

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

Dalvan Alberto Sabbi Lins

**CIÊNCIA E RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL:
APOMETRIA COMO UMA PRÁTICA DE CURA ESPÍRITA**

Santa Maria, RS

2016

Dalvan Alberto Sabbi Lins

**CIÊNCIA E RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL:
APOMETRIA COMO UMA PRÁTICA DE CURA ESPÍRITA**

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

Orientadora: Prof. Dra. Beatriz Teixeira Weber

Santa Maria, RS,

2016

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

Lins, Dalvan Alberto Sabbi
Ciência e Religião no Rio Grande do Sul: Apometria
como uma prática de cura espírita / Dalvan Alberto Sabbi
Lins.-2016.
128 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, 2016

1. História 2. Espiritismo 3. Religiosidade 4.
Apometria 5. Rio Grande do Sul I. Teixeira Weber,
Beatriz II. Título.

Dalvan Alberto Sabbi Lins

**CIÊNCIA E RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL:
APOMETRIA COMO UMA PRÁTICA DE CURA ESPÍRITA**

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

Aprovado em 24 de março de 2016:

Beatriz Teixeira Weber, Dra. (UFSM)
(Presidente/Orientadora)

Fátima Cristina Vieira Perurena, Dra. (UFSM)

Eliane Cristina Deckmann Fleck, Dra. (UNISINOS)

Santa Maria, RS
2016

AGRADECIMENTOS

No fim de mais um ciclo, se faz justo e necessário honrar a vasta rede de relações que contribuíram para que este trabalho se realizasse.

Assim, gostaria de, primeiramente, agradecer ao corpo de professores do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria que me auxiliaram ao longo de minha jornada junto a eles, contribuindo para meu amadurecimento e aprofundamento no saber histórico. Sua experiência e conhecimento foram cruciais para o desenvolvimento das perspectivas que carrego junto comigo e que levarei para a vida.

Agradeço a Universidade Federal de Santa Maria por toda a oferta de condições que propiciaram a realização desta dissertação, em um agradecimento que se desdobra ao corpo de profissionais e servidores que a compõe. Da mesma forma, agradeço a Fundação CAPES pela disposição das condições materiais para a realização desta pesquisa.

Agradeço sobretudo a minha orientadora, a professora Beatriz Teixeira Weber, por sua enorme dedicação, atenção e zelo para com o meu trabalho. Seu olhar apurado, seu raciocínio rápido e perspicaz, seu profissionalismo sensivelmente humano, unidos pelo amor dedicado à pesquisa, são exemplos que levarei para toda minha vida profissional.

Em conjunto com os agradecimentos à orientação, deixo um agradecimento especial ao grupo de estudos e pesquisas que se formou junto à professora Beatriz, o qual eu tive o prazer de fazer parte. Gostaria de agradecer particularmente o convívio com Rayssa Wolf, Felipe Girardi, Bruno Scherer, Paulo Vianna, Renan Mattos e Calison Pacheco. A experiência e conhecimento manifestados por vocês em nossas muitas conversas estão presentes em cada página desta dissertação. Agradeço ainda pelo acolhimento, pelo ombro-amigo, pela compreensão e pelo carinho com que este grupo desenvolveu e desenvolve seu trabalho.

Agradeço a leitura atenta e as importantes contribuições que os professores Marcelo Camurça e Fátima Perurena fizeram sobre o meu trabalho, os quais foram motivo para importantes aprofundamentos da pesquisa.

Agradeço ainda aos grupos que esta pesquisa fez com que eu entrasse em contato.

Agradeço ao corpo de dirigentes da Sociedade Espírita Allan Kardec, e sobretudo a Dona Silvia, com sua presteza e amor dedicados ao seu trabalho.

Agradeço ao grupo da Casa do Jardim, e especialmente a Carlos Barradas por sua compreensão e acolhimento à minha proposta de pesquisa.

Agradeço ao grupo que dirige o Centro Cultural Espírita de Porto Alegre, e particularmente a Milton Medran, sem o qual esta pesquisa teria perdido muito de sua riqueza.

Agradeço profundamente a minha família, por toda a sua dedicação e amor empregados na minha formação. Agradeço aos meus irmãos, minha avó, tia e particularmente a minha mãe por todo o amor com que nutriram a família. Agradeço ainda pela compreensão a distância imposta pela experiência acadêmica e minha decorrente ausência nos momentos importantes. Carrego seus ensinamentos para onde for.

Agradeço particularmente a minha companheira, Marjorie Gottert, por toda a sua paciência, compreensão, seus conselhos, sua firmeza, e, sobretudo, seu amor. Esse percurso não seria possível sem você.

Agradeço aos meus padrinhos Orestes Teixeira e Fabiano Bandeira pelos seus preciosos e indispensáveis ensinamentos, que compõem o que carrego de mais valioso em meu espírito.

Por último, mas não menos importante, gostaria de agradecer a minha rede de amigos, pessoas preciosas que coloreem com luz minha vida. Daiane Brum, Daiane Oliveira, Gabriel Vaccari, Antônio Pereira, Daniela Bromberg, Denise Lovato, Murilo Seilonski, João Figueiredo, Natara Rayssa, Lucas Moreira, Paula Barbosa, Jaciani Sehn, Giovan Sehn, Patricia Lubas. Muito obrigado.

