantes, etc.), articulados a uma época e um lugar específico. A segunda definição é baseada na noção de engajamento; Nesse sentido, ambos os modos de engajamento revelam-se como modelos de intervenção política na sociedade em que se inserem.

Mônica Pimenta Velloso (1982, p. 93), ressalta que “os intelectuais passaram a desempenhar papel vital na nova ordem [...] enquanto porta-vozes dos verdadeiros

⁴⁵ Termo frequentemente utilizado pelo jornal cujo significado indica o sujeito que participa dos assuntos da cidade.

anseios da sociedade corporificam e dão forma ao subconsciente coletivo”. Dessa forma, a relação entre intelectuais e poder político esteve ligada ao problema da construção da nacionalidade. Porém que nacionalidade era essa? O nacionalismo defendido sobretudo a partir do Estado Novo opunha-se àquele ligado ao liberalismo. Tal discurso ressalta uma “alma nacional” latente, um projeto político das características do nosso povo, cujo insucesso decorria da política liberal. Dentro de tal dimensão, o Estado Novo ambicionava a regeneração do homem brasileiro, recuperar um “tempo idílico” com o olhar sob novos tempos. Nesse raciocínio, teria sido os princípios liberais a derrocada da identidade da “alma nacional”.

Segundo Velloso, a busca da brasilidade vai converter-se no ufanismo, considerando o esforço de valorização da tradição, dos símbolos e heróis nacionais. Exemplos para reforçar e inspirar na busca de superação da crise em que estavam inseridos. Paralelo a isso, segunda a autora, inaugurou-se o projeto de reconceituar o popular, definido como a expressão mais autêntica alma nacional. Ocorre, porém, de que este povo era visto de forma ambígua, entre o positivo e o negativo, já que em suas raízes era visto simultaneamente como inconsciente, analfabeto e deseducado. Esta ambiguidade em relação ao popular irá consubstanciar o projeto "político-pedagógico" implementado pelas elites. E, dessa forma, Velloso conclui: a cultura popular é vista como expressão do genuinamente nacional, cabendo ao Estado a função de resguardá-la das invasões "alienígenas".

No campo da cultura, a fase de 1930-1945 demarca uma nova relação no que se refere aos estudos históricos e sociais, com o surgimento de revistas e artigos literários. Nessa linha, podemos destacar aqueles cujo discurso caracterizava com intensidade crítica a realidade social, entre os quais figuravam Gilberto Freyre, Artur Ramos, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo e Caio Prado Júnior. Esse é o momento do surgimento das Faculdades de Filosofia, que exerceram papel importante na formação dos quadros da intelectualidade brasileira, e o período no qual o movimento editorial se firmou e caminhou para sua independência das empresas estrangeiras. Como ponto de expressão de uma nova fase, surgiram diversos suplementos e revistas (algumas já existentes marginalmente), das quais se enumera: a *Revista Nova*, *A Ordem*, *Boletim de Ariel*, *Lanterna Verde*, *Revista do Brasil*, o jornal literário *Dom Casmurro* e *Diretrizes*.

Imbuídos de características de “elite dirigente”, “salvadores da nação”, os intelectuais colocaram-se a missão de forjar uma cultura brasileira “autêntica” segundo as raízes culturais brasileiras. Aliados com o governo, presentes nos espaços do jornal tinha a função demarcada e indicavam novas possibilidades.

Fernando do Ó testemunhou tais mudanças. Articulista e cronista do jornal Diário do Interior, ainda que não analisemos sistematicamente o espaço do jornal, ressaltamos a presença de figuras ilustres do cenário de Santa-Mariense, como João Belém, Diógenes Cony, Padre José Busato, Padre Huberto Rohden, Adely de Abulquerque, entre outros, que, com suas posições e artifícios políticos, interferiam no espaço da cidade e do Brasil.

Segundo Marta Borin (2010), o Diário do Interior foi criado em 1911, sendo a primeira folha de propriedade do Anglicano Alfredo Rodrigues da Costa. Era um jornal independente e sem cores políticas, e buscava reforçar a modernidade que chegara com o trem na cidade. Voltado para temas como política, sociedade e cena internacional, a Seção Telégrafo, por exemplo, veiculava notícias do estado e do país, ao mesmo tempo em que veiculava notícias de outros periódicos, como Diário Carioca e Diário da Noite. Assim, delineamos esse espaço como o lugar social de atuação de Fernando do Ó. Nele presenciamos análises de obras de arte, de filosofia, de literatura e política, falando do seu tempo imediato. A partir desse cotejamento, inferimos sua presença no cenário político e intelectual da cidade. Como voz leiga e especializada, suas temáticas obedeciam ao seu tempo subjetivo e as suas causas. Para fins de organização, e a partir das aproximações e dos conteúdos analisados, discorreremos sob três pontos que sintetizam o universo pretendido de Fernando do Ó: O Estado e sua perspectiva de Nação, o papel da ciência e a educação como regeneradora do homem.

3.2 Estado, sociedade e Nação

A emergência do Estado Republicano representou modificações na estrutura organizacional do estado. A constituição de 1891 garantia ampla autonomia para os estados e instituía um regime formalmente representativo e democrático. A

consolidação das liberdades individuais esbarrava no sistema vicioso de oligarquias vigentes e suas estratégias de manutenção de poder.

Não cabe aqui desnudar o processo revolucionário de 1930, as especificidades do golpe de 3 de outubro de 1930 e toda sua historiografia⁴⁶. Entendemos, conforme Ângela de Castro Gomes (2000), que a Revolução de 1930 – trazendo grupos distintos de militares e oligarquias dissidentes – colocou ao centro da política novos atores e sujeitos, entre os quais estava o próprio Getúlio Vargas. Após a tomada do poder, Vargas iniciou o processo de transformação política-institucional, redimensionando o poder intervencionista do estado, ainda que rodeado de momentos de crise e tensões, como os movimentos do estado de São Paulo, em 1932, os embates na Assembleia Nacional Constituinte, em 1933, e, no período subsequente, com o enfrentamento com o comunismo, em 1935, e com o movimento Integralista, em 1938.

Nesse processo, segundo ainda Gomes (2000), a consolidação do governo relaciona-se ao amadurecimento do governo respaldado “em força militar e consciência político-ideológica” de “uma proposta de Estado autoritário e corporativo, cujo chefe acabou por ser Getúlio Vargas”. Segundo essa autora, todos esses elementos são mais que ilustrativos de que a “Revolução de 1930 só foi o primeiro passo para o Estado Novo”, pois, assim o desejavam os ideólogos do regime que, nesses termos, “sagravam tanto o destino centralizador de nossa história política como a grandeza de sua liderança”. Portanto, segundo Gomes, é contundente dizer que o período que vai de outubro de 1930 a novembro de 1937 é um momento de conflitos e negociações que culminaram com a supressão dos intermediários entre Governo e povo, principalmente com a instalação do Estado Novo. Ocorrendo a implantação de uma “nova democracia” que, em 1930, em essência, “negava a ideia de uma sociedade fundada no dissenso, postulando a tendência à unidade em todos os aspectos” (2000, p. 516).

Sobre essa nova engenharia de gerenciar o poder, Boris Fausto esclarece acerca desse contexto de transformações e negociações

Em primeiro lugar, resultou na subordinação ao comando do governo central dos executivos estaduais mediante sua inserção numa complexa

⁴⁶ Ver: FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Sumara Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de A. N (org). O Brasil republicano. Vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

engrenagem, envolvendo as interventorias, as elites locais e os representantes do governo federal. Em segundo lugar, desarticulou os mecanismos de influência das elites tradicionais, em virtude da expansão da capacidade decisória do Executivo federal, deslocando para essa instância as decisões estratégicas para o desenvolvimento econômico e social do país. Em terceiro lugar, o aperfeiçoamento e a diversificação dos instrumentos de intervenção do Estado nas diferentes esferas da vida social e política viabilizaram a implementação de um projeto nacional por cima da rivalidade entre as elites (FAUSTO, 1999, p. 26-26).

Artur Cesar Isaia (1998a), aborda a relação estabelecida entre a instituição Igreja Católica e o regime Vargas. Assim, ressalta o apoio concedido por João Dom Becker, no que se refere aos inimigos da nação, e a construção de uma identidade nacional, sendo essa identidade indissociavelmente ligada à Igreja Católica. Logo, o cerne do apoio da Arquidiocese ao governo Vargas faria parte de um universo complexo, cujo apoio decorria da ideia que o estadista seria o único capaz de conduzir a regeneração social do povo Brasileiro. Partindo dessas conexões entre política e expectativa religiosas, Isaia faz menção a esse elogio ao corporativismo e autoritarismo harmônico.

No mesmo sentido, Bernardo Lewgoy, Fábio Silva e Sinuê Miguel incorporam em seus trabalhos as aproximações entre o estado corporativista e suas relações com o espiritismo, ambos autores destacam o papel dos romances espíritas nesse sentido. Silva (2005), por exemplo, aponta tais relações contextuais marcadas pelo nacionalismo autoritário, que podem ser lidas através da produção bibliográfica do médium Francisco Cândido Xavier. Tendo por referência a obra *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, publicada em 1938, o autor infere que reinterpretação da história do Brasil à luz do espiritismo, refere-se a uma estratégia de inserção da doutrina espírita para a constituição e progresso da nação brasileira.

O livro psicografado por Chico Xavier, com a autoria atribuída ao espírito de Humberto de Campos, portanto, vincula-se aos propósitos da nação brasileira, inserindo a mesma como predestinada a receber e difundir a doutrina cristã para o resto do mundo através do espiritismo. Momentos importantes da história do país são relacionados à proteção e atuação de espíritos superiores, com o aval e a orientação do próprio Cristo. As qualidades da terra e do povo brasileiro são exaltadas e atribuídas à união das três raças: o índio, o negro e o europeu. Para os espíritos era o mundo espiritual. Já Miguel (2007), destaca a presença do corporativismo estatal nas obras do filósofo italiano Pietro Ubaldi, especialmente, no livro *A Grande Síntese*, de ampla aceitação no Seara espírita brasileiro. A obra

continha fortes argumentos em favor da concepção corporativista de sociedade, ligada (1982, p. 84). E dentro dessa lógica o despertar de um ideal da brasilidade era ponto de intersecção entre o campo artístico e político.

Percebemos conexões para o discurso nacionalista, cívico e patriótico do regime varguista e que, nesse sentido, procuravam rebater as acusações de que os espíritas negavam nos sentimentos nacionalistas e patrióticos, posto que, segundo a perspectiva reencarnacionista, a verdadeira pátria possui um Estado dirigido por uma liderança forte e responsável. Também preconizava a harmonia entre capital e trabalho, em detrimento da luta de classes, tecendo críticas ao comunismo, mas também ao liberalismo exacerbado.

Estaria Fernando do Ó engajado na construção desse projeto de nação? Qual nação era essa? Quais as perspectivas desse projeto e suas ramificações no âmbito de disputa do campo religioso e seus diferentes agentes. É nesse sentido que o presente subcapítulo se organiza. A leitura de Estado, sociedade e nação indicavam as negociações e complexidades em curso. Com sua postura peculiar frente ao Regime Varguista, Fernando do Ó trazia alguns duelos das forças distintas na tessitura social. Partindo de sua visão sobre legalidade jurídica e sua contraposição de limites do poder estatal, percebemos a continuidade das lutas travadas no campo religioso. Buscamos indicar algumas possibilidades de análise.

É nessa lógica que interpretamos o texto intitulado “*Eutanasia*”. Em tal artigo, publicado em 30 de maio de 1933, o autor fez a seguinte ressalva acerca das implicações que o tema sugeria:

Não preconizamos a interferência ex-offício do Estado em assumpto de tanta gravidade. Mas defendemos o ponto de vista filosófico de que sendo o homem senhor de sua vida pode della dispor a seu talante. É preciso que se fale e se escreva com desassombro e independência, livre de preconceitos mentirosos, e da falsa caridade, despindo a alma de sentimentos injustificáveis. A quem se julga atacado de moléstia incurável e quer, por isso a eliminação de sua vida, por inútil e perigosa, deve-se negar o direito de morrer? Si temos o direito de viver, por que não o de morrer (*Diário do Interior*, 30 de maio de 1933).

Nesses termos, Fernando do Ó discorreu acerca da regulamentação de tal assunto, trazendo à discussão os limites e possibilidades da interferência do estado no indivíduo que desistiu de viver para evitar o sofrimento. E assim argumentou:

Si a justiça cabe defender a sociedade do crime pelo heroico remédio da pena, porque o criminoso é um doente, um elemento perigoso, porque não

conceder o direito ao individuo atacado de moléstia incurável o direito de pedir a morte, si é o próprio doente que pede, quem invoca o beneficio da lei? Não, mas que razões de ordem jurídica e social impedem o processo Eutanásico (*Diário do Interior*, 30 de maio de 1933).

O articulista sustentou sua posição a partir da tese de que o direito estava subjugado à ordem moral. Dessa forma, questionou se havia algum código penal que conferia pena a quem tentava se suicidar. Conforme o autor, existiria uma contradição, pois não seria a vida um direito inviolável. Paradoxalmente, com a pretensão de persuadir o leitor, Fernando do Ó respaldava-se em pressupostos de ordem igualmente moral. Dessa forma, colocou o fim do sofrimento como uma dimensão da compaixão e piedade da sociedade com o enfermo. E ressaltava:

Quem tem o direito de me manter na vida, si essa vida por uma enfermidade qualquer, tornou-se inútil, e perigoso. Quem tem o direito de prolongar uma existência, si não pode ao mesmo tempo que a conserva, torna-la feliz pela restituição da saúde, do supremo bem? (*Diário do Interior*, 30 de maio de 1933).

Inferimos que Fernando do Ó enfaticamente posicionou-se a favor da Eutanásia, justificando que ninguém tem o direito de prolongar o sofrimento de um individuo que se encontrava diante do diagnóstico de morte iminente. Assim, concluía: “Somos pela da piedade homicida, e por isso, esposamos gostosamente a doutrina de Jimenez Asúa o douto professor da Universidade de Madrid” (*Diário do Interior*, 30 de maio de 1933).

Tal aspecto coincidia com as mudanças em curso do conceito de estado e cidadania, incitando pressupostos da ordem da moral-cristã. O Kardecismo, apesar da pretensão tríade filosofia, ciência e religião, por sua vez, alertava severamente acerca das consequências de tal prática, como constatamos nos seguintes trechos da obra Kardequiana:

953. Quando uma pessoa vê diante de si um fim inevitável e horrível, será culpada se abreviar de alguns instantes os seus sofrimentos, apressando voluntariamente sua morte?

“É sempre culpado aquele que não aguarda o termo que Deus lhe marcou para a existência. E quem poderá estar certo de que, mau grado às aparências, esse termo tenha chegado; de que um socorro inesperado não venha no último momento?”

a) - Concebe-se que, nas circunstâncias ordinárias, o suicídio seja condenável;

mas, estamos figurando o caso em que a morte é inevitável e em que a vida só é encurtada

de alguns instantes.

“É sempre uma falta de resignação e de submissão à vontade do Criador.”

b) - Quais, nesse caso, as consequências de tal ato?