Para todo o espírito cientificamente constituído, ver numa coisa mais que o que lá está é ver menos essa coisa. O que materialmente se acrescenta, espiritualmente a diminui.

(O Livro do Desassossego, Fernando Pessoa)

RESUMO

CIÊNCIA E RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL: APOMETRIA COMO UMA PRÁTICA DE CURA ESPÍRITA

AUTOR: Dalvan Alberto Sabbi Lins
ORIENTADORA: Prof^a. Dr^a Beatriz Teixeira Weber

Esta dissertação trata da experiência histórica de um grupo espírita liderado pelo médico Dr. José Lacerda de Azevedo que se envolveu com o desenvolvimento de uma técnica de cura no Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA) durante os anos de 1964 a 1986. A técnica criada por eles, intitulada Apometria, caracterizava-se por ser um sistema que procurava conciliar os princípios do espiritismo, com elementos pertencentes à umbanda, ao esoterismo e práticas *new age*, todos embebidos e manifestados através de uma lente científica que procurava trazer aspectos da parapsicologia e de teorias especulativas, como a física quântica. Relacionada com um contexto de discussão sobre o caráter do espiritismo, debate que no Rio Grande do Sul ocorria através dos esforços da gestão que presidiu a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS) entre os períodos de 1978 a 1986, o grupo ligado à Apometria acabou sendo alvo das pressões internas advindas de uma bem consolidada estrutura normativa que havia se consolidado através do trabalho da rede federativa espírita encabeçada nacionalmente pela Federação Espírita Brasileira (FEB). Assim, em decorrência do perfil acentuadamente experimental e sincrético da técnica apométrica, esta acabou sendo afastada das fileiras espíritas, de onde subseqüentemente foi proscrita e negada. Nesse sentido, esta pesquisa procurou historicizar este processo com vistas a dar corpo a uma reflexão que relacionasse o caso da Apometria com outros casos, aproximados pelo perfil desviante e contestador mantido frente à estrutura normativa nucleada pela FEB. Dessa forma, o caso da Apometria acabou evidenciando a existência de uma ampla rede de relações sociais e institucionais que se mantiveram promovendo espaços alternativos de discussão e troca à margem das ofertas da Federação. Da mesma forma, o esforço movido por esta dissertação procurou pensar o fenômeno religioso relacionando-o com o jogo de interesses e necessidades surgidas das relações mantidas entre os indivíduos e as instituições, em um trabalho crítico que se propõe pensar de forma histórica as narrativas religiosas desenvolvidas e mantidas pelos grupos espíritas. A pesquisa usou como fonte os livros publicados sobre a técnica apométrica, documentos institucionais das sociedades espíritas envolvidas, normativas, estatutos, atas e anais. Já para dimensionar a discussão que se desenvolvia no Rio Grande do Sul sobre o caráter do espiritismo, este trabalho alicerçou-se particularmente nos periódicos da revista espírita *A Reencarnação*, veículo oficial da FERGS em edições lançadas entre o período de 1970 a 1989.

Palavras-chave: História. Espiritismo. Apometria. Religião. Rio Grande do Sul.

ABSTRACT

SCIENCE AND RELIGION IN RIO GRANDE DO SUL: APOMETRIA AS A PRACTICE OF SPIRITUALIST HEALING

AUTHOR: Dalvan Alberto Sabbi Lins
ADVISOR: Prof. Dr. Beatriz Teixeira Weber

This thesis is about the historical experience of a spiritualist group led by doctor Dr. José Lacerda de Azevedo who was involved with the development of a cure technique in the Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA) during the years of 1964 to 1986. The technique created by them, entitled apometria, characterized itself by being a system that sought to reconcile the principles of spiritism, with elements belonging to umbanda, esoterism and new age practices, all soaked and manifested through scientific lens that sought to bring aspects of parapsychology and of speculative theories, as quantum physics. Inserted in a discussion context of character of spiritism, unfolding in Rio Grande do Sul through the efforts of management that presided FERGS between the periods 1978 to 1986, the group connected to apometria ended up being the target of the internal pressures arising from a well consolidated legislative structure which had been consolidated through the work of the federal spiritualist network headed nationally by the Federação Espírita Brasileira (FEB). Thus, due to the sharply experimental and syncretistic profile of the apometria technique, it ended up being separated from the spiritistic ranks, where subsequently was proscribed and denied. The research tried historicizing this process with a view to give substance to a reflection that related to the case of apometria with other cases, approximated by the deviating and objector profile kept facing the normative structure nucleated by FEB. In this way, the case of apometria ended up showing the existence of an extensive network of social and institutional relations that remained promoting alternative spaces for discussion and exchange in the margin of the offers of the Federation. In the same way, the effort moved by this thesis, sought to think the religious phenomenon relating it to the game of interests and needs arising from the relations maintained between the individuals and institutions, in a critical work that proposes to think in a historical form the religious narratives developed and maintained by the Spiritualists groups. The search used as sources books published about the apometria technique, institutional documents of the spiritistic societies involved, regulatory, statutes, records and annals. Already to scale the discussion which was unfolding in Rio Grande do Sul about the character of spiritism, this work dates back to research in the journals of the spiritism magazine *A Reencarnação*, official vehicle of FERGS in editions launched between the period of 1970 to 1989.

Key words: History. Spiritism. Religion. Apometria. Rio Grande do Sul.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 –	Gestão de Mattos e Burmeister. Divisão temática do conteúdo da revista <i>A Reencarnação</i> entre o período de jan. de 1970 a dez. de 1976.....	97
Gráfico 2 –	Gestão de Jones. Divisão temática do conteúdo da revista <i>A Reencarnação</i> entre o período de jan. de 1978 a dez. de 1983.....	102
Gráfico 3 –	Gestão de Benchaya. Divisão temática do conteúdo da revista <i>A Reencarnação</i> entre o período de jan. de 1984 a dez. de 1986.....	108

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Lista de presidentes da FERGS e o ano de suas gestões.....	95
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CCEPA	Centro Cultural Espírita de Porto Alegre
CEA	<i>Confederación Espírita de la Argentina</i>
CEPA	Confederação Espírita Pan-Americana
CFN	Conselho Federativo Nacional
CJ	Casa do Jardim
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEESP	Federação Espírita do Estado de São Paulo
FEP	Federação Espírita do Paraná
FERGS	Federação Espírita do Rio Grande do Sul
HEPA	Hospital Espírita de Porto Alegre
LEB	Liga Espírita do Brasil
SELC	Sociedade Espírita Luz e Caridade
UEM	União Espírita Mineira
USE	União Social Espírita

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A CONSTRUÇÃO DO ESPIRITISMO: MODERNIDADE, CIÊNCIA E RELIGIÃO	19
1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O SÉCULO XIX	20
1.2 CIÊNCIA E RELIGIÃO NO TEMPO DE ALLAN KARDEC	23
1.3 RIVAIL ANTES DE KARDEC	25
1.4 A CIÊNCIA E A RELIGIÃO QUE CERCAVAM KARDEC.....	29
1.5 ESPIRITUALISMO ANTES DE KARDEC.....	36
1.6 O ESPIRITISMO DE KARDEC	39
1.7 O ESPIRITISMO NO BRASIL.....	46
2 O CAMINHO DA APOMETRIA: DE COSME MARIÑO A LACERDA.....	53
2.1 NOTAS SOBRE O INÍCIO DA APOMETRIA E SOBRE O DR. JOSÉ LACERDA DE AZEVEDO.....	55
2.2 A CONFEDERAÇÃO ESPÍRITA PAN AMERICANA (CEPA) E O MOVIMENTO ESPÍRITA NA ARGENTINA	59
2.3 O NASCEDOURO DA TÉCNICA: LUIS JOSÉ RODRIGUES E A HIPNOMETRIA .	69
2.4 A APOMETRIA FAZ SUA CASA: DR. LACERDA E O ROMPIMENTO COM A FERGS	74
3 OS CONTEXTOS DE DISCUSSÃO EM QUE SE INSERIA A APOMETRIA NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980.....	91
3.1 PRIMEIRA FASE: A <i>REENCARNAÇÃO</i> DE 1970 A 1977	95
3.2 AS GESTÕES DE MAURICE HERBERT JONES (1978-1983): “CONHECER MAIS PARA DIVULGAR CERTO”.....	102
3.3 A GESTÃO DE SALOMÃO JACOB BENCHAYA (1984 – 1987)	107
3.4 O RETORNO DE BURMEISTER E O FIM DA POLÊMICA NAS PÁGINAS D’A <i>REENCARNAÇÃO</i>	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata da experiência histórica de um grupo espírita liderado pelo médico Dr. José Lacerda de Azevedo que se envolveu com o desenvolvimento de uma técnica de cura no Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA) durante os anos de 1964 a 1986. A técnica criada por eles, intitulada Apometria, caracterizava-se por ser um sistema que procurava conciliar os princípios do espiritismo, com elementos pertencentes à umbanda, ao esoterismo e práticas *new age*, todos embebidos e manifestados através de uma lente científica que procurava trazer aspectos da parapsicologia e de teorias especulativas, como a física quântica.

Todavia, o ímpeto movido pelo trabalho do grupo liderado pelo Dr. Lacerda acabou confrontando-se com os limites normativos com os quais o movimento espírita brasileiro havia se construído, acabando por pressionar o grupo envolvido com a Apometria a se retirar das fileiras do movimento espírita. Tal episódio ocorria justamente em um período em que a discussão sobre o caráter do espiritismo ganhava projeção através do debate promovido por lideranças do movimento, que, em Porto Alegre, encabeçaram a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS) por um espaço de tempo significativo.