“Uma expiação proporcionada, como sempre, à gravidade da falta, de acordo com as circunstâncias” (KARDEC, 1986, p. 456-457).

E obviamente que a questão iria sacudir o cenário de Santa Maria. Em artigo intitulado *Os Desertores da Vida*, o Padre Rohden respondeu insipidamente à tese de Fernando do Ó. Já na parte inicial de seu texto, o Padre explicou o significado do termo, partindo da etiologia da palavra, concluiu que Eutanásia significava bem morrer.

Dessa maneira, Rohden concentrou-se nas afirmações do doutor, revelando, dessa forma, um discurso de viés religioso na tentativa de persuadir o leitor:

Não há moral que a justifique! É suicídio e suicídio é crime perante a consciência. Não sou senhor da minha vida; não fui eu que me dei, e não tenho o direito de lhe pôr o termo temerariamente. O Soldado colocado no posto avançado tem que perseverar nelle até que a ordem do superior o chame. A dificuldade de sua posição não justifica sua deserção. Seria deshonra, fraqueza e convardia!! (*Diário do Interior*, 4/06/1933)

Dialogando com as constatações de Fernando do Ó acerca de que a enfermidade tornava vida inútil e perigosa, Rodhen enfatizou que tal pensamento constituir-se-ia limitado, pois desviava do plano máximo da vida humana de preparação para a vida futura e definitiva. Acusou tal pensamento como um pressuposto de paganismo, materialismo e epicurismo. Questionando, por fim, se a moléstia realmente impossibilitava os homens de atingir o propósito do destino supremo que era o paraíso cristão, o céu, a vida após morte.

Por fim, quanto às afirmações de Fernando do Ó acerca de saúde e bem supremo, Rohden utilizou a estratégia de anulação do outro a partir de elementos do pensamento cristão que o mesmo denominou de Filosofia Moral do Nazareno. E sustentando sua ideia a partir da máxima de Jesus: “Bem aventurados são os que soffrem, diz que é credor dos reinos dos céus, quem perder fortuna, saúde e a vida por amor de Deus! A saúde não é o bem supremo” (*Diário do Interior*, 4/06/1933).

É possível destacar todo questionamento que Rohden suscitou, considerando que tais conceitos confrontavam-se a partir de diferentes lógicas de valores e estratégias. Ainda é oportuno mencionar que o padre católico enfatizou as contradições evidentes desses sistemas, pois os mesmos evidenciavam valores distintos. Afirmava que não há como conviverem, como estabelecer conexões. Assim, Rohden, como se conclamando o povo cristão Católico a defender uma causa, um sentido ético-moral afirmava: “Não sejas covardes, homem! Não desertes

do posto em que colocou teu superior, por ser dificultoso esse posto! Se heroe e sustentar com brio e coragem as investidas da sorte adversa. Vergonha aos desertores da vida!” (Diário do Interior, 4/06/1933).

O intelectual espírita recorreu a seu capital simbólico para rebater tais críticas:

Acontece que não encaramos o problema eutanásico sob o prisma religioso. Estudamol-o, rapidamente, e sob o ponto de vista científico. Não poderíamos fazer de outro modo, teríamos que condenar a legislação civil de povos cultos que não só não comina pena a quem mata em legítima defesa da vida, da honra ou propriedade como até aconselha o desforço em questão de posse. O nosso objectivo não foi nem poderia ser outro a não ser de debatermos uma questão tão velha quase como a pena de morte. (*Diário do Interior*, 9/06/1933)

Na sua estrutura narrativa, o texto indicou a devoção como ponto limitador da compreensão do Padre Rohden. O autor, dessa maneira, levantava considerações dessa postura sectarista, considerando-a como sempre intolerante e agressiva. E justificou que escolheu tal abordagem, num viés científico, bem como poderia ter escolhido tematizar o fanatismo religioso sob à ótica de Freud, pois estava relacionado ao “recalcamento da libido” (*Diário do Interior*, 9/06/1933).

Fernando do Ó enfatizou sua visão de homem do direito, de elite-dirigente e burocratizada, delimitando, dessa forma, fronteiras para a organização do mundo e da sociedade. Sua crença na lei e no estado de direito tornava-se evidente como caminho único de propiciar a harmonia, regeneração e o progresso. Inferimos parte de sua postura defensora da separação de assuntos de cunho religioso e científico, dogmatismo e laicidade e que configuraram suas defesas no âmbito da disputa de campo e espaço religioso e intelectual. Nas entre-linhas, conferiu a necessidade de uma religião capaz de conviver com a ciência em ascensão. Tal aspecto percebemos quando o autor escreveu:

Não, o direito não pode sancionar o direito sancionar principios de moral nem a sciencia deve se condicionar os dogmas daquela religião que não puder encarar a sciencia em todas as épocas da humanidade. Sob o ponto de vista do direito podemos discutir, podemos trocar ideas, mas nunca levando a questão para o terreno religioso, do qual afastamos o problema que debatemos em nosso último trabalho. (*Diário do Interior*, 9/06/1933)

Essa posição atravessava diversas instâncias em espaços específicos de discussão e interpretação da sociedade. O engajamento do autor seguiu algumas diretrizes específicas. Buscamos, a partir de agora, organizar as especificidades que

denotam tal escrita de Fernando do Ó. Inicialmente, abordaremos assuntos relativos ao papel social e a conquista dos direitos femininos.

O ano de 1932 demarcou um momento importante no âmbito de conquistas dos direitos femininos, com a reforma do Código Eleitoral - através do Decreto nº 21.076. Os *novos tempos de Vargas* foram revestidos de ações que legitimaram novos atores e sujeitos sociais. É nessa perspectiva que a expansão do direito de voto, retirando todas as restrições para que o maior número possível de pessoas pudesse exercê-lo e, assim, participar efetivamente da vida pública, deve ser entendido, possibilitando a experiência das eleições para deputados constituintes (1933) e a escolha de seus próprios representantes para elaboração da nova Constituição do Brasil.

Carla Pinski e Joana Maria Pedro destacam que os argumentos sobre o voto feminino e contra a participação da mulher em qualquer outro assunto de ordem pública decorriam “da demarcação dos papéis sociais na cultura brasileira, pois defrontavam com as funções atribuídas à natureza feminina, que as tornariam incapazes de escolher racionalmente” (PINSKY; PEDRO, 2003). É mister de uma visão matizada da visão feminina: mulher do lar / mulher prostituta, o trabalhos do lar, do cuidado com os filhos e maridos, em detrimento do trabalho fora do lar, que ganham dimensões significativas diante do autoritarismo que se anunciava cada vez mais iminente nos anos 30 (KARAWEJCZYK, 2008).

Os textos sob os títulos de “*Pagina de um romance*” em 1933, “*Pagina de Romance*”, “*A escravidão da mulher*” e o “*Crônica*” em 1934 versaram sobre o assunto. Entre crônicas, narrativas e artigos, vislumbramos as inquietações que colidiram com a estrutura organizacional e cultural do Brasil nos anos de 1930. Considerando a semelhança argumentativa, optamos por pensar alguns pontos que ilustram a relação que Fernando do Ó se propõe a refletir.

O texto de 26 de novembro de 1933 relatava o dialogo entre duas personagens, Silvy e Lena. O recurso do narrador consistiu em apresentar diferentes formas de encarar “o problema das reformas sociais e emancipação da mulher”. Sylvia queria manter o status quo da sociedade atual sob o aspecto jurídico e econômico, já Lena, não concordava.

O narrador elucidou que a revolta de Lena não estava restrita ao fato de homens legislarem a lei sobre a função da mulher quando ressaltou:

O que ela não queria, e que lhe estava parecendo um dismantelo social, era esse caráter de perpetuidade do matrimônio, por que o que é “concebível é que num nível de cultura, os seres humanos porão mais elevados os seus ideais, e que a mulher redimida de sua escravidão e o homem emancipado de sua domesticidade, conceberiam cada vez menos imperfeito o seu ideal” (*Diário do Interior*, 26/05/1933).

Referindo-se dessa forma, pensamentos passaram a povoar a mente de Lena:

turbilhonavam pelo cérebro, como serpentes de fogo a destruir-lhe a massa cinzenta, a morder-lhe a alma, a triturar-lhe o espírito. Independência econômica da mulher – a eliminação da prostituição, Igualdade de direito – harmonia da vida social, liberdade sexual da mulher – factor de moralização dos costumes. Tudo isso cruzava em seu pensamento, à medida que relembra as palavras de sua amiga, cheia de amargura, cheia de espanto, por aquilo que ella chamava de paroxismo da degradação, a abolição completa do instituto familiar” (*Diário do Interior*, 26/05/1933).

A leitura de Fernando do Ó novamente dimensionava-se a partir da ciência e da legalidade. Refletindo sobre conceitos de tradição e modernidade, tradição essa vinculada ao casamento e à família, questionava a aplicabilidade da lei: “Quem tem direito de exigir da mulher e do homem que limitem as suas relações sexuais aos parágrafos de um código caduco e manco?” (*Diário do Interior*, 26/05/1933).

A partir de então, indagou a escravidão perpetrada pelo homem frente à mulher, afirmando que, à mercê de seus desmandos e sua lei, seus atos e legislação eram uma vergonha da cultura contemporânea. A estreita relação entre campo religioso e papel feminino é perceptível. A família e a religião eram problematizadas quanto a sua influência no contexto social, justamente no contexto de 1933-34, numa perspectiva desafiante e audaciosa. Citando o sociólogo argentino José Ingenieros⁴⁷ acerca de uma nova educação adequada às futuras relações familiares, alterando concepções de amor e sexualidade. E sob a tutela da liberdade, inferiu que: “A atual educação para o sacrifício matrimonial seria

⁴⁷ Filósofo, sociólogo, psicólogo e médico argentino, nasceu na capital da Sicília com o nome de *Giuseppe Ingegneri* e emigrando para Argentina ainda quando criança. Coursou a Faculdade de Medicina de Buenos Aires, da qual recebeu em 1897 o grau de farmacêutico e em 1900 de médico com sua tese *Simulación en la lucha por la vida*. Exponente do Positivismo e do socialismo utópico, escreveu tanto obras sociológicas como *El Hombre Mediocre* quanto ensaios críticos e políticos, como *Al margen de la ciencia*, *Hacia una moral sin dogmas*, *Las Fuerzas Morales*, *Evolución de las ideas argentinas* e *Los tiempos nuevos*. Para mais informações ver GREJO, CB. *Carlos Octavio Bunge e José Ingenieros: entre o científico e o político. Pensamento racial e identidade nacional na Argentina (1880-1920)* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 131 p.

substituída por uma educação para a felicidade do amar. O ideal do amante substituiria o ideal do esposo” (*Diário do Interior*, 26/05/1933).

Essas conexões podem ser lidas quando afirmou acerca desse papel designado às mulheres:

E vae dahi a existência de varias correntes de opinião que se tornaram derredor do assumpto. Uma que representa os espíritos conservadores, outra que polariza as tendências moderadoras de almas poucos trabalhadas, e por fim a que preconisa a mais ampla liberdade da mulher, tendo por base uma educação racional e livre de pealás dogmáticas e religiosas (*Diário do Interior*, 26/05/1933).

Tal proposição é reforçada em texto também intitulado “*Páginas de um Romance*”, em que o casal, Flávio e Liz, dialogavam sobre conceitos como relações familiares, amor, sentimento, lealdade e beleza física. Tomado de características da soteriologia espírita, como espírito, evolução, tal texto evidenciou uma representação do gênero e suas disputas. Flavio, por sua deformação física, questionou o sentimento de Liz, pois considerava como decorrente de piedade. Dessa forma a mesma respondeu:

Mesmo que fosse piedade o que fosse piedade o que sinto por ti, que é a piedade o começo de um sentimento mais profundo que esse sentimento que se satisfaz dos prazeres do mundo? Da compaixão ao amor vae apenas um passo e quando se chega a amar uma criatura de quem se sentiu Piedade ou Compaixão, nada é possível sobre a terra, nada é capaz de destruir sobre aquilo que o espírito construiu afeição e tanto desinteresse. Vocês homens não compreenderão nunca a mulher, pelas simples razão que a quiseram sempre escravizada, amesquinhada, diminuída na própria grandeza de seu amor (*Diário do Interior*, 15/04/1934).

Liz atribuiu essa visão como decorrente da sociedade, que desejava a mulher submissa, presa às conveniências. Essa escravização é retomada sob o viés jurídico onde novamente discorreu acerca do casamento e união civil. E assim questionou: “Por que a mulher deve perder seu apelido para usar o nome do homem a quem se ligou pelo matrimonio? Cada qual que preserve o seu nome, por isso são iguais perante a lei. Complementando: “A mulher tem que ser o que o marido quer, o que o marido entende que deve ser. Deve entregar sua fortuna, seu nome, sua vida, tudo enfim ao homem que a consorciou, sem o que a sociedade não se satisfaz” (*Diário do Interior*, 15/04/1934).

O discurso do autor tomou rumos incisivos, atacando o atraso de nosso país. Estabelecendo uma conexão entre a cultura Brasileira e aparato legal. Severamente

afirmou que “Somos um povo que nada temos de nós mesmos”. Por fim, de forma bastante crítica, relacionou que tal atraso reflete a mentalidade estreita, acanhada e velha do nosso povo. Tal povo, tal direito (*Diário do Interior*, 15/04/1934).

Portanto, constatamos que suas inquietações mesclam elementos tanto do campo religioso quanto da sua formação intelectual. Seu projeto trazia a liberdade e a felicidade como decorrentes da lei. Mas esse entendimento não se restringe a questões morais. Visualizamos tal perspectiva em suas observações sobre o mundo do trabalho, economia e política que denotam relações de poderes e uma visão extremamente incisiva a respeito da atuação dos políticos.

Por ocasião do pós-revolução e o impacto da crise de 29, Fernando do Ó sugeriu soluções a partir de seus posicionamentos. Nesse sentido, nos textos iniciais, advogou a favor do comércio, primando pela dinamização da economia, de forma a atender as demandas do que denomina ser povo oprimido e explorado. E apontou que “com patriotismo e boa vontade as tensões seriam resolvidas” (*Diário do Interior*, 27/11/1930).

Constatamos tal assertiva já em 1930, quando escreveu sobre formas de combater a disseminação do Comunismo Leninista:

O maior combate que se pode dar ao Comunismo que nos veio como consequência, dos desmandos governamentais, não é o encarceramento dos proselytos da doutrina de Lenin. Ir ao encontro das modestas aspirações do proletariado; regular horas de trabalho, reformar ampliando, a lei de acidentes de trabalho, expandindo-lhes o espírito do liberalismo; obrigar os grandes industriais e patrões a amparar o operariado valetudinário, tomar, enfim, medidas atinentes ao bem estar material – eis o melhor e mais eficaz meio de combate ao Bolchevismo (*Diário do Interior*, 27/11/1930).