Nascido no ano de 1857 pelo labor do codificador¹ Allan Kardec, o espiritismo define-se como uma doutrina de triplo aspecto, composto por ciência, religião e filosofia. Sobre o signo de ser uma fé raciocinada, este ganhou espaço inicialmente junto aos grupos de letrados e de profissionais liberais, passando a se popularizar através do oferecimento de terapias e de um amplo trabalho de divulgação impresso, composto, sobretudo, por periódicos e romances. Assim, o espiritismo no Brasil viu seu público ampliar-se consideravelmente no período que se iniciou nas últimas décadas do século XIX e se estendeu até meados do século XX, configurando-se hoje como uma importante manifestação religiosa do país.

Doutrina que carrega em si elementos tipicamente modernos, o espiritismo delegou grande esforço em construir costuras que dessem conta de relacionar o universo das questões religiosas com as capacidades investigativas e metodológicas da ciência, em um esforço de

¹ O termo derivado de *codificar* é um neologismo desenvolvido por Kardec para se referir ao seu trabalho de produção bibliográfica e é amplamente empregado e difundido entre os meios espíritas. Pelo conteúdo dos livros serem atribuídos aos espíritos, Allan Kardec se eximiu em empregar termos como autor, criador ou compilador, preferindo o termo codificador por se referir à ação de colocar em código algo, neste caso, a Doutrina Espírita. Por ser um termo amplamente empregado dentro dos círculos espíritas, essa dissertação irá seguidamente dirigir-se à figura de Kardec através deste termo, sem contudo, estar procurando validar a concepção do termo, particularmente importante para os seguidores da doutrina espírita.

objetivar os fenômenos religiosos, ao mesmo tempo em que buscava abrir o campo da ciência para que esta abarcasse as experiências do campo religioso.

Todavia, matizada pelos diferentes ambientes em que se estabeleceu, o espiritismo acabou ganhando diferentes formas, passando a assumir, por vezes, uma face mais religiosa e moralizante, e, por outras, um caráter mais experimental e investigativo, este último entendido, pelos meios espíritas, como científico. Foi neste contexto que passou a surgir as diferentes federações e confrarias espíritas que procuraram garantir à doutrina um corpo de noções e normas invariáveis. Este foi o caso da Federação Espírita Brasileira (FEB) que, com seu perfil acentuadamente religioso, conseguiu promover-se enquanto representante máxima do espiritismo no Brasil, e com isso, guardiã dos próprios limites identitários definidores do que é o espiritismo e de quem são os espíritas.

É dentro deste quadro que o estudo do caso da Apometria lança luz para compreendermos essa discussão desenvolvida sobre o caráter do espiritismo no Brasil, balizada entre perspectivas que procuravam afirmar determinado perfil sobre a doutrina de Kardec, em uma discussão que perpassa por um debate hermenêutico do que é ciência e do que é religião, ao mesmo tempo em que evidencia uma certa continuidade dentro dos círculos espíritas das preocupações iniciadas pela ascensão do paradigma moderno², com sua tenaz preocupação em definir o campo da experimentação científica e ampliar a capacidade explicativa desta, em detrimento ao depósito de confiança reservado ao discurso religioso.

Ao mesmo tempo, a análise dos periódicos da revista *A Reencarnação*, veículo oficial da FERGS, nas edições entre os anos de 1970 a 1989³, ajudam a dimensionar esta discussão que se desenvolvia dentro da Federação do Rio Grande do Sul sobre o caráter do espiritismo. Tal discussão, ao mesmo tempo em que envolvia o caso da Apometria, relacionava-a com casos análogos, como os que se constituíam os exemplos das gestões contestadoras de Maurice Herbert Jones e Salomão Jacob Benchaya, antigos presidentes da FERGS.

Foi dessa forma que surgiu o problema norteador desta pesquisa, preocupado em compreender os motivos que fizeram com que a Apometria fosse retirada das fileiras espíritas, em uma indagação que acabou desdobrando-se em entender o perfil próprio com que se desenvolveram o espiritismo no Brasil e a técnica apométrica.

² Aqui, a definição de paradigma que norteará toda essa dissertação foi pega de empréstimo do trabalho de Thomas Kuhn (1962), no qual este define o conceito como sendo um conjunto de realizações “universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para a comunidade de praticantes de uma ciência”. (KUHN, 1998, p. 13).

³ O intervalo aqui expresso se mostra diferente do período de construção da Apometria (1964 – 1986) por ter como objetivo tratar de uma movimentação interna observada na Federação Espírita do Rio Grande do Sul, a qual se relaciona com o contexto de agitação e questionamentos doutrinários ao qual a Apometria se insere, sem, contudo, ferir os marcos temporais da pesquisa.

Partindo desse esboço sobre a dissertação, vale pontuar que produções sobre a Apometria são particularmente reduzidas dentro da academia, sendo encontrados apenas dois trabalhos que tratam da técnica. O primeiro, do antropólogo norte-americano Sidney M. Greenfield (1999), foi produto de quem teve a oportunidade de conhecer pessoalmente o médico José Lacerda de Azevedo, desenvolvendo assim um trabalho que detalha as etapas da técnica através de seu olhar antropológico. Já o segundo trabalho, de Izabela Mendonça (2013), voltado sensivelmente para o estudo do aspecto terapêutico da técnica, legou-nos um apurado olhar sobre o desdobramento que a técnica apométrica acabou adquirindo após a projeção desta para além dos círculos espíritas. Contudo, trabalhos voltados para o aspecto histórico da técnica são inexistentes até o momento, sendo este um primeiro ponto que evidencia a contribuição deste trabalho.

Já sobre o que tange o espiritismo, as produções acadêmicas se constituem em um número muito mais extenso, que foi enriquecido, sobretudo, com os trabalhos das últimas duas décadas, que nos legaram importantes estudos sobre a doutrina de Kardec. Sobre estas, é fundamental citar as contribuições dos autores como os de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983), Sylvia Damázio (1994), Emerson Giumbelli (1997), Bernardo Lewgoy (2004), Sandra Jacqueline Stoll (2003), Fábio Luiz da Silva (2005), Marion Aubrée e François Laplatine (2009), Alessandra Viana de Paiva (2009), Célia da Graça Arribas (2010) e Luiz Signates (2013). Já a respeito da trajetória do espiritismo no Rio Grande do Sul, os trabalhos de Beatriz Teixeira Weber (1999), Sinuê Neckel Miguel (2007), Marcelo de Lima Melnitzki (2012) e Bruno Scherer (2015) constituem-se como os principais estudos sobre o desenvolvimento do espiritismo no estado do Rio Grande do Sul, Estado este particularmente marcado por uma forte presença do movimento espírita.

Com relação ao aspecto teórico deste trabalho, foi fundamental as noções pegadas de empréstimo da história cultural, corporificadas, sobretudo, nos trabalhos de Chartier (1990, 2015) que se referem às noções de representação e discurso, utilizados neste trabalho para pensar as disputas discursivas que se armavam entre os núcleos espíritas e sua decorrente busca por legitimidade e força em aplicar seus princípios.

Da mesma forma, as ideias desenvolvidas por Pierre Bourdieu (1989, 2011), referentes a campo religioso e mercado simbólico, se constituíram enquanto referências fundamentais, primeiro, para conseguir desenhar um campo de pertencimento aos espíritas e para os envolvidos com a técnica da Apometria, e segundo, para compreender os motivos que impulsionaram a dinâmica observada dentro do movimento espírita, que, graças à lente desenvolvida pelo sociólogo, acabaram legando à observação do quadro histórico uma

concepção que entendeu o jogo de conflito de ideias observados entre os espíritas como inserido em uma disputa maior, relacionada com a capacidade do movimento em assegurar uma determinada formação doutrinária, a qual acabava por fundamentar e garantir o poder e a legitimidade necessários para a manutenção de determinada coesão do grupo.

Nessa perspectiva, esta pesquisa se aprofundou na discussão sobre o caráter da ciência, relacionada, por sua vez, com as reflexões referentes ao estabelecimento do paradigma moderno (KUHN, 1998, ÁVILA, 2013), e nas influências deste na construção da doutrina espírita. Pude conduzir a dissertação pensando o conceito de ciência como uma noção histórica e flexível ao contexto, humanizando-a, para assim colocá-la em relação com os esforços movidos por Allan Kardec e os demais espíritas em enquadrar o espiritismo enquanto um segmento da ciência moderna, compreendendo as dificuldades para este intento frente a diversidade de apropriações e a objetivação proposta pela noção de ciência no período.

Com relação ao estudo realizado com base nos periódicos da revista *A Reencarnação*, foi fundamental o aporte oferecido pelo trabalho de Lawrence Bardin (2011) e por seus estudos sobre análise de conteúdo, que serviram de base para pensar metodologicamente o montante das edições do periódico espírita, oferecendo importantes indicações para o trato com o material impresso, meios de categorizá-lo e maneiras de extrair o conteúdo da forma mais limpa e clara. Devido às características das fontes trabalhadas nesta dissertação para dimensionar as discussões ocorridas internamente na FERGS, optei por realizar uma análise preocupada com o aspecto qualitativo dos discursos da revista, expondo, por meio de gráficos, a divisão temática das edições e o montante dos artigos. Assim, esta dissertação entendeu que seria de maior valor realizar uma leitura que procurasse extrair as noções defendidas pelos artigos e editoriais, em detrimento de um trato documental preocupado com a quantificação de termos e expressões, que me pareceram incabíveis por se tratar de fontes provenientes de uma discussão que se desenvolvia entre grupos que guardavam uma grande base de conceitos e conhecimentos comuns, e que assim, poderiam obscurecer a análise das fontes.

Dotado destes referenciais, cabe exprimir os objetivos desta empreitada, o qual o principal pode ser definido pelo intento de analisar o processo de surgimento e desenvolvimento da técnica da Apometria e as discussões nas quais a técnica se inseriu. Em seguida, tendo em vistas que o período em questão foi o espaço onde se deflagrou uma intensa disputa de concepções sobre o caráter da doutrina, a análise dos periódicos *d'A Reencarnação* vieram enriquecer este trabalho no sentido de entender os elementos que marcavam o contexto do espiritismo no Rio Grande do Sul, evidenciando outras vozes que se envolveram

com os debates acerca do perfil almejado do espiritismo no mesmo período, encastelados, sobretudo, na estrutura da FERGS.