Tais considerações também são estendidas aos trabalhadores do campo, mencionando ocupação em Mato Grosso, Amazonas e Goiás. Acerca disso, referencia a organização de núcleos agrícolas com incentivos como moradia, atendimento hospitalar, sementes, instrumentos aratorios e dinheiro. Entendendo que a ocupação do campo é uma forma de amenizar o inchaço das grandes cidades, onde “convergem desocupados de toda espécie” (*Diário do Interior*, 27/11/1930).

Temos indícios de sua crença na tutela do estado de forma a propiciar a felicidade de seu povo. O trabalho aqui é entendido como parte integrante do progresso. Se no contexto anterior mantinha proximidades ao governa Vargas, a

radicalização de sua postura se manifestou no pós-candidatura à Constituinte de 1933. Em texto intitulado o “*Mal é o Regime*” percebemos alguns pontos que Fernando do Ó defendeu.

Após a publicação de textos onde criticou a ausência de uma política econômica e social para vencer a crise do café, e de uma lei legalizando a greve, nesse artigo, o autor manifestou suas inquietações. Atribuindo a existência de problemas econômicos no governo provisório, dimensionou o papel da “sociologia”, de forma a amenizar a reflexão e os conflitos e tensões. Fiel ao pensamento dominante, leu a sociedade a partir de uma sociologia positivista, capaz de enunciar leis gerais, tal qual a biologia, a química e matemática.

Partindo da máxima que, se um governo nega o direito aos seus governados, mais a revolta se acentua, enfatizou medidas reformadoras na mesma lógica:

Se o nosso problema é econômico como assevera o Senhor Getúlio Vargas, o nosso problema é econômico e nunca o político, segue-se que deve mudar a estrutura econômica do país com leis sábias que venham trazer ao homem desfavorecido o máximo de conforto e de bem estar. Mas o que falta para atingirmos a meta desejada? Coragem moral para ser desagradável aos que monopolizaram todas as factores da produção” (*Diário do Interior*, 19/08/1934).

Percebemos, a partir dos casos estudados, a relação entre Estado e lei estabelecida por Fernando do Ó, no sentido em que deveriam condicionar o bem estar e a liberdade de desenvolvimento do povo. Sob o olhar dos desfavorecidos, dos excluídos, o fundo de garantias engendradas pelo poder público reforça seu olhar progressista, tomado do viés teleológico e espírita. É mister essa relação de ecletismo na relação Estado e sociedade, sendo o primeiro o agente capaz de dinamizar e amenizar as desigualdades dos homens, de despertar a solidariedade com o próximo, reduzindo o egoísmo e o materialismo triunfante. Sendo a lei a forma de suprir a harmonia e a felicidade, um novo homem e país surgiriam. A utopia de Fernando do Ó propunha uma nação laica, sob a ênfase da educação e do pensamento científico e racional. A pretensa busca de soluções dos problemas da nação dependia da presença daqueles que tinham uma leitura mais especializada: os intelectuais sob a égide da ciência. Dessa maneira, diante das decepções políticas e o desenrolar político, a ciência e a educação passavam a ser seu ponto de reflexão no contexto de 1935-1939, e é nosso próximo objeto de análise.

3.3 A Educação como promoção humana no espaço público

O recorte de 1930 a 1945 também coincidiu com um conjunto de mudanças na forma de entender e conceber a educação escolar. Os percursos inaugurados a partir da década de 20 fomentaram acirrado debate acerca do papel da educação no seu sentido de inserção social e promoção humana. Envolvendo inúmeros agentes e projetos, o ideário de educação como propulsora do progresso agregou essa dimensão como elemento fundamental da reconstrução nacional e da promoção social de um novo homem.

É importante destacar que as primeiras décadas do século XX caracterizam-se por importantes debates e definições no campo educacional. Assistiu-se uma série de eventos significativos, como a criação da Associação Brasileira de Educação (ABE), em 1924, evidenciando as disputas em torno da educação pelos educadores, a organização do Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, em 1931; e a promulgação da Constituição de 1934, órgãos que representaram a implementação de reformas no âmbito estatal, instituindo o Plano Nacional de Educação, garantindo a gratuidade e obrigatoriedade do ensino elementar; e a proposição de inúmeras reformas nesse sentido.

Nesse percurso, testemunhou-se a organização de um movimento denominado de *Escola Nova*, em favor de ideais liberais, como escola pública para todos, gratuito e laico, em colisão com o tradicionalismo pedagógico defendido pela Igreja Católica. Portanto, temos elementos de aproximações do campo religioso com o educacional. Seriam essas duas vertentes de pensamento que estariam presentes nos debates sobre a educação na década de 1930, e dimensionam a pluralidade de interesses e disputas em torno da educação institucionalizada.

Os renovadores, como ficaram conhecidos os educadores que aderiram ao movimento escola novista, trouxeram suas reivindicação, em 1932, em documento que ficou conhecido como *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, tendo como liderança Fernando de Azevedo e assinado por 26 educadores. Entre suas propostas o *Manifesto* defendia a escola pública, laica, gratuita e obrigatória, em um esforço para que se elaborasse um plano nacional de educação, redefinindo os debates no campo educacional e influenciando várias regulamentações educacionais. Já os grupos católicos asseveravam em torno do ensino da doutrina

religiosa na escola, a separação entre os sexos nos espaços escolares, o ensino particular e a responsabilidade da família quanto à educação.

Esses interesses envolvidos em torno da educação estiveram em pauta por ocasião da Constituição de 1934, que trouxe tentativas de conciliação, atendendo tanto aspectos de ordem liberal como educação como direito de todos e dever do Estado, tanto quanto reivindicações dos setores católicos, por exemplo, a promulgação do ensino religioso facultativo nas escolas públicas.

Sob a liderança dos mineiros Francisco Campos (1931-1934) e Gustavo Capanema (1934-1945), no Ministério da Educação ocorreram reformas de ordem organizacional, buscando conciliar diferentes projetos educativos, oriundos de forças políticas e sociais diversas (Igreja, exército, burguesia, elite agrária e intelectuais). Em 1931, ocorreram algumas rupturas, como a adoção do regime universitário; o ensino secundário foi dividido em dois ciclos: um fundamental, de 5 anos e outro complementar, de dois anos para determinadas carreiras, e condição obrigatória para o ingresso no ensino superior; também verificou-se a criação do ensino comercial (ensino médio profissionalizante). O ensino primário elementar e o ensino normal, por sua vez, ficaram sob a tutela dos Estados.

Segundo Andreotti (2006), a reforma do ensino secundário responderia a demanda de procura das camadas médias em expansão e era o canal de acesso aos ensinos superiores. Por outro lado, o cenário de oferta ainda era irregular, a maioria das escolas secundárias, destinadas a crianças e jovens de 12 a 18 anos, até meados dos anos 40, estava vinculado à iniciativa privada e seu programa apresentava vasta abrangência de conteúdos, um sistema rígido de avaliação e a obrigatoriedade de um exame de admissão, afastando boa parte da população que não se via representada nessa escola, o que não deixava dúvidas sobre o caráter elitista desse grau de ensino e o aspecto seletivo da trajetória escolar.

Nos anos da década de 40, Gustavo Capanema, Ministro da Educação entre 1934 e 1945, empreendeu reformas significativas denominadas *Leis Orgânicas do Ensino*, inserindo o ensino industrial, reformando o ensino comercial e criando o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial – SENAI, desencadeando também, mudanças no ensino secundário, estruturado em dois ciclos: o primeiro correspondia ao curso ginasial, com quatro séries e o segundo, ao curso clássico, científico e normal.

Por outro lado, o investimento na educação trazia o âmago do princípio central do Estado varguista, em que a construção de uma estrutura educacional exigia que “formasse almas cidadãs”. Segundo Alves (2010), essa identidade ocorreria com um grupo de indivíduos que habitam um mesmo território, falam a mesma língua, têm histórias e tradições comuns e que, sob a tutela do Estado, almejam a defesa, a unidade nacional, a ordem, a civilização e o progresso.

Xavier (2005) destaca que durante o Estado Novo a educação nacional foi submetida ao mais alto grau de centralização, sobretudo de caráter normativo, exacerbando os dispositivos e tendências já presentes na Carta de 1934, tornando-os, ao longo do tempo, extremamente burocráticos e formais. Assim, segundo a autora, a carta constitucional de 1937 atribuía ao Estado uma função supletiva, determinando a este o dever de suprir a demanda por educação apenas onde faltassem os recursos necessários à educação em instituições particulares.

Assim, o projeto de integração nacional e de reconstrução de uma nova ordem política, econômica foi orquestrada de forma a conduzir o Brasil nos tempos modernos. Foram elaborados projetos e soluções políticas que efetivassem o domínio e o controle social pelo Estado objetivando tal perspectiva. E sob o poder do Ministério da Educação e da Saúde Pública e de seus departamentos constitutivos como, por exemplo, o INEP, que observamos o destaque para uma política pública educacional estatal, principalmente aquela direcionada a uma pedagogia que deveria ter como objetivo ordenar e disciplinar a juventude brasileira. Segundo Schwartzman (2000, p. 83), para tanto, haveria necessidade de que este projeto fosse bem sucedido, sendo indispensável *“a adoção de símbolos a serem cultuados, mitos a serem exaltados e proclamados, rituais a serem cumpridos”*.

Nesse sentido, a educação escolar passou a ser vista como estrutura fundamental no processo de afirmação da nacionalidade. Para Xavier (2005), o Governo Vargas ressaltou o imperativo da “formação do caráter das novas gerações” e a “difusão de princípios uniformes de disciplina moral e cívica”, transformando a educação escolar em instrumento de disseminação do nacionalismo.

O Ministério da Educação assumiu a incumbência de educar e de “formar o homem brasileiro”, logo, a educação funcionava como instrumento para imprimir a “unidade espiritual” e promover a formação do novo homem brasileiro e da nacionalidade, contando com o Ministério da Educação e com o Departamento de

Propaganda, que atuava pedagogicamente através da música, educação física, cinema e o rádio⁴⁸. Foi nesse período que a escola pública brasileira, principalmente através da instrução moral e cívica, passou a ser objeto de investigação minuciosa, devendo “*ser ministrada em todos os ramos de ensino (...) tratando dos fins, das vontades, dos atos do homem, das leis naturais e civis*” (SCHWARTZMAN, 2000, p. 198).

Para Horta (1994), tais mudanças representaram uma perspectiva educacional peculiar, pois,

Nele, destacam-se certos temas que, mesmo não constituindo um programa educacional estruturado, acentuar-se-ão, à medida em que se acentua o caráter autoritário do regime. Ao mesmo tempo, ao nível do discurso e ao nível da legislação, estes temas evoluirão sempre no mesmo sentido: colocar o sistema educacional a serviço da implantação da política autoritária (HORTA, 1994, p. 02).

No mesmo sentido, Bomeny (1999), destaca a importância do desenvolvimento do campo educacional, sobretudo, após Gustavo Capanema assumir o Ministério da Educação. Assim, a autora afirma:

Em sentido especial, a educação talvez seja uma das traduções mais fieis daquilo que o Estado Novo pretendeu no Brasil. Formar um “homem novo” para um Estado Novo, conformar mentalidades e criar o sentimento de brasilidade, fortalecer a identidade do trabalhador, ou por outro, forjar uma identidade positiva no trabalhador brasileiro, tudo isso fazia parte de um grande empreendimento cultural e político para o sucesso do qual contava-se estrategicamente com a educação por sua capacidade universalmente reconhecida de socializar os indivíduos aos valores que as sociedades, através de seus segmentos organizados, querem ver internalizados (BOMENY, 1999, p. 139).

O interesse de Fernando do Ó por questões relativas à Educação podem ser constatados a partir de suas proposições de ensino gratuito, público e laico por ocasião da constituinte. Uma primeira interpretação inicial estabeleceria tal relação como um projeto complementar de sua atuação como propagandista do Espiritismo e de crenças liberais. Porém, a questão do ensino, tratado somente a partir da dicotomia católica versus grupos liberais, revela um elemento delimitador. Nesse sentido, é preciso problematizar a abordagem da história da educação acerca de quem compunha esses grupos liberais, já que, apesar de nuances e contradições, a campanha em favor do ensino leigo acabou congregando diferentes tendências

⁴⁸ Sobre a relação Nacionalismo e Educação Ver Xavier (2005), Alves (2010), Schwartzman (2000)

filosóficas e religiosas como maçons, positivistas, espíritas e protestantes. Dessa forma, nossa análise pretende pensar as proposições assumidas por Fernando do Ó enquanto voz e agente de espaços de socialização bastante diversificadas e inseri-lo nas discussões do presente contexto.

Assim, em texto escrito em 1931, podemos constatar o significado que tal perspectiva assumiu em seu pensamento:

A grandeza de um paiz não se infere sómente de suas possibilidades economicas mas também pelo gráo de instrução já o dizia o conselheiro de Acacio. O Brasil tem os maiores recursos materiais do mundo, entretanto é um Estado pobre, inculto, onde se morre de fome e sede. Sem cultura, sem instrução não há povo feliz – há nações desgraçadas. (*Diário do Interior*, 5/12/1931).

Fernando do Ó tinha uma leitura acerca de garantias que o estado oferecia e considerava inadequada a atuação de certos agentes políticos. No mesmo texto, por sua vez, o autor enfatizou as possibilidades engendradas pela educação como forma de promoção e ascensão social na vida das pessoas oriundas das classes menos abastadas:

De uns tempos pra cá, o estado benemerito tem encaminhado o problema para uma solução mais justa e equitativa. É uma verdade. Mas acontece que aquela, que o pobre recebe, que lhe poderia dar acesso a posições mais altas, colaborando assim com a administração publica como acontece nas verdadeiras democracias, onde o povo tem contato direto com os negócios públicos, morre, na sua gratuidade, no termo de um curso elementar, após ingentes trabalhos, sacrifícios de toda sorte (*Diário do Interior*, 5/12/1931).

Por outro lado, detectava as limitações de acesso à cultura letrada ao povo operário, para ele:

Si o pobre quizer seguir uma carreira científica, ingressar numa escola Superior, onde os horizontes se dilatam e o espirito tem as sensações das descobertas que o torturaram o gênio da humanidade, - o Estado assalta-lhe a bolsa vasia, embarga-lhe o passo, exigindo-lhe uma contribuição desanimadora que o infeliz jamais conseguirá satisfazer. Em consequência, o filho do povo, aquele que tem só a seu recurso os seus braços, está, ipso facto, condenado a uma instrução elementar (*Diário do Interior*, 5/12/1931).

E complementou tais posicionamentos ao escrever:

Um povo só é digno de si mesmo quando se integrou na própria consciência de sua liberdade e de seus direitos. E essa integração não se dá onde a massa é inculta, incapaz e lhe falta estímulo ou lhe escasseia o incentivo para realizações superiores. Instrução, cultura e justiça são os alicerces onde assenta a grandeza de um povo. Deem Justiça ao povo e deem

instrução às massas, e nada, embargará, o progresso da nacionalidade (*Diário do Interior*, 13/12/1931).

A partir de então, verificamos uma leitura sobre harmonia e conflito, os condicionantes de descontentamentos, de revolta e da anarquia. Segundo o autor, a sociedade deveria primar pelos que anseiam a promoção social pela educação como constatamos:

Sejamos, pois, pelos que nada teem, mas que querem subir dignificando a sua terra e sua gente. Ademais, os interesses da coletividade devem se sobrepor aos interesses da maioria, de uma insignificante minoria. Desgraçada a sociedade aquela em que na distribuição do direito fique cherando de fome e sede por justiça. (*Diário do Interior*, 13 /12/1931).

A conclusão de Fernando do Ó, por ocasião do surgimento das Escolas Complementares, e sua manifestação a favor da equiparação das avaliações propostas, atrelava-se a uma cultura desprivilegiada e distante de suprir as necessidades básicas. A sua visão acerca da garantia a partir do direito sinalizava uma perspectiva bastante interessante de expectativa que as reformas de 1931 indicavam:

É uma era da paz, de amor e de fraternidade, de justiça, e de equidade que desponta no horizonte da pátria para a felicidade daqueles que tiveram seus direitos espezinados e suas liberdades conspurcadas. E, não será, numa hora como a que vive a nacionalidade, em que a justiça se faz sentir em todos os quadrantes do Brasil, que o Governante do Rio Grande do Sul cerre os ouvidos aos reclamos daqueles que querem justiça, pela inteligência e pela cultura, uteis a família, a sociedade e ao paiz (*Diário do Interior*, 13/12/1931).

Em um conjunto de textos, sob o título de Escolas Complementares, tratou sobre gratuidade, incentivo, acesso ao compromisso do estado acerca de ensino secundário e universitário, e deu sequência a suas posturas laicistas e letradas. Nesse percurso, percebemos as inquietações ao contexto anterior da constituinte de 1934 e a necessidade de construção de uma Política de Governo dos assuntos educacionais.

Uma nova cruzada educacional iniciou-se a partir de 1935, em que se consolidam críticas à gestão de Capanema. Nesse sentido, o autor propõe uma alternativa para as dificuldades enfrentadas pelo município e o estado nacional. Foi na conversa com Dilerman do Porto, relatado em artigo de 12 de dezembro de 1935, que percebemos um novo tempo de expectativa, vinculado a um novo projeto

educacional para a cidade: “Ocorreu-me revelar o sonho que há muito venho alimentando, qual o de fundar, com o auxílio dos que se prestam pelo progresso Cultural de Santa Maria, uma faculdade de Educação, Ciências e Letras” (*Diário do Interior*, 12/12/1935).

Em seu discurso, o advogado argumentava que sua posição sobre a criação da instituição em ascensão em todo o país decorria de dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, considerando a posição estratégica da cidade, e por outro, ao amor que carregava pela terra de seus filhos. Por fim, apresentou o programa das disciplinas e a duração de três anos do Curso, sendo o ingresso a partir das Escolas Complementares:

- Sociologia Geral e particular;
- Sociologia Pedagógica formal e aplicada;
- Sociologia Educacional formal e aplicada
- Psicologia – fenômenos basilares, funções gerais da consciência, factos representativos, a atividade representativa espontânea, factos affectivos, actos affectivos espontaneos e actos affectivos elaborados;
- Lógica Formal, aplicada e crietorologia
- História da Literatura (*Diário do Interior*, 12/12/1935).

Esse projeto ganhou proporções significativas a partir da própria atuação de Fernando do Ó, e tal propagação rompeu as fronteiras municipais e atingiu o estado quando o intelectual apresentou tais ideias no jornal *Correio do Povo*. Segundo o próprio Fernando do Ó, se num momento anterior tal proposta, “não logrou a ideia de se impor”, tal quadro modificou-se quando o benemérito governador cogitou fundar, na capital do Estado, uma faculdade de Educação, Ciências e Letras” (*Diário do Interior*, 18/12/1936).

Fernando do Ó, dessa maneira, passou a argumentar a importância da instalação do que denominava Instituto de Ensino e Cultura, e enfatizou esse espaço capaz de propiciar a liberdade do sujeito e ampliar suas visões de mundo, portanto, não restrito a aspectos profissionais do magistério:

Fora daí não há endereços exactos, determinados na atividade intelectual do aluno, senão de tornar-lhe uma cultura sólida e brilhante, em que os maiores problemas da humanidade sejam tratados com a desenvoltura exigida. Nós nos felicitamos pela vitória da ideia que em primeira mão, lançamos no estado. Quizeramos que ella se tornasse realidade dentro dos muros desta cidade, mas basta-nos a satisfação de vel-a em triunfo na capital do Rio Grande (*Diário do Interior*, 18/12/1936).

Essas propostas favoráveis, por outro lado, omitiam uma posição extremamente incisiva e controvertida acerca das estratégias assumidas pelo governo, rompendo com o até então demonstrado. Isso fica claro no seguinte trecho:

Alphabetizar as massas já é uma grande cousa num paiz como o nosso em que o contingente de analfabetos é compacto e assustador. Mas limitar a actividade da crusada a esse único desiderato é fazer obra incompleta, imperfeita, defeituosa. O plano deve ser traçado de modo a ser atacado o problema em todas as suas faces. A medida que se iniciar o combate ao anaphalbetismo, outras frentes da grande questão não podem ser despresadas. (*Diário do Interior*, 31/03/1936)

Entre os pontos suscitados, presenciamos a sugestão acerca de investimentos de ensino no mundo rural, dessa forma, detectou a impossibilidade de êxito, tendo em vista o sistema caduco das escolas rurais. Dessa forma, apontou como cerne de tais problemas os aspectos pedagógicos: “Enquanto persistir a na aplicação de métodos que a Pedagogia e os ensinamentos da sociologia condenam formalmente por obsoletos e inúteis, nem daqui a cem anos teremos dado cabo ao analfabetismo, mormente entre as populações do campo” (*Diário do Interior*, 31/03/1936)

O autor passou a demarcar as diferenças sociais entre campo e cidade. Defendendo a ideia de uma espécie de predisposição da cidade para os espaços institucionais da educação, e podemos perceber o exagero de atribuição ao poder público no espaço rural:

Na zona rural é diferente o processo. O Estado é ahi é que vai buscar a população camponeza, é o inverso do que se passa nos centros urbanos. O poder publico chamma, congrega, coordena, orienta a massa, despertando-lhes faculdades adormecidas, provoca por todos os meios os contactos indirectos pelos múltiplos systemas de comunicação do pensamento. (*Diário do Interior*, 31/03/1936)

Fernando do Ó apresentava uma leitura progressista da sociedade, vinculando a construção nacional de um novo homem e a eficiência no sentido de produção. E destaca tal perspectiva ao escrever sobre os ganhos a partir de investimentos no campo:

Porque a escola Rural será uma causa onde as preocupações do trabalho braçal, como um castigo, se acabará para ahi nascer, a vontade do trabalho consciente e mil vezes mais produtivo, de vez que o trabalhador instruído produzira tanto quanto dez obreiros anaphalbetos. Como o trabalho escravo no Brasil foi um entrave para o seu desenvolvimento economico, o trabalho analfabeto será, ainda, por muito tempo entre nós, deficiente, falho, imperfeito e retardado. (*Diário do Interior*, 1/04/1936).

Esses questionamentos tornaram-se ainda mais elucidativos quando evidencia a sua compreensão da relação sociedade e educação

Si o homem só pode viver em sociedade, e quanto maior o âmbito de suas actividades, o meio social, mais se desenvolvem as suas faculdades e mais accessíveis se lhe tornam os conhecimentos, quanto mais desenvolvida for a organização escolar mais se accentuam no homem o desejo de nivelar-se a aqueles que attingiram postos elevados em todos os ramos do conhecimento. (*Diário do Interior*, 1/04/1936).

Reforçando o até então debatido, apresentou suas críticas nos seguintes termos:

A reforma do ensino secundário e universitário impõe-se tanto quanto a campanha contra o analfabetismo se impõe no meio camponez. A começar pelas Escolas fornecedoras de professores, de certificados de exames preparatórios, até as salas das Escolas Superiores. O Curso de Humanidades, hoje em dia, é um simples atestado de que os cidadãos está apto a entrar na universidade. (*Diário do Interior*, 1/04/1936).

É possível constatar, dessas palavras, importantes indagações lançadas por Fernando do Ó acerca das reformas colocadas em prática pelo poder público. Entre esses aspectos, um ponto destacado correspondeu à padronização do curricular, elemento, segundo o autor, que ampliavam as dificuldades enfrentadas diariamente.

Para o autor:

Ninguem sabe por que methodo ou authoria de estudar esta ou aquella serie. Por que o pendantismo do autor nacional e também estrangeiro, para acabarmos com o feio vicio de afirmar que só o que é nosso é que não presta, acha que deve explicar esse phenomeno ou aquelle por meio desta ou aquella lei. E da divergência veem a paixões que empolgam professor aluno. E no fim ninguém se entende, e para não prejudicar o alumno, dá-se-lhe uma nota que dê, ao menos, para passar na tangente. (*Diário do Interior*, 1/04/1936)

Ao perceber esses problemas que atingiam a organização estrutural das escolas, Fernando do Ó sugeriu:

Alias já disse a S. Excia [Capanema] em carta, em resposta a um gentil telegrama que me dirigiu – ataque o problema simultaneamente na campanha – com integração da Escola Rural e nas escolas com reformas do ensino secundário e universitário, moralizando-os e fiscalizando-os, ao mesmo tempo que lançando nos Estados a ideia de Institutos de Educação (*Diário do Interior*, 1/04/1936).

Ainda, nesse cenário, destacamos seus posicionamentos acerca da constituição de 1937. Dessa maneira, afirmava que a constituinte do Estado Novo

que se criou entre nós, é uma das mais adiantadas do mundo. Por outro lado, os problemas de gestão entre governo federal e estadual dificultavam a promoção do ensino gratuito e público. Sendo assim, Fernando do Ó ressalta a inexistência de uma escola secundária e uma faculdade de educação no estado do Rio Grande do Sul.

Suas análises, a partir de então, assumiram uma perspectiva sociológica. Partindo da teoria do advogado Pontes de Miranda, buscou elementos para compreender a sociedade. Assim para a compreensão do desenvolvimento de uma nação, devia-se considerar seu aspecto militar e educacional. Por isso, o tamanho geográfico não representa a grandiosidade de uma nação. Sustentando que a sociologia oferecia leis inflexíveis, Fernando do Ó inferiu que o processo educacional precisava ser norteado por leis científicas tais quais as das organizações militares.. E concluiu nos seguintes termos: “Dar ao povo o máximo de instrução na época oportuna e hábil mais representa que cuidar uma grandeza da dimensão social, um dos grandes fatores de eficiência das forças sociais de determinada nação”. (*Diário do Interior*, 26/09/1938)

Essa postura tornou-se incisiva em relação às políticas públicas quando o autor escreve: “O erro da diretriz educacional, mormente no quadrante pedagógico, na fase escolar a quem elaborou programas de ensino, empíricos, anti científicos, sem o estudo prévio dessa dimensão social” (*Diário do Interior*, 26/09/1938).

Defendendo uma escola contextualizada à realidade da sociedade, que preparasse a criança para as lutas do dia-a-dia. Nesse sentido, citando o exemplo das Escolas Cooperativas, em que a prática pedagógica iria inserir o aluno na venda de material escolar. E enfatiza que: “Urge que saia da escola preparada para vencer, conhecendo tantas coisas que não se aprende em quase todas as escolas do Brasil” (*Diário do Interior*, 26/09/1938)

Portanto, a educação ganharia uma dimensão peculiar de educação para vida, e resume nos seguintes pontos:

A criança precisa saber como se portar na rua, desviar-se de um veículo, tomar um bonde, sair do cinema, conservar sua saúde. É preciso que saiba de tantas outras coisas que desgraçadamente não se ensina na escola. E finaliza que os responsáveis pela educação dos brasileiros cumpram o seu dever (*Diário do Interior*, 26/09/1938).

Diante dessas considerações, percebemos o peso atribuído por Fernando do Ó à Educação enquanto analista de políticas públicas criadas ao longo desse contexto. E que evidenciam a sua perspectiva de estado. Tal visão percebemos em texto acerca da criação do Conselho Científico de Serviço Social. Nesse sentido, o mesmo aponta: “Ao Estado cumpre reajustar aqueles que lançados na vida, não tiveram endereços exatos ou que o foram em condições precárias de tempo e meio. O Homem mal ajustado é positivamente um futuro mal ajustado” (*Diário do Interior*, 12/11/1938).

Fernando do Ó interpretou tais ações com entusiasmo e expectativa, inserindo-os numa lógica de processo evolutivo, de um caminho linear e progressista do Estado Brasileiro. E conclui que “É o país marchando para o estado Científico”. Percebemos o recorrente uso de conceitos racionalistas e cientificistas das escolas sociológicas positivistas, assim, deparamo-nos com outro aspecto recorrente em seu pensamento: o elogio à ciência como regenerado dos seres humanos. E como tal categoria assume interpretações distintas e peculiares.

3.4 O Espirita e o intelectual em duelo – a ciência do espírito como progresso.

As proposições educacionais de Fernando do Ó demarcavam seus viés político-intelectual, engajado na perspectiva de propiciar tanto a ascensão social quanto a formação das almas de uma identidade Nacional. Por isso, a defesa da expansão do ensino, do acesso à escola ao filho do operário, de forma a proporcionar o progresso social e humano, elevando a cultura do povo, combatendo a ignorância. Por outro lado, é preciso mencionar que sua postura era diferente da proposta dos católicos. Logo, sua projeção nas entre-linhas teria um elemento problematizador e de peso: A crença na ciência enquanto motor da compreensão e da transformação social, a única capaz de harmonizar e propiciar a evolução do mundo social.

Tal questão revela a construção de um novo homem, esse humano capaz de responder as novas demandas produtivas, existenciais e filosóficas inauguradas pelo pós-30. Nesse sentido, nesse subcapítulo analisaremos um conjunto de textos, plurais, tanto em temática quanto em tempo e espaço, na tentativa de entender essa

leitura utópica, engajada e escrita à revelia de um constructo dinâmico. Fernando do Ó, enquanto pensador, permeado dos diferentes espaços sociais que participou até aqui.

Quanto ao corpus documental, o recorte de 1930 a 1940 é bastante variado. Torna-se um desafio buscar uma espécie de epistemologia que norteou o pensamento e os combates assumidos por Fernando do Ó. Tal variedade engloba tanto escritos relacionados ao mundo espiritualista quanto de cunho sociológico que, em termos gerais, revelavam a compreensão mais ampla de ciência, peculiar aos meios espíritas. Da mesma forma que envolve a confluência do duelo da compreensão de si, transitando entre o sujeito intelectual e o agente e representante espírita. Nesses termos, o que fazemos aqui é uma espécie de categorização a partir de temáticas e posicionamentos, considerando a produção variada e complexa, norteados pela problemática da crença de transformação engendrada pela ciência.

Como ponto inicial, inferimos o papel extremamente soteriológico assumido por suas crônicas e artigos. Tanto em Traços quanto em Pontos de Vista, uma série de textos de cunho moral ecoavam nesse espaço de atuação. Esses textos tratavam sobre o indivíduo e a busca de aperfeiçoamento individual, envolvendo educação e abnegação. Assim, podemos constatar: “Se queres subir, vencer, triunfar, glorificar, viver enfim – reeduca-te, orientando tua vontade para o bem, para a verdade para a justiça e para o amor” (Diário do Interior, 26/06/1930).