Na sequência destes objetivos, podemos definir algumas outras intenções menores com que este trabalho acabou envolvido, tais como o esforço em compreender e delimitar o intrincado jogo de grupos que marcavam o movimento espírita do Rio Grande do Sul, bem como desenhar as perspectivas doutrinárias que tais grupos haviam desenvolvido para si e mapear os elementos presentes na Apometria que despertaram desconforto nos representantes da FERGS, e, conseqüentemente, ocasionaram a expulsão do Dr. Lacerda e da Apometria do seio da Federação.

Para desenvolver tais objetivos, a pesquisa envolveu-se com uma gama considerável de fontes. No que se refere ao estudo do caso da Apometria, foi fundamental a oportunidade com que a Casa do Jardim, espaço que originou a técnica, abriu suas portas e ofereceu seu acervo de documentos internos, estatutos, atas e regimentos, que compuseram, conjuntamente com as obras do Dr. José Lacerda de Azevedo e de seu biógrafo e atual presidente da instituição, Carlos Barradas, a matéria-prima para compreender os fundamentos da técnica, a estrutura organizativa da instituição e, sobretudo, determinada memória construída pelo grupo sobre a relação da Apometria com o Espiritismo.

Já no que se refere às fontes que embasaram a construção textual que trata do movimento espírita no contexto da época, foi de grande valor o acolhimento com que a Sociedade Espírita Allan Kardec (SEAK) e a FERGS trataram a proposta, oferecendo seu rico e valioso acervo para consulta. Tal acervo visitado foi constituído, sobretudo, pelas edições da revista *A Reencarnação*, no período que se estende entre 1970 a 1989, mas contou ainda com outras tantas publicações exclusivas que tais instituições guardavam, tais como censos religiosos, obras doutrinárias raras, além de títulos de publicações de periódicos espíritas já extintos ou de difícil acesso.

Já no que tange à análise dos casos configurados como desviantes dentro do movimento espírita, particularmente importantes para esta dissertação, a relação construída com o grupo do Centro Cultural Espírita de Porto Alegre (CCEPA) foi das mais frutíferas. Contatado de maneira despretensiosa, a relação com tal grupo foi de incrível valor, sendo o canal pelo qual chegaram importantes publicações vinculadas a grupos espíritas de fora do Brasil, que acabaram por matizar com outras vozes os tradicionais discursos provenientes da estrutura federativa brasileira. Por meio do contato com a CCEPA, tive acesso a fundamentais publicações da Confederação Espírita Pan Americana, e de seu vasto cabedal de autores latino-americanos, além das obras produzidas pelo grupo sediado em Porto Alegre, que, no

seu conjunto, acabaram por dar corpo e voz às dissonâncias espíritas que, até então, se apresentavam como nuvens turvas para mim.

Assim, tendo exposto esta série de elementos que compuseram as intenções, os motivos e os meios com que foi realizado este trabalho, cabe aqui pontuar que esta dissertação se enquadra dentro da linha de pesquisa *Migrações e Trabalho*, do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria, nível Mestrado, na área de concentração em *História, Poder e Cultura*, sendo vinculado ao projeto *Espiritismo, Religião e Assistência no Rio Grande do Sul na Primeira Metade do Século XX*, grupo de pesquisa voltado ao estudo do movimento espírita no Rio Grande do Sul e seu desenvolvimento na primeira metade do século XX, relacionando-o com as atividades de assistência e com a oferta de práticas terapêuticas de instituições espíritas sediadas em Porto Alegre e em Santa Maria.

Dessa forma, passo a apresentar brevemente o conteúdo dos capítulos deste trabalho, expondo o principal eixo que estrutura cada parte e os subtemas que os compõe.

O primeiro capítulo, intitulado *A construção do Espiritismo: Modernidade, ciência e religião*, é a parte que procura desenhar o contexto onde surgiu o espiritismo na França, destacando as principais influências sociais que compuseram a base cultural que embasou o trabalho de Kardec, procurando, com isso, enquadrar o espiritismo enquanto um fenômeno histórico, permeável às influências do contexto e inserido dentro do tempo. Nesta parte, o trabalho volta-se para apresentar o fenômeno de nascimento do paradigma moderno, com suas intenções marcadamente científicas e racionais que acabaram por marcar acentuadamente os esforços de Kardec em fundamentar o espiritismo. Da mesma forma, o capítulo busca resgatar certas influências que compuseram o que ficou chamado de *surto espiritualista* do século XIX, trazendo personalidades e casos que se compuseram como os precursores do campo explorado pela doutrina de Kardec.

O segundo capítulo, intitulado *O caminho da Apometria: De Cosme Mariño a Lacerda*, é voltado à apresentação e discussão do surgimento da técnica apométrica. Desta forma, o capítulo procura reconstruir uma série de relações institucionais e intelectuais mantidas e alimentadas ao longo do século XX, que proporcionaram, por vezes inconscientemente, a circulação de ideias que possibilitaram o surgimento da Apometria, procurando construir uma análise histórica do fenômeno que o relaciona de forma vertical e horizontal com outros grupos e pessoas envolvidos com a divulgação e desenvolvimento de novas noções dentro do espiritismo.