Nesse sentido, o texto evidenciou ensinamentos e sugestões acerca de conduta humana de busca de felicidade, de realização pessoal, assim:

Luta contra o teu destino, si elle te parecer adverso, ingrato e doloro. Na luta pelo bem e para o bem é que as almas se completam e acrisolam! E a victoria será tua, e si a morte te surpreender, no combate, o teu exemplo se frutificará e te dará cem por um. Foge da à duvida, a incerteza, ao si eu pudesse, porque não há maiores inimigos do homem nem de seu triunfo (Diário do Interior, 26/06/1930).

Nessa lógica, traçava inúmeros aspectos que inviabilizam a harmonização individual, assim sugeria uma perspectiva de mudança de si como podemos evidenciar:

Nunca lamente do insucesso de hoje, mas procura saber por que fracassaste, para vencer amanhã. Estuda o teu defeito porque nesse estudo levarás a vida inteira, impossibilitando o dest'arte e descobrir as fraquezas de teus semelhantes. Repelle com todas tuas forças, os pensamentos de

tristeza e ódio, o individuo que se mergulhou em pensamentos maus é um criminoso em perspectiva. Si os pais e os professores soubessem educar as crianças, diminuiria grandemente o número dos descendentes, dos vencidos e dos delinquentes. E tem sempre presente que o homem nasceu para a gloria fecunda e para a beleza, para a vida, para a verdade, para o bem, para a justiça e para o amor e nunca para ser escravo do erro, do vicio e da miséria. Sursum, corda (*Diário do Interior*, 26/06/1930).

Essa perspectiva de educação interior é retomada em *Perdoar e Esquecer*, onde traçou considerações acerca do peso do perdão no âmbito das questões das relações humanas. A prática do perdão estaria relacionada a uma forma diferente de encarar a vida. Ou seja, a partir do seu lado bom e justo, pelo que ela tem de grande belo e superior. E traz uma projeção, como constatamos:

A vida é em tudo uma benção, uma dádiva preciosa. Aproveita-a em todos os sentidos, mas nunca envenena-la é obra dos que a compreenderam, dos que descobriram mais cedo as suas finalidades. Descobrir em cada ente um irmão, em cada homem um companheiro de lucta pela consecução de um ideal, de uma creatura a alma do mesmo Deus e a oferta do mesmo céu – é o dever daqueles que sentem a necessidade das afeições imortaes, porque impossível a vida sem essas correntes symphaticas que renovem as dificuldades da existência (*Diário do Interior*, 14/06/1931).

Emerge daí uma compreensão de homem e sociedade. A sociedade como uma dimensão biológica, necessária, e homem como condicionado a viver nela, por isso, viver em sociedade impele a tolerância, o amor e solidariedade. E chamando atenção para o pouco tempo que vivemos na terra, e a urgência de reprimir e disciplinar certos sentimentos.

Portanto, se alguém nos fez mal, causou desgostos, a nossa alma ganhou em experiência e grandeza espiritual. Por outro lado, julgava uma espécie de presentismo do momento. As ambições alargadas, de tensões fúteis, de sofrimento por males que, como chagas, nunca se fechavam, pois os mesmos insistiam em lembrar como uma forma de aumentar a volúpia da vingança e não exercitavam o perdão, concluindo da seguinte forma: “Perdoar é limpar a vida do mau que nos fizeram, e esquecer é limpar o perdão que concedemos. Homem para ser feliz perdoa, e para ser perfeito, esquece” (*Diário do Interior*, 26/06/1930).

Em “*Quão longe*”, essas proposições individuais contaminariam o social. Em sua análise sobre os regimes socialistas e comunistas, veiculada em 10 de novembro de 1932, advertia acerca da utopia comunista. Ao definir as organizações sociais como resultantes das qualidades e defeitos de quem a compõe, logo descartava a possibilidade de um regime que prega a igualdade econômica porque

considerava que é querer o impossível, pois é preciso levar em conta aspectos de mudanças psicológicas.

Apesar de alguns termos, como mundo físico, que remetiam a linguagem espírita, o autor trazia uma leitura sociológica do mundo social regido por leis naturais que conduzem ao progresso, logo, não há mudança que se faça a partir da violência. Seria preciso, portanto, que a humanidade tivesse atingido certo grau de evolução para que o regime se impusesse naturalmente, dando sequência ao estágio evolutivo.

Dessas palavras, percebemos o pensamento em voga, progressista e linear, regido por leis naturais. E o autor destacava que: “Pobres visionários que sonham com esse regime da igualdade econômica e social, quão longe estas ainda do dia em que o fogo do ideal que o fogo do ideal queimara o último resquício do egoísmo atroz da humanidade” (*Diário do Interior*, 14/06/1931).

Logo, o cerne do pensamento de Fernando do Ó é a luta individual em suas diversas instâncias. Visualizamos o esforço humano de superar seus limites, condição importante para a mudança e a transformação de si:

O homem que entendeu e descobriu o sentido da vida, se glorifica na adversidade que outra coisa não é a fonte da própria vida. Na adversidade os maiores valores descobriram o sentido da verdade, da sabedoria, da arte e da beleza. Quem mais viveu e quem mais tem vivido não são os outros senão aqueles que a adversidades fustigou com seu látego de luz inspiradora (*Diário do Interior*, 15/06/1933).

Em “*Desanimados*”, veiculado em 29 de agosto de 1933, temos a impressão de uma continuidade desse pensamento. Ao abordar o pessimismo diante das adversidades da vida, o ecletismo acaba dando seus sinais. Centrando sua narrativa no fato de que, diante da vida, as decepções, tristezas, a vida tomava status de um martírio, dessa forma, sugeria a aplicação da máxima do preceito religioso: A fé move montanhas. E teoriza a fé enquanto essa vontade de um ideal de superação do sofrimento.

As problematizações do autor convergiam em como encontrar a paz, o sossego, o equilíbrio anímico abalado. A solução ganhou a conciliação de epistemologias, entre o materialismo triunfante e a ciência do espírito, e apontou o pensamento como veículo capaz de propiciar a harmonização pretendida. Adentrando indiretamente num assunto caro de seus estudos acerca da cientificidade do espiritismo, concluindo que:

E si não são, não terão incalculáveis propriedades que o espírito aproveita para a produção de fenômenos assombrosos que a sciencia nem definiu nem catalogou? Seja como for, nós somos artífices da nossa felicidade. A alegria de viver está em nós porque depende de nós tudo depende. Mas preferimos – o incorrigível sentimentalismo da raça – a tristeza e a desanimação que geram em nosso espírito esse horror à vida, esse temor injustificável e criminoso de desgraças próximas e irremediáveis (*Diário do Interior*, 29/08/1933).

Temos indícios de uma perspectiva intervencionista na sociedade, de cunho moral e direcionada ao indivíduo. Uma regeneração distinta, na luta contra o egoísmo, a ambição, o orgulho e a vaidade. O mudar da parte para contaminar o todo, como suscitado em texto referente ao comunismo. Defendendo o que define ser a filosofia da bondade, para o autor:

Tanto tua vida planetária quanto espiritual deve girar sobre o eixo dessa encantadora e suave philosophia da bondade. Dulcifica um pouco a amargura dos teus dias que correm, fazendo de ti uma fonte do bem e do amor. Faze com que as vibrações do teu pensamento generoso, mais alto que tuas ambições, penetre em todos os que te cercam silenciosamente (*Diário do Interior*, 15/06/1933).

O autor, nesse sentido, fez considerações ao exercício da bondade como algo espontâneo, sem esperar nada em troca, seja o reconhecimento seja para alimentar a vaidade, possibilitando o despertar de sensações diferenciadas que o mesmo denomina de atração simpática. Dessa maneira, o autor destacava que:

A bondade somente a bondade tem o privilegio de revelar as almas que extraviaram do Céu, num recanto da terra. E quando te sentires que és bom, que a tua bondade sae de ti com a mesma naturalidade que correm para o infinito de teus pensamentos, estarás livres, absolutamente livre, na escravidão do mundo. E então ninguém te compreenderá jamais. (*Diário do Interior*, 18/04/1937)

Diante desse cenário, inferimos o recorrente uso de um argumento carregado de elementos da doutrina espírita, seja na definição de mundo espiritual, e seu correlato mundo terreno ou material, seja na forma de conceber o homem e sua busca de superação do egoísmo, da maldade e o amor, a caridade como forma de alterar o mundo e o quadro social. Portanto, entendemos a doutrina da pluralidade de encarnações como o elemento definidor de algumas posturas de Fernando do Ó. E sobre o ser humano, o autor enfatizou: “Será o dia da tua felicidade. Felicidade sem egoísmo, por que é resultado da tua extrema espiritualização pela bondade. Pela suave, mansa e encantadora suave filosofia da bondade” (*Diário do Interior*, 18/04/1937).

Em texto intitulado “*Homens e sociedades melhores*”, Fernando do Ó refletiu diretamente acerca das proposições espiritualistas. Inicialmente, o autor constrói o quadro da situação social e moral da sociedade em que vive. Nesse sentido, aponta que:

E nunca os homens, de per si, sentiram-se mais o guante de provações como no momento que corre. Mas ainda há muito que sofrer, muito que provar, antes que se levantem todos os povos e todas as almas para a realização entre os homens do reinado da fraternidade e do amor. As nações sentem essa inquietação que atormenta o mundo como os homens experimentam a tortura de um futuro tormentoso (*Diário do Interior*, 5/12/1937).

O diagnóstico de Fernando do Ó remeteu aos preceitos da doutrina kardecista de causa e efeito. Argumentando que a situação atual, justamente em contexto de eclosão de uma guerra mundial, decorria da condição moral e científica que se encontram os homens. Um primeiro aspecto para esse estágio estaria relacionado ao processo de secularização e afastamento do cristianismo. O pessimismo emergia em suas palavras:

Não se pode determinar em que momento, em que época cessarão os tormentos que açoitam o mundo. Pela razão que não sabemos quando dizer quanto os homens serão melhores. O materialismo destruiu no homem suas reservas morais de crença em Deus. A ciência acadêmica materialista, egoísta, destruidora concorreu extraordinariamente para esse estado de cousas em que se debate o mundo. Como também a hipocrisia das crenças, das seitas, que sobre o pretexto de servir a Deus, serviam a Mamom, na expressão do iluminado de Nazareth. (*Diário do Interior*, 5/12/1937).

Nessa condição materialista, sem fé, e jogados em ideias de extermínio e de violência, o autor considerou justificável a situação em que se encontrara a sociedade atual. Por outro lado, afirmou que essa sociedade só melhorará quando “se integrar o homem na sua própria consciência de ser imortal, em jornada de redenção pela terra”. Nesse sentido, descartando a ciência que denomina como materialista, ressaltou a reforma preconizada pela ciência do espírito:

Não se reforma uma sociedade para melhora-la, sem melhorar primeiro o seu elemento integrante. E o homem não se melhora senão por inicial-o primeiro na Ciência que estuda como ser imortal em constante evolução. Somente uma coisa salvará o mundo: por que coloca o homem dentro de seus destinos, de consciência iluminada pela verdade. (*Diário do Interior*, 5/12/1937).

A ênfase na ciência e a singularidade dos pressupostos espíritas revelaram-se uma estratégia persuasiva recorrente. Tal questão referia-se a uma compreensão das relações ambivalentes entre religião e ciência inauguradas pelo século XIX, e tal ambivalência é constatada na obra de Allan Kardec, nas várias obras que formam o corpo da doutrina e nos textos complementares publicados pelo codificador, nas quais ele também defende o caráter científico da doutrina

O Espiritismo é a nova ciência que vem revelar aos homens, por provas, irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual, e suas relações com o mundo corporal; ele no-lo mostra, não mais como uma coisa sobrenatural, mas, ao contrário, como uma das forças vivas e incessantemente ativas da Natureza, como a fonte de uma multidão de fenômenos incompreendidos, até então atirados, por esta razão, ao domínio do fantástico e do maravilhoso (KARDEC, 1987, p. 36).

O pessimismo de Fernando do Ó em relação a ciência materialista também pode ser associada a sua inserção na doutrina de Allan Kardec, como relatava

Os tempos são chegados em que os ensinamentos do Cristo devem receber seu complemento; em que o véu, lançado propositadamente sobre algumas partes desse ensinamento, deve ser levantado; em que a Ciência, deixando de ser exclusivamente materialista, deve inteirar-se do elemento espiritual, em que a religião, cessando de menosprezar as leis orgânicas e imutáveis da matéria, essas duas forças, apoiando-se uma sobre a outra, e andando juntas, se prestarão um mútuo apoio. Então a Religião, não recebendo mais o desmentido da Ciência, adquirirá uma força inabalável, porque estará de acordo com a razão, e não se lhe poderá opor a irresistível lógica dos fatos (KARDEC, 1987, p. 37).

Constatamos, conforme destaca Emerson Giumbelli (1997), um argumento comumente visitado na seara espírita. Assim, diante às perseguições aos espíritas pelas autoridades sanitárias e policiais a partir do Código de 1890, percebe-se a busca de distinção dos grupos associados à umbanda, candomblé e as práticas mágicas, e a categorização de “baixo espiritismo”. Logo, o discurso dos intelectuais e dirigentes espíritas convergia para estratégias com o intuito tanto de demonstrar que faziam era o bem, a caridade quanto que traziam em sua prática elementos científicos. Discurso assumido e propagado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), enfatizando a distinção entre o falso e o verdadeiro Espiritismo. Dessas considerações, entendemos que tal argumento não corresponde somente uma tática de defesa, mas também uma postura de combate à credence popular, à tradição, e certo viés disciplinador, legitimando, assim, suas proposições de cunho científico e

moderno. Elementos fundamentais na definição de espiritismo propagado por Fernando do Ó.

Em texto intitulado “*Seara Abundante*”, Fernando do Ó dialogou com Evaristo de Macedo, tendo como cerne a problemática do metapsiquismo. Nesse sentido, o autor demarcou um tema de interseção de seus estudos:

Antes de acompanhar o mestre nessa incursão no domínio de uma ciência que nos tornou familiar, mercê de nossas convivências espiritualistas, seja nos permitido dizer que o direito como ciência sociológica e a sociologia como ciência abstrata só atingirão a sua verdadeira finalidade como de resto todo o agregado, científico de Comte, quando antes de estudar onde o direito se desdobra, compreendeu o homem, sob o duplo aspecto byológico e psychologico. (*Diário do Interior*, 11/03/1930).

Por outro lado, apresentou sua compreensão de psicologia relacionada ao estudo das almas. E teorizou o metapsiquismo como “força de pensamento onde se projeta a força de uma vontade”, sintetizando da seguinte maneira:

Da projeção continua do pensamento continua por milhões de almas que moram na terra resulta um formidável contingente metapsychica que não se perde mas fica em estado vibratório no Oceano do infinito e mais adstricta ao planeta de cujo habitantes promanou. Da natureza dos pensamentos emitidos se fóma a atmosfera metapsychica da humanidade. (*Diário do Interior*, 11/03/1930).

Por outro lado, Fernando do Ó ressaltou a influência cultural que interfere na formação dos climas extra-psíquicos dos países e continentes. Logo, suas considerações remetem a uma espécie de lei onde relaciona a atmosfera metapsíquica e o comportamento dos indivíduos. Um exemplo citado é a França, que teceu seu ambiente com pensamentos de ordem elevada, científica e filosófica, permitindo surtos de inteligência e os fulgores dos gênios. Já a Rússia czarista, em seu tempo, despertou sentimentos da violência, da crueldade, para a destruição, cada injustiça sofrida pelos seus párias que sustentavam o império com sacrifício, despertaram o ódio e vingança preparando o terreno para a radical transformação pretendida pela onda vermelha.

Essa leitura obedecia a uma perspectiva de busca de leis, assim, os surtos violentos e revolucionários estariam condicionados a essa lógica. Fernando do Ó cita para exemplificar a situação revolucionária mexicana. E reforçou que todos os males e as diferenças existentes acabariam se os seres humanos nutrissem pensamentos de paz, amor e solidariedade. Atribuindo tal manifestação à atuação

de fluidos⁴⁹ que compunham a atmosfera social. Dessa maneira, detectou um campo de especialidade do moderno espiritualismo: “Que esplendido campo que o moderno-espiritualismo franqueia aos espíritas, que se não deixaram acorrentar pelos dogmas de uma ciência ou religião incapaz de desvendar o futuro humano ou manter nas almas pyra sagrada da fé” (*Diário do Interior*, 11/03/1930).

Entusiasmado com as descobertas desse campo além das ciências materiais, Fernando do Ó ainda relatou a importância de tais aperfeiçoamentos e suas repercussões no âmbito político, social e religioso. Nesse sentido, sua crença na lei retornou como veículo de harmonização social e enfatizou a importância do conhecimento desses aspectos na forma a transformar os sentimentos humanos.

O questionamento acerca desses elementos é recorrente. Em vibrações simpáticas, partindo de conceitos como o perispírito e pluralidade das encarnações, temos uma busca de entender o despertar do afeto pelo simples olhar lançado no dia a dia e como os seres humanos estabeleciam vínculos. E assim, explicava:

a nossa alma encontra sympathias que o tempo não pode destruir nem apagar, nem o espaço nem o tempo pode apagar.[...] As vibrações perispirituais do ente que se amou na noite longinqua de vidas que passaram no tropel das idades que morreram, nos impressionam agradavelmente a alma, e, então, o despertar agradável de uma afeição que os anos não conseguem desvanecer. (*Diário do Interior*, 15/10/1932).

O trecho acima ganhava uma dimensão de lei, o autor atribuiu um sentido de milagre, que irrompia para propiciar a sabedoria e a perfeição. E concluiu: “bendita lei que o mundo materialista ignora” (*Diário do Interior*, 15/10/1932). É justamente essa postura que podemos perceber no texto intitulado *Problemas* de 1938 de 01 de maio de 1938.

Nesse artigo, percebemos o diálogo que se propõe estabelecer com as descobertas da época. Nesse sentido, o texto abordou as proposições do sábio professor Indiano Jagadis Chunder Bose. Segundo Fernando do Ó, Jagadis apontava a impossibilidade de se saber quando terminava o “psicológico” do

⁴⁹ A noção de “fluido” foi elaborada no século 17 e no início do século 19, pela escola magnética, com Mesmer, Puységur, Deleuze, Cachagnet e o Barão Du Potet, pelos investigadores da Reichen Back e através das experiências de Agenor de Gasparin (1853) e de Marc Thury (1858) sobre as mesas girantes. Na obra de Allan Kardec, o fluido individual donde provém o “perispírito”, elo semimaterial entre o espírito e o corpo, é uma particularidade do “fluido cósmico universal”. Este corresponde ao que William Crookes mais tarde apelidou de “protyle”. É a matéria elementar primitiva “da qual as modificações e transformações constituem as inumeráveis variedades dos corpos da natureza (DUMAS, 2009, p. 18).

“psicológico”. Tal assertiva, segundo Fernando do Ó, vem a confirmar as suas crenças doutrinárias e filosóficas.

Ao abordar uma série de problemas que envolvem o funcionamento do universo, citando autores como Gustavo Le Bon e Albert Einstein, e suas proposições acerca de que tudo está em movimento, inclusive a matéria bruta, ratificou que as ciências espiritualistas estavam anos luz a frente do materialismo. Nesse sentido, Fernando do Ó chegou a afirmar que a ciência tem de ser espiritualista. Destacando que quanto mais os cientistas aprofundam seu conhecimento, novos problemas surgiam, questionando as bases materialistas que os próprios homens construíram. E, em seu argumento, parecia dizer da incapacidade das ciências materiais resolverem os problemas humanos. Sendo assim, enfaticamente, Fernando do Ó apostou: “Somente as ciências espiritualistas salvarão o mundo”.

Como pontua Bourdieu, um projeto de vida não pode ser simplificado, portando, não obedece a regras de coerência e racionalidade. Dessa maneira, a crença e compreensão na ciência de Fernando do Ó ainda evidencia outra característica peculiar: os investimentos de estudos no campo da sociologia que, de certa forma, dinamizam a inserção de tais ciências no círculo científico. Sobre essa organização do campo, Fernando do Ó relatava: “De Comte a Durkheim, de Kropotkin a Pontes de Miranda, a sociologia tem passado pelo crivo de todas as observações, pelo cadinho de todos os estudos na carreira ascensional para a definitiva estabilidade científica”. (*Diário do Interior*, 18/09/1935)

Diante dessas definições, Fernando do Ó teceu consideráveis críticas à forma de apreensão dos fatos sociais, matéria-prima da investigação sociológica. Nesses termos, definiu a prática do sociólogo:

O sociólogo deve estudar o facto social, no tempo e no espaço, mas delle se utilizando apenas como meio de chegar à lei que o presidiu, ou melhor, que presidiu a sua eclosão, ou a sua elaboração. E nesse mistér, nessa árdua investigação, nessa procura ingente, elle deve lançar mãos não só das sciencias auxiliares como também, muitas vezes, das próprias sciencias abstratas, notadamente com a biologia com a qual a sociologia tem estreitas relações, meridianas e afinidades. (*Diário do Interior*, 18/09/1935).

Fernando do Ó discorreu acerca de uma definição do campo sociológico e suas possibilidades de apreensão do mundo social e suas intervenções. Dessa forma, ressaltou que:

Quando falamos em Sociologia entende-se que falamos em Sociologia Geral da qual fazem parte a sociologia jurídica, a sociologia econômica, a sociologia política, a sociologia religiosa, etc, etc. De posse de todos os conhecimentos que integram a Ciência do século, fácil se torna a previsibilidade de determinados fenômenos sociais. Há, porém, considerar factores inúmeros, antes de predizer-se tal ou qual acontecimento. Numa sociedade absolutamente atea, torna-se muito mais fácil a previsão de que em outra onde o sentimento religioso predomina. (*Diário do Interior*, 18/09/1935).

Dessas palavras, percebemos a busca de leis para atender as demandas sociais do contexto aos moldes da sociologia positivista. Assim, uma série de temas relacionados à política, economia, direito e criminalidade foram referenciados nessa perspectiva. Abordaremos alguns pontos para compreendermos essa perspectiva epistemológica. Nessa busca por leis que pudessem orientar a conduta humana, o mesmo esclareceu:

Sem pretendemos concluir que tudo na vida se enquadra, relativamente à actividade humana, nos dois problemas – economico e sexual – somos, entretanto, levados a crer esse enorme factores presidem a mór parte dos actos humanos, quase todos os factos sociais. É o formidável ensinamento sociológico. No fundo de quase toda a acção humana, está o phenomeno economico ou sexual. (*Diário do Interior*, 19/09/1935).

Nessa linha, um primeiro problema analisado pelo autor investigava origem do crime na perspectiva da lei. Assim, segundo o autor, a gênese do crime decorria de vulnerabilidades econômicas e sexuais. E recorrendo à sociologia como uma forma importante para vencer os problemas sociais e jurídicos. Logo, o autor indicou uma necessidade de olhar sobre os aspectos sociais e a necessidade de reeducação. E escreve: “O grande remédio, pois não está na ciência penal, na própria sociologia criminal, mas tão somente na sociologia geral”. (*Diário do Interior*, 19/09/1935)

Tal confirmação de análise pode ser lida a partir das considerações acerca da desigualdade de riqueza e de gênero. Assim, destacou que o delito ocorria devido à injusta distribuição de riquezas, realizado uma equitativa distribuição de bens, eliminaria os atentados à propriedade privada. E concluiu que: “Quem não tem fome, não furta pão. Quem tem dinheiro, não arromba cofres” (*Diário do Interior*, 20/09/1935).

No mesmo sentido, os abusos sexuais seriam decorrentes da forma como os direitos sexuais são tratados na lei. Como percebemos no seguinte trecho: “Deem direitos e deveres iguais, sob o ponto de vista sexual, e teremos acabado com os

processos por violência carnal, quando esse crime não tiver origem ainda na questão econômica”. (*Diário do Interior*, 20/09/1935)

Fernando do O, diante dessas constatações, definiu uma função social do sociólogo:

O sociólogo sabe que em tempo N, com tal governo, com tais leis, em condições econômicas e financeiras tais e quais, explodiu, arrasadora e violenta, uma revolução que, para logo, se tornou vitoriosa – fácil é a previsibilidade de evento idêntico, se concorrem os mesmos fatores, identifica e sabiamente coordenados, dispostos, coordenados e orientados. É bem o dever que a complexidade do fenômeno sociológico é de difícil apreensão científica, mas o sábio tem o dever de desvendá-lo, todas as faces e fazê-lo passar pelo crivo da mais honesta observação e da mais rigorosa análise. (*Diário do Interior*, 20/09/1935).

A partir desse arcabouço, traçou o panorama sociológico do Brasil. E sintetizou que existe um pensamento norteador da sociedade brasileira relacionados a uma elite dirigente. Assim, a sociologia política e econômica ofereciam elementos para a compreensão dessa realidade. Ressaltando que:

Com sua formação mental própria, com suas ideias políticas, econômicas e religiosas inconfundíveis, projectam a sua atividade social sobre o quadro sociológico do Brasil. Dentro de cada Estado, ou segundo a tecnologia sociológica, dentro de cada grande grupo, os factos sociais de ordem política obedecem a uma certa divisão tripartida do senso ideológico – grupos que preconiza a conservação do Status quo, grupo que se bate pela hipertrofia do poder estatal e grupo que avança no terreno das desigualdades completas. A cada um desses grupos correspondem ideias arraigadas da sociologia religiosa, que podem ser um entrave à expansão do pensamento. (*Diário do Interior*, 24/09/1935).

Enfim, diante desse quadro, para Fernando do Ó o sociólogo correspondia a uma espécie de Profeta. E sob essa compreensão apresenta análises acerca do campo educacional, religioso e sociológico, dialogando com autores e apresentando suas constatações com um pensamento universal e suas possíveis contribuições ao mundo social (*Diário do Interior*, 24/09/1935).

Ao constatar tais procedimentos de investigação, criticou a postura que denominou de materialista, nesse sentido, indagou-se: “Si se pretender armar o arcabouço de uma teoria do conhecimento, desprezando-se a atividade religiosa, as forças espirituais no seu sentido maior, tem-se apenas a encarado o problema máximo da humanidade por uma frente apenas” (*Diário do Interior*, 18/11/1936).

Esse ecletismo de tendências apropriadas pelo autor, podemos vislumbrar no artigo intitulado “O sentido do Pensamento Ocidental”. A crítica de Fernando do Ó

assentou-se na visão unilateral da ciência que despreza outros aspectos da vida humana. Nesse sentido, o autor ressaltou:

No indagar qual seja a direcção do pensamento universal, todas as forças precisam ser estudadas, principalmente as que canalizam as tendencias da humanidade para uma só frente da actividade social. [...] Por que, em ultima analyse, as actividades do homem devem ser encaradas em função do meio em que foi chamado a viver. (*Diário do Interior*, 18/11/1936).

E ao questionar se a presença do fenômeno religioso devia ser desprezada pelo cientista, inferiu a impossibilidade de compreensão e construção de um pensamento universal complexo, ou seja, levando em conta toda a diversidade humana. Concluindo nos seguintes termos:

Porque a sociedade é formada de homens, e sendo os phenomenos sociais resultantes das actividades individuaes, nunca se descobrirá o sentido, si se despresou uma frente grandiosa de actividade, qual seja a que digas com as forças religiosas ou Moraes do homem. Pode se descobrir e estabelecer, com verdade, a direcção do pensamento Universal, mas quando não se despresar, no estudo dessa direcção, toda uma gigantesca cadeia de phenomenos que dizem com a própria forma de actividade social. (*Diário do Interior*, 18/11/1936).

Sumariamente, evidenciamos aspectos de um esforço racionalista de organização da sociedade e uma leitura social proposta por Fernando do Ó, sustentado por uma perspectiva de especialista, dialogando com certas temáticas em voga no presente contexto e pressupostos da metapsicologia. A sua busca de sistematização racional acerca da análise social denotam um arcabouço que evidenciam seu ecletismo, e consubstanciam sua preocupação de ordem científica e inserção no espaço intelectual da cidade. Pensando sobre comportamento social, sobre educação, criminologia, o pensamento de Fernando do Ó oferece elementos significantes de soluções frente à sociedade que se compunha. Seus caracteres legalistas, de aperfeiçoamento de leis, instâncias capazes de propiciar a felicidade de seu povo, norteiam sua preocupação com a sociedade e de quem a compõe, complementando uma visão de mundo. O Intelectual espírita e homem do direito migra para o sociólogo de forma a capitanear conhecimento para conceber um mundo que defendia a fim de amenizar angústias e, de certa forma, interferir na dinâmica do tempo.

Uma caracterização dessa ordem científicista podemos verificar quando o autor escreve:

No facto individual o abstracto são as cedulas nervosas, e na sociedade, isto é o facto social, são a colectividade. O facto individual é independente, autónomo pode assim dizer, por isso que não se confunde com o individuo. O facto social também o é. Projecta-se para fóra da sociedade, assumindo certa independência que serve para a dissecação do sociólogo. Não se confunde com a sociedade que é o seu abstracto. O estudo do facto social é subtil, difícil e perigoso aos inexperientes da sociologia. (*Diário do Interior*, 07/10/1935).

Dessas palavras, temos a busca de sistematização do uso de certos conceitos. Embasado numa postura cientificista, busca legitimar seu espaço no campo de suas lutas. Tais aspectos remetem a perspectiva de uma história conceitual, que ressalta:

começou como crítica à tradução descontextualizada de expressões cronologicamente relacionadas ao campo semântico constitucional; em seguida, essa especialização pretendeu uma crítica à história das idéias, compreendida como um conjunto de grandezas constantes, capaz de se articular em diferentes formas históricas sem qualquer alteração essencial. Ambos os impulsos conduziram a uma delimitação metodológica mais precisa, pois, ao longo da investigação de um conceito, tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período, ao mesmo tempo em que se investigava também a função política e social desse mesmo conceito (KOSSELLECK, 2006, p. 104).