Já o terceiro capítulo, intitulado *Os contextos de Discussão em que se inseria a Apometria nas décadas de 1970 e 1980*, procura dar conta de explorar o contexto do

movimento espírita no Rio Grande do Sul, no período entre os anos de 1970 e 1989, por meio da análise dos periódicos da revista *A Reencarnação*. Nesse capítulo, trata-se os ecos das preocupações mantidas pelo grupo ligado à Apometria entre os quadros que dirigiam a FERGS no período, caracterizados por uma profunda intenção em discutir os princípios norteadores do espiritismo, e em afrontar a rigidez normativa da Federação.

1 A CONSTRUÇÃO DO ESPIRITISMO: MODERNIDADE, CIÊNCIA E RELIGIÃO

A proposta desta primeira parte do trabalho é apresentar o contexto no qual a técnica da Apometria se inseriu junto ao movimento espírita. Para isso, apresentaremos um conjunto de elementos que propiciaram a configuração do espiritismo de uma forma geral e, especialmente, naquele que se desenvolveu no Brasil, procurando trazer à tona a intrincada relação de elementos socioculturais que influenciaram e ajudaram a compor o sistema doutrinário espírita em seus vários matizes.

Conforme será visto, a discussão que buscou compreender a natureza da doutrina espírita, enquadrando-a num esquema que jogou com os conceitos de ciência, religião e filosofia, foi um esforço promovido em diversos períodos da história do espiritismo e por diferentes grupos, dos quais a Apometria se constituiu como mais um exemplo.

Esse esforço em gerar sistemas de pensamento que reclamavam um estatuto relacionado com a ciência, filosofia e religião, fará parte de um longo percurso que interliga em uma rede de interdependências várias iniciativas promovidas por personagens que serão vistos nas páginas que seguem e que fazem parte justamente deste período de transição que marca a virada do século XVIII para o XIX, quando elementos tradicionais da forma de pensar e agir do Antigo Regime relacionavam-se com as inovações socioculturais advindas com a modernidade (DARNTON, 1988).

Assim, partiremos do processo com que o espiritismo surgiu na França em meados do século XIX, procurando apresentar um conjunto de fatores que teriam influenciado na sua configuração enquanto doutrina que se propõe ser, ao mesmo tempo, filosofia, religião e ciência. Na sequência desta empreitada, procuraremos expor brevemente alguns pontos que marcaram a trajetória do espiritismo no Brasil, e que contribuíram determinantemente para a consolidação de uma proposta doutrinária, com a qual os envolvidos com a técnica da Apometria irão se deparar mais diretamente.

Dessa forma, em um primeiro momento, procuraremos desenvolver quatro pontos axiais desta narrativa, que são: a) O contexto de consolidação do paradigma moderno, processo que tem seu início nas últimas décadas do século XVIII, se arrasta ao longo do século XIX e permeia, através de sua proposta, todos os aspectos da sociedade em que o codificador da doutrina espírita nasceu e viveu, constituindo-se enquanto fundamental influência para se compreender a forma que o espiritismo adquirirá; b) A trajetória de vida de Hippolyte Léon Denizard Rivail, peça fundamental na construção do espiritismo, e que, através de sua vivência, acabará por concentrar os elementos socioculturais que acabaram

manifestos na articulação da doutrina espírita; c) A tradição religiosa europeia deste contexto, marcada pela presença hegemônica da fé cristã, que, todavia, coexistia com manifestações multifacetadas que consistiram na base do surgimento do espiritualismo moderno, forte influência para o espiritismo; d) A ciência na primeira metade do século XIX, exposta como um misto de experimentalismo científico que seguidamente flertava com os elementos do universo religioso das crenças, processo que foi propiciado através de um contexto no qual esta ainda não tinha seus limites de ação consolidados.

Já no que compete ao desenvolvimento do espiritismo no Brasil, o foco recairá sobre quatro outros pontos da trajetória que esta doutrina percorre em solo nacional, os quais procurarei tratar brevemente e que consistem em: a) O conflito entre *místicos* e *científicos*, ocorrido ainda nas primeiras décadas do movimento espírita brasileiro, e que já explicitavam divergências internas nas perspectivas defendidas sobre o caráter da doutrina; b) O processo de construção da Federação Espírita Brasileira, órgão que se propõe a unificar e normatizar o movimento espírita nacional, em paralelo com a figura maior do espiritismo brasileiro daquele momento, Bezerra de Menezes; c) A figura crucial de Chico Xavier, famoso médium brasileiro, e a influência que este projetou sobre o movimento espírita, fortalecendo uma determinada face da doutrina; d) A assinatura do Pacto Áureo, marco que assinala a consolidação da FEB enquanto entidade efetivamente nacional.