Tal projeto propõe a historicização dos conceitos, colocando-os como temporais e históricos, e convergem a uma espécie de uso no passado

quando se analisam conceitos passados cujos termos ainda poderiam ser os nossos, podemos ter uma ideia das esperanças e anseios, das angústias e sofrimentos dos contemporâneos de então. E mais, tornam-se manifestos, para nós, a extensão e os limites da força enunciativa dos testemunhos linguísticos do passado. Poderemos avaliar o espaço da experiência e da expectativa passadas, na medida em que ele pôde ser apreendido conceitualmente dentro da economia linguística do passado e foi efetivamente articulado na linguagem das fontes (KOSSELLECK, 2006, p. 268).

Não obstante, a categoria temporal indica possibilidades de diálogo. Dessa maneira, as categorias *experiência* e *expectativas* adotadas por Kosseleck permitem vislumbrar como diferentes temporalidades são vividas – o Passado, o Presente e o Futuro – podendo contrair ou se expandir conforme em cada época ou sociedade, modificando-se neste caso também a maneira como são pensadas e sentidas as relações entre eles.

Para Koselleck, portanto, o tempo histórico decorre, de forma sempre diferente, pela tensão entre expectativas e experiência (2006, p. 313). As pessoas

vivem a partir dessa relação tendenciosa, portanto, a elaboração de “prognósticos”, que sempre exprimem uma expectativa a partir do campo de experiências do passado, são categorias plausíveis, e indicam um modo de ser e estar no mundo. Por fim, Koselleck conclui que “o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro”, o que se pode dar de múltiplas maneiras, conforme a relação estabelecida entre as duas instâncias (2006, p. 313).

Dessas considerações, temos um tempo de expectativa de Fernando do Ó resultante de suas experiências, concebidas na prática social em que se insere. Seja a construção de um Brasil da Lei, seja na crença da ciência, na burocratização e na educação, de forma a construir um novo homem e um novo Brasil. O tempo era do progresso, de mudanças econômicas. E ampara-se nos conceitos, como Estado, público-privado, ciência e religião. Os usos dos mesmos buscava reforçar sua luta contra o dogmatismo e tradição evocadas pelo Catolicismo Romanizado. Obviamente que o ano de 1937 repercutiu sobre tal produção, as críticas políticas reduziram-se, e os artigos tornaram-se cada vez mais sofisticados, centrando em suas análises sociológicas.

Fernando do Ó acreditava num Brasil letrado, legalista e capaz de criar condições ao povo desfavorecido e inculto. Esse era seu patriotismo e sentido nação. Isso envolvia se livrar do materialismo, egoísmo e individualismo triunfante. E o Estado, por sua natureza, deveria conceder leis que propiciassem a liberdade e o direito a todos. No mesmo sentido, a educação era base da construção desse novo homem, a distribuição da riqueza viria por confirmar o Brasil como uma pátria de todos e representava uma postura caritativa. E livre do fantasma vermelho. Assim, inferimos, a partir das constatações de Artur Isaia acerca do espiritismo, que seu projeto em parte coincidia com a defesa da cidadania liberal, de ordem republicana, e a endossa de uma leitura linear e progressista da história. Tais aspectos conferiam a pretendia conciliação entre religião e ciência. E certa disposição de unir espírito e matéria, natural e sobrenatural, utopia social e conservação. Por outro, seu olhar sob o viés do operário, dos excluídos e desfavorecidos demandava ao Estado um papel primordial no aprimoramento do povo sob o viés do conhecimento, distante de dogmatismos e aspectos doutrinários. Mudanças fundamentais para o novo Brasil que tinham por princípio o indivíduo.

Por fim, entendemos que diante dos momentos de tensão e distensão, as ideias de Fernando do Ó representavam uma extensão das disputas entre católicos

e espíritas vivenciadas no presente contexto, partindo da construção de uma epistemologia própria, munido de conceitos colhidos em diversas correntes filosóficas, com o intuito de consolidar sua perspectiva científicista, letrada e única capaz de vencer as demandas de seu tempo. Sob a égide da liberdade religiosa, do Estado e ensino laicos, da aliança religião/ciência, os tempos eram de iluminação da tradição católica, emblema do atraso e do fanatismo. Inserido como componente numa rede de pensamento moderno-espiritualista, Fernando do Ó trazia nas suas entrelinhas um projeto de nação em disputa com tantos outros modelos ora aproximando-se, ora afastando-se do governo. Em oposição ao mundo comunista e igualmente ofertando alternativas ao mundo que se desenhava aos seus olhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, buscamos compreender a situação mundo vivenciadas na cidade de Santa Maria nos anos de 1930 a 1940 a partir da trajetória de Fernando Souza do Ó. Militar, liderança Espírita, maçônica e importante intelectual da cidade, Fernando do Ó engajou-se em diferentes espaços de atuação de forma a fazer voz de perspectivas filosóficas e políticas, ao mesmo tempo em que

Com esse breve panorama, em nosso primeiro capítulo, constatamos sua atuação incisiva enquanto agente político, ressignificando elementos do pensamento liberal, tais como: liberdade religiosa, livre consciência e ensino laico, e como ele se inseriu nesse jogo de disputas do campo religioso, intelectual e político. Imprimindo características próprias, e de forma a demarcar sua presença na cidade, sobretudo, a partir de capital intelectual por meio de seus escritos, fonte principal de nosso trabalho.

Como ponto inicial, demonstramos a pluralidade e dinâmica ora em tensão e distensão de conflitos religiosos na cidade de Santa Maria, ao mesmo tempo em que confrontamos a consolidação de uma memória e seu enquadramento em torno do personagem e seu uso: o militar, o advogado, o maçom, o intelectual revelaram as dificuldades do narrar uma história de vida. Logo, as participações em agremiações políticas, como Comitê Pró-Liberdade Religiosa, a LEP e ANL permitiram evidenciar formas peculiares de atuação. Indicadores de afinidades, amizades e desafetos. Assim, a defesa pela construção de uma nação “verdadeiramente popular, pela dignidade e justiça de todos” defrontou-se com o contexto bastante tumultuado da chamada Era Vargas. Oriundo de uma instituição militar, filiado a maçonaria. representa as classes médias letradas, e esforçava-se para conciliar ciência e religião em detrimento ao que consideravam arcaico e tradicional ao catolicismo.

Em termos gerais, foi no sentido de demarcar as visões que emergiam do próprio movimento espírita que analisamos os propagandistas do movimento espírita na cidade. Logo, propomos evidenciar a doutrina espírita enquanto um agente de ligação de uma perspectiva de mundo, e vislumbramos dar conta desse elemento que envolve a divulgação e a interpretação de práticas definidas enquanto Kardecistas. Esses grupos, munidos de estratégias discursivas e práticas próprias,

assumiram a função institucional e especializada de falar em nome do Espiritismo na cidade. Fernando do Ó foi presença constante no jornal Diário do Interior e nas palestras de divulgação coordenados pela Aliança Espírita. Assim, defendemos que sua trajetória permite vislumbrar esse contexto mais amplo de organização do movimento espírita na cidade. Portanto, paralelo às atividades de assistência social empreendido por tais agentes em Santa Maria, verificamos a atuação de intelectuais que se forjaram enquanto especializados a falar de espiritismo em Santa Maria.

Fernando do Ó acreditava num Brasil diferente do que testemunhava. Tal prerrogativa implicava combater materialismo, egoísmo e individualismo triunfante. E o Estado, por sua natureza assistencialista, deveria conceder leis que propiciassem a liberdade e o direito a todos. No mesmo sentido, a educação era base da construção desse novo homem, a distribuição da riqueza viria responder as abnegações históricas da política para com seu povo, legitimando uma postura caritativa aos moldes do que o Espiritismo propagava. Um Brasil letrado, legalista e capaz de criar condições ao povo desfavorecido e inculto. Portanto, seu patriotismo e sentido nação.

Por fim, entendemos que diante dos momentos de tensão e distensão, as ideias de Fernando permitem pensar uma interpretação de sociedade e espiritismo. Com uma epistemologia própria, respaldado por conceitos colhidos em diversas correntes filosóficas, com o intuito de consolidar sua perspectiva científicista, racional e letrada, defendeu a liberdade religiosa, o Estado laico, a aliança religião/ciência, empreendendo a iluminação da tradição católica vigente na cidade.

Assim, percebemos, conforme Bourdieu (1998), que os agentes atuam ativamente no mundo e constroem suas visões de mundo. Por esse sentido, situamos nosso trabalho no contexto mais amplo de redefinição da identidade brasileira. Fernando do Ó trazia um projeto de nação ora em sintonia ora em disputa com o governo. Opondo-se ao mundo comunista e igualmente ofertando alternativas de progresso para a sociedade que fazia parte.

Consideramos ainda de suma importância as relações política e religião que a inserção política de Fernando permitiu refletir, pormenorizando seus engajamentos conforme o contexto histórico em que vivia. Diante disso, o discurso de isenção política sustentado por parcela significativa dos espíritas assume feições interessantes. Um exemplo refere-se aos posicionamentos que Daniel Cristovão

manifestou-se no Jornal Diário do Interior afim de esclarecer a sociedade Santa-Mariense. Em 26 de maio de 1933 publica o texto intitulado Os Candidatos do Espiritismo em resposta ao Artigo Ivon Costa sobre as pretensões políticas do espiritismo e sua suposta transformação em Partido Político. Opondo-se a tal assertiva, Daniel Cristovão esclarece que tal pretensão não confere, tratando-se da atuação do Movimento Pró-Liberdade Religiosa.

A seguir, as críticas direcionaram-se a figura de Ivon Costa. Nesse sentido, passa a ser alvo de discussão certas práticas espíritas assumidas pelos diferentes grupos. Daniel opõe-se às afirmações de Ivon Costa que os grupos espíritas costumavam fazer preleções doutrinárias nas escolas públicas.

Dessas palavras, Cristovão evidencia as disputas internas vivenciadas no meio espírita. Definindo-o e delimitando uma compreensão do que é e o que não é Espiritismo. E remete a questões não solucionadas em nosso trabalho, tendo em vista a documentação que analisamos. Nesse sentido, cabe problematizar a unidade do movimento espírita, suas disputas internas e o que defendiam. Qual a relação da Aliança Espírita e as Federações nacional e estadual. No mesmo sentido, a própria atuação de Fernando do Ó nos meios espíritas, maçônicos e intelectuais também não foram contempladas de forma satisfatória. Os próprios romances do autor, editados pela Federação Espírita, remetem a novas formas e estratégias da instituição. Por fim, pensar quais as rupturas e continuidades de seu pensamento, qual o impacto de seus engajamentos políticos, de que forma reforçavam as acusações de comunistas aos Espíritas. Temos evidências claras que ainda o movimento espírita em Santa Maria carece de novas observações, questionamentos e análises.

Enfim, diante do até então discutido, percebemos a disputa e a religião como elementos problematizadores de conceitos como estado, republicanismo, laicismo, lei, e as fronteiras entre o público e o privado. Como destaca Borin (2010), a cidade de Santa Maria, no início do século XX, não foi somente um pólo ferroviário, mas também palco de conflitos religiosos, envolvendo o clero católico e as demais vertentes religiosas. Um embate de perspectivas de mundo, de alternativas frente aos problemas que os rodeavam. E o quanto Fernando do Ó, com suas performances, debates e posicionamentos, interferiu nos assuntos de Santa Maria. Demarcando espaço com suas ideias de progresso, de renovação da alma e luta contra tudo que representa atraso e sofrimento. E com seu testemunho generoso

nas páginas do jornal, mensuramos sua vida, seus afetos, sentimentos e lutas traduzidos quando o autor escreveu num confronto com a eternidade: “Cada palavra desse poema é um pedaço de vida, cantando na glória do meu destino. E a minha vida eu dei-a aos que me acompanham na jornada do meu sonho” (Diário do Interior, 6/03/1931).

REFERÊNCIAS

Artigos e Livros

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. **“Uma fábrica de loucos”: Psiquiatria X Espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Tese de Doutorado em História pela UNICAMP, 2007.

ALVES, Márcio Fagundes. **A reconstrução da identidade nacional na era vargas: práticas e rituais cívicos e nacionalistas impressos na cultura do grupo escolar José Rangel/Juiz de Fora/Minas Gerais (1930-1945)**. Rio de Janeiro: Tese de doutorado em Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

AMARAL, Giana. Lange do. **O Gymnasio pelotense e a maçonaria: uma face da história da educação em Pelotas**. Pelotas: Seiva/Ed. Universitária UFPel, 1999.

AMARO, Jacqueline de Souza. **Os Combates De Luiz De Mattos (1912 – 1924): O Espiritismo Kardecista e o Tratamento Médico da Doença Mental**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História da Ciência e da Saúde/Fiocruz, 2010.

AMORIM, Pedro Paulo Amorim. **Renovação Cristã: de Kardec a Lutero – o papel do livro na cisão do Movimento Espírita Brasileiro (1949-2010)**. Santa Catarina: Dissertação de Mestrado em História/UFSC, 2011.

ANDREOTTI, Azilde Lina. Administração Escolar na Era Vargas (1930-1945). In: **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. especial, p. 102–123, ago. 2006.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: EdUNICAMP, 2001.

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira**. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia/USP, 2008.

_____. A Doutrina Espírita na formação da diversidade religiosa brasileira . In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011**. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares>. Acessado em: 10 de maio de 2012.

BASTOS, Lauren Albrecht. **Representações e Práticas sobre Saúde e Doença entre Líderes Praticantes dos Centros Espíritas em Santa Maria**. Santa Maria: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais/UFMS, 2001.

BARATA, Alexandre Mansur. Cultura Política e Sociabilidades: Minas Gerais (1822-1831). In: XXIII Simpósio Nacional de História - ANPUH, 2005, Londrina. **Anais do**

XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz. Londrina: Editorial Midia, 2005.

BATISTELLA, Alessandro **O movimento operário e sindical em Passo Fundo (1900-1964): história e política**. Passo Fundo: Dissertação de Mestrado em História/UPF, 2007.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIASOLI, Vitor. **O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria (1870/1920)**. Santa Maria: Editora da UFSM, 2010. 230 p.

BIRMAN, Patricia. Resenha de GIUMBELLI, Emerson. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 3, nº2, p. 230-234, out. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000200011&script=sci_arttext Último acesso: 30 jun. 2006.

BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder**: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

BOFF, Angélica Bersch. **Espiritismo, alienismo e medicina**: ciência ou fé? Os saberes publicados na imprensa gaúcha da década de 1920. Dissertação de Mestrado em História pela UFRGS, 2001.

BORIN, Marta Rosa. **Por um Brasil católico**: tensão e conflito no campo religioso da república. 2010. 369f. Tese (Doutorado em Estudos Históricos e Latino-Americanos), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

BOMENY, Helena. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In: Dulce Pandolfi. (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999, v., p. 137-166.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 183-191.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. (org.). **Católicos, espíritas e protestantes**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo. Fora da Caridade não há Religião! Breve História da Competição Religiosa entre Catolicismo e Espiritismo Kardecista e de suas Obras Sociais na Cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. **Locus Revista de História**, Juiz de Fora, vol. 7, n. 1, p. 131-154, 2001.

CANDIDO, Antônio et al. **A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992.

CARDOSO, Edmundo. **História da Comarca de Santa Maria**. Santa Maria: Imprensa da UFSM, 1978.

CARVALHO, José Murilo de Carvalho. **Forças Armadas e Política no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo A. de Miranda (orgs). **A História Contada**. Capítulos de História Social da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

_____. A História hoje: dúvidas, desafios e propostas. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n. 13, v. 7, p. 97-113, 1994.

COLOMBO, Cleusa Beraldi. **Idéias Sociais Espíritas**. São Paulo/Salvador: Ed. Comenius e IDEBA, 1998.

COLUSSI, Eliane. **A Maçonaria gaúcha no século XIX**. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.

COSTA, Flamarion Laba da. **Demônios e anjos (o embate entre espíritas e católicos na República Brasileira até a década de 60 do século XX)**. Tese de Doutorado pela UFPr, 2001.

_____. Onde o diabo agia na sociedade brasileira segundo a Igreja católica na primeira metade do século XX. *Guairacá (Guarapuava)*, Guarapuava, v. 1, n. 18, 2002.

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

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

DORS, Marines. **Dyonélio Machado (1895-1985): os múltiplos fios da trajetória ambivalente de um intelectual**. São Leopoldo: dissertação apresentada à Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2008.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELMIR, Claudio Pereira. As armadilhas do jornal: algumas considerações metodológicas de seu uso para a pesquisa histórica. **Cadernos do PPG de História UFRGS**, nº 13 dezembro de 1995. p. 21.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Sumara Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de A. N (org). **O Brasil republicano**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FISCHER, Beatriz T. Daudt; COSTA, V. B. Faculdade de Direito de Pelotas/Brasil - considerações em torno de dois contextos: sua origem em 1912 e cinco décadas depois.. In: **X Congresso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana (C.I.H.E.L.A)**, 2012, Salamanca (Espanha).

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997b.

_____. Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade. In: **Orixás e Espíritos – o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

GIL, Marcelo de Freitas. **O movimento espírita pelotense e suas raízes sócio-históricas e culturais**. Pelotas: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/UFPEL, 2008.

GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.) **História da Vida Privada No Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 489-558.

GOMES, Ângela de Castro (org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GRIJÓ, Luiz Alberto. **Ensino Jurídico e Política Partidária no Brasil: a Faculdade de Direito de Porto Alegre (1900-1937)**. Rio de Janeiro: UFF, 2005.

_____. Os soldados de Deus: religião e política na Faculdade de Direito de Porto Alegre na primeira metade do século XX. **Revista Brasileira de História (Online)**, v. 32, p. 279-298, 2012.

_____. Quando o privado tem interesse público: a fundação e a trajetória institucional da Faculdade Livre de Direito de Porto Alegre (1900-1937). **História**, v. 28, p. 303-338, 2009

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era do capital**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HORTA, José Silvério Baía. **O hino, o sermão e a ordem do dia: a educação no Brasil (1930-1945)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998a.

_____. **Catolicismo Versus Umbanda: Lutas de Representação e Identidade Nacional (Senzala Delenda Est)**. **Revista de ciências humanas**. Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 32-47, 1998b.

_____. **Espiritismo, conservadorismo e utopia**. In: PINTO, Elisabete A; ALMEIDA, Ivan A. de (orgs.). **Religiões: tolerância e igualdade no espaço da diversidade**. São Paulo: Fala Preta, 2004.

_____. **O Espiritismo nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro**. **História Revista (UFG)**, v. 12, p. 63-79, 2007.

_____. **O discurso médico-psiquiátrico em defesa do espiritismo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro dos anos 1920**. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, p. 206-212, 2008.

_____. **A república e a teleologia histórica do espiritismo**. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. (Org.). **Espiritismo e Religiões Afro Brasileiras**. **História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012, p. 103-117.

JOBIM, André Vinicius Mossate. **Resistência ferroviária: a greve de 1936 em Santa Maria**. Santa Maria: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências História/UFSM, 2008.

JULIA, Dominique. **A Religião: História Religiosa**. In: Le Goff, Jacques e Nora, Pierre (Org.). **História: Novas Abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo**. São Paulo: LAKE, 1998 [1859].

_____. **O livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 1994.

_____. **O Livro dos Médiuns**. Rio de Janeiro: FEB, 2001.

_____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. São Paulo: LAKE, 2005.

_____. **Obras póstumas**. Rio de Janeiro: FEB, 1987.

KARAWAJCZYK, Mônica. **O Voto da Costela**. O sufrágio feminino nas páginas do Correio do Povo (1930-1934). 2008. 290 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. 2000. 360 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). FFLCH/USP, 2000.

_____. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. Chico Xavier e a cultura brasileira. **Revista de Antropologia** (São Paulo), São Paulo, v. 44, n. 1, p. 53-116, 2001.

_____. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. v. 6, n. 2, jul.-dez. 2006b.

LENHARO, Alcir. **A Sacralização da Política**. Campinas: Papyrus, 1986.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, p. 135-136.

_____. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 167-182.

LONER, Beatriz. **Classe operária: organização e mobilização em Pelotas: 1888-1937**. Tese de doutorado. Porto Alegre: PPG/UFRGS.

LORIGA, Sabina. “A biografia como problema”. In: REVEL, Jacques. **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. (Org.). Rio de Janeiro: FGV, 1998.

MEDINA, C. C. Reflexões sobre o pensamento de Kardec. **Revista Nures** (PUC-SP), n. 3, maio/set. 2006.

MIGUEL, Sinuê Neckel. Espiritismo fin de siècle: a inserção do Espiritismo no Rio Grande do Sul. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, p. 145-184, 2009a.

_____. Espiritismo e política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930-1940. **Debates do NER (UFRGS)**, v. 15, p. 39-70, 2009b.

_____. O Espiritismo frente à Igreja Católica em disputa por espaço na Era Vargas. **Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC**, v. 17, p. 203-226, 2010.

_____. A questão política no Espiritismo: o sagrado e o profano em tensão. In: Carlos André S. de Moura; Eliane Moura da Silva; Mário R. dos Santos; Paulo Julião da Silva. (Org.). **Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas**. 10 ed. Campinas: Coleção Idéias. IFCH - UNICAMP, 2011b, v. 2.

_____. **Espiritismo Unificado: embates pela unificação institucional do movimento espírita brasileiro**. Cedido pelo autor.

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

MOISÉS, Massaud. **A criação literária: prosa**. 4ª Edição, São Paulo: Cultrix, 1999.

MONTEIRO, L. M. Os católicos gaúchos e a construção da ordem política: A Liga Eleitoral Católica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 2, p. 118-148, 2008.

MONTENEGRO, Antonio. Memórias, percursos e reflexões. In: **Saeculum**. N. 18. João Pessoa: DH/PPGH/UFPB, Jan/Jun, 2008, pp. 187-208. [Disponível: www.cchla.ufpb.br/saeculum/].

NORA, Pierre. Entre história e memória; a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto história**, São Paulo: EDUC, n. 10, p. 7-28, dez. /1993.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano: o tempo do nacional-estatismo (1930-1945)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 2, p. 13-39.

PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

PETERSEN, Silvia Regina Ferraz; LUCAS, Maria Elizabeth. **Antologia do movimento operário gaúcho (1870-1937)**. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

PINSKY, C., PEDRO, J. M. Igualdade e Especificidade. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (org.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Ed. Vértice, n. 3, p. 3-15, 1989

_____. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRIMOLAN, Emilio Donizete. Catolicismo e Política: a participação da Liga Eleitoral Católica nas eleições de 1933. In: **I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades**, 2007, Maringá. p. 01-15.

SCHNEIDER, Claércio Ivan. **O Brasil em minúcias: a visão trágico-histórica na crônica machadiana (1888-1897)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis- Universidade Estadual Paulista. 2007: 2009.

SCHULZ, Jonh. **O Exército na Política**. São Paulo: EDUSP, 1994.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena e COSTA, Vanda (orgs.) (1984/2000). **Tempos de Capanema**. EDUSP / Paz e Terra.

SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo: história e poder (1938-1949)**. Londrina: Eduel, 2005.

_____. **Céu, inferno e purgatório**: representações espíritas do além. Assis. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis- Universidade Estadual Paulista. 2007.

SILVA, Eliane Moura . Fé e Leitura: A Literatura Espírita e O Imaginário Religioso. In: **Congresso Internacional**, 1996. **Anais**. São Paulo. v. 1, p. 12-21. Acessado em: 10 de maio de 2012.

_____. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. In: **Rever – Revista de Estudos da Religião**, n. 2, pp. 1-14, 2004. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acessado em: 10 de maio de 2012.

_____. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In: MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura; SILVA, Paulo Julião; SANTOS, Mario Ribeiro. (Org.). **Religião, Cultura e Política no Brasil**: Perspectivas históricas. 10ed.Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011, v. 1, p. 11-24.

_____. Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais A Lanterna e o Livre Pensador (1900-1909). In: Artur Cedas Isaia; Ivan Aparecido Manoel. (Org.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. 1ed.São Paulo: Ed Unesp, 2012, v. 1, p. 87-101

SILVA, Raquel Marta da. **Chico Xavier: imaginário religioso e representações simbólicas no interior das Gerais – Uberaba, 1959/2007**. Dissertação de Mestrado em História pela UFU, 2002.

_____. **Mineiridade, representações e lutas de poder na construção da ‘Minas Espírita’**: Da União Espírita Mineira a Francisco Cândido Xavier (1930-1960). Tese. (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2008.

SILVA, Marcos José Diniz. **Moderno-espiritualismo e espaço público republicano**: maçons, espíritas e teosofistas no Ceará. Tese de Doutorado. Fortaleza: UFC, 2009.

_____. República e ‘Religiao social’: maçons, espíritas e teosofistas no espaço público cearense. **Fenix – Revista de História e Estudos Culturais**, v. 7, ano VII, n. 03 (Uberlândia: set./ out./ nov./ dez. de 2010). Disponível em: www.revistafenix.pro.br.

SCHIMDT, Benito. Construindo biografias. Historiadores e jornalistas: aproximações e afastamentos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 19, 1997, p. 13-2.

_____. SCHMIDT, Benito Bisso. “A Biografia Histórica”. In: GUAZELLI, Cesar A.B.; PETERSEN, S.R.F, SCHMIDT, B. B.; XAVIER; R.C. (Org.) **Questões de Teoria e Metodologia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000, p. 121-129.

_____. Quando o historiador espia pelo buraco da fechadura: Ética e narrativa biográfica. **Conferência pronunciada** no XXV Simpósio Nacional de História – “História e Ética”. Fortaleza, 2009. Texto cedido a este autor.

_____. Grafia da vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. **História Unisinos**, v. 8, n. 10, p. 131-142, jul;dez.2004.

SCHMIDT, Benito Bisso. **O patriarca e o tribuno**: caminhos, encruzilhadas, viagens e pontes de dois líderes socialistas – Francisco Xavier da Costa (187?-1934) e Carlos Cavaco (1878-1961). 2002. 625 f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, 2002. Campinas.

SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de memórias em terras de história: problemas atuais. In: BRESCIANI, Maria Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e (re) sentimentos**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed UNICAMP, 2001.

SCHERER, Bruno Cortês. **Ações Sociais do Espiritismo**: A Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, Santa Maria – RS (1932-1957). Santa Maria: Trabalho de Conclusão do Curso de História/UFMS, 2013.

SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Tempo e Argumento** (Florianópolis), Santa Catarina, v. 2, n. 1, p. 03-20, 2010.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo/Curitiba: Ed. USP e Ed. Orion, 2003.

_____. **Narrativas biográficas**: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. Estud. av. 2004, vol. 18, pp. 181-199.

WANTUIL, Z. **As Mesas Girantes e o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2007.

TAVARES, Marcelo dos Reis. Entre a Cruz e o Esquadro: os debates entre a Igreja e a Maçonaria na imprensa francana (1882-1903). In: VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), 2004, Franca. **Anais do VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)**, 2004.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo*. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987.

VENDRAME, Maíra Ines. “**Lá éramos servos, aqui somos senhores**”: a organização dos imigrantes italianos na ex-Colônia Silveira Martins (1877-1914). Porto Alegre, PUCRS, 2007. http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=483.

VÉSCIO, Luiz Eugênio. **O crime do padre Sório**: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928). Santa Maria: Editora UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.

_____. A Ultramontana Santa Maria – RS: Sede da Quarta Colônia de Imigração Italiana. In: **Nova História de Santa Maria**: Contribuições Recentes. Santa Maria: Câmara de Vereadores de Santa Maria/RS, 2010, p. 197-224.

VIANNA, Marly de Almeida G. O PCB, a ANL e as insurreições de novembro de 1935. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano**: o tempo do nacional-estatismo (1930-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 2, p. 63-106.

XAVIER, L. N. O debate em torno da nacionalização do ensino na Era Vargas. **Educação (UFSM Revista Brasileira de História das Religiões)**, Santa Maria, v. 30, n. 2, p. 105-120, 2005.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As Artes de Curar. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-grandense**. Santa Maria/Bauru: EDUFSM/EDUSC, 1999.

_____. **Espiritismo e Saúde**: concepções a partir das práticas numa sociedade kardecista. v. 1, p. 19-44, 2013.

Sites consultados

Aliança Espírita Santa-Mariense.

Disponível em: <<http://www.aliancaespirita.com/>>. Acesso em: 27 jan. 2013.

Federação Espírita Brasileira

Disponível em: <<http://www.febnet.org.br/>>. Acesso em: 27 jan. 2013.

Federação Espírita do Rio Grande do Sul

Disponível em: <<http://www.fergs.org.br/portal2/>>. Acesso em: 27 jan. 2013.

FONTES DOCUMENTAIS UTILIZADAS

1- CASA DE MEMÓRIA EDMUNDO CARDOSO

Jornal Diário do Interior, Santa Maria, Janeiro de 1930 - Dezembro de 1932

2- ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE SANTA MARIA

Jornal Diário do Interior, Santa Maria, Janeiro de 1932- Setembro de 1939

3- ACERVO HISTÓRICO DA ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE

- Estatutos da Aliança Espírita Santa-Mariense, 1926.
- Histórico da Aliança Espírita Santa-Mariense (1921-2001).

4- ACERVO HISTÓRICO DA SOCIEDADE ESPÍRITA ESTUDO E CARIDADE

- Livro de Atas de Sessões Ordinárias (1927-1941).

5- ROMANCES ESPÍRITAS E SOBRE O AUTOR

CORRÊA, Fernando A. R. Fernando do Ó: **A caminho da luz**. Santa Maria. 2004

DO Ó, Fernando Souza do Ó. **Almas que voltam**. Brasília-DF: Federação Espírita do Brasil, 1938;1947.

_____. **Marta**. Brasília-DF: Federação Espírita do Brasil, 1938; 1947.