Tal jornada de trabalho não busca dar conta de todos os elementos que contribuíram na formação do espiritismo como o conhecemos, mas procura, de uma forma mais humilde, ajudar a esclarecer uma intrincada relação de componentes que fizeram com que o espiritismo tornasse-se um campo fértil para o florescimento de noções por vezes antagônicas e divergentes, que conseguiram, contudo, partilhar do acervo matriz do espiritismo, legando-lhe inusitadas interpretações, como a que se constituiu na Apometria.

1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O SÉCULO XIX

O século XIX configurou-se como um período que trouxe consigo profundas mudanças na forma com que os indivíduos percebiam o mundo, como estes entendiam o seu papel na sociedade e, por consequência, na própria forma com que compreendiam a natureza humana. Nascidos sobre os auspícios da Revolução Francesa, as gerações que sucederam a Grande Revolução promoveram um longo processo de questionamento das antigas formas de ver e entender o mundo. Esse período, cristalizado sobre o signo da modernidade, foi marcado pelo declínio de antigas instituições e ideias que regiam o mundo ocidental-cristão desde o

medieval, ao mesmo tempo em que promoveram a ascensão de novos valores culturais instigando a esperança na reformulação da sociedade (DAMAZIO, 1994; STOLL, 2003; LATOUR, 2013).

O findado Século das Luzes legou ensejos que ganharam nova expressão no XIX. A valorização do saber racional legado pelo conjunto da obra de pensadores como Descartes, Galileu, Newton, Kant, Voltaire e Rousseau ganharam nova dimensão a partir dos êxitos da Primeira Revolução Industrial e foram a pedra fundamental para o enrijecimento do cientificismo observado ao longo do oitocentos (ÁVILA, 2013; LATOUR, 2013).

Conforme nos aponta Darnton (1988), atrás do impressionante desenvolvimento técnico e tecnológico promovido pela Primeira Revolução Industrial, os antigos pilares da sociedade foram sendo lenta, mas irreversivelmente, dilapidados. A aparição dos primeiros balões sustentados por ar quente e dos trens movidos a vapor evidenciavam as alterações que marcavam o período. Parecia que a modernidade conseguia destravar os homens de um ritmo que vinha sendo seguido desde o seu nascedouro. A velocidade de informação, mantida basicamente a mesma desde a Antiguidade, acabava por conhecer novos limites com o desenvolvimento dos trens a vapor, que de forma irreversível alterariam o caminhar das sociedades rumo aos avanços da modernidade (HOBSBAWM, 2009, p. 06).

Dessa forma, segundo Hobsbawm (2009), o mundo que nascia no raiar do século XIX era incrivelmente pequeno e, ao mesmo tempo, imenso aos olhos de um europeu ocidental. Se os avanços na comunicação permitiram uma maior circulação de conhecimento e informação, a demanda por este se alargava ao passo do crescimento das fronteiras do mundo civilizado. Se geograficamente em 1800 já se podia ter uma noção mais clara do que era o Planeta Terra, com seus contornos bem traçados sobre um globo; socialmente o mundo se mantinha como uma grande incógnita, pontilhado por inúmeras colônias e estados mais ou menos conhecidos que exerciam o papel de baluartes da civilização, onde a existência destes, contudo, não cessava de apontar para a permanência de culturas exóticas e selvagens distantes de tudo que um europeu identificava como civilizado. Paralelamente, numa perspectiva macroscópica, as ideias de Copérnico e Galileu haviam definitivamente se consolidado, substituindo a Terra pelo Sol como centro do sistema, que passava agora a se chamar *Solar*. Todavia, tal alteração, particularmente significativa, desalojara o ser humano do centro da criação e o lançara na imensidão de um universo em que a sofisticação crescente dos telescópios apenas empurrava as fronteiras para o infinito (ÁVILA, 2013; DAMAZIO, 1994; DARNTON, 1988).

Se o advento do desenvolvimento técnico e tecnológico modificou irreversivelmente a forma com que os indivíduos entendiam o mundo, colocando em xeque as velhas certezas que

alicerçavam o Antigo Regime e, por consequência, o próprio poder da Igreja (católica e protestante), este legou, ao mesmo tempo, uma confiança sem precedentes na capacidade da ciência racional em dar respostas para as dúvidas nascidas junto com a modernidade. Essa crise dos paradigmas do Antigo Regime, promovida pelo advento do pensamento moderno, afastava o potencial explicativo da realidade pela religião (ou ao menos promovia seu questionamento) e em seu lugar procurava estabelecer um novo fiador, a Ciência Moderna, síntese do pensamento ocidental que vinha se gestionando desde o Renascimento, e que procurava, através do método experimental articulado pela razão, atingir a verdade objetiva da realidade (ÁVILA, 2013). Assim, pela primeira vez, a humanidade não necessitava recorrer a explicações puramente metafísicas para compreender o mundo, mas podia, através da ciência, encontrar resultados objetivos e verificáveis matematicamente, livres da influência “perniciosa” das religiões e das crenças metafísicas.

Fruto deste contexto e da representação do novo horizonte social que advinha com a modernidade é a erupção dos *ismos* modernos que marcaram o século XIX. Positivismo⁴, Materialismo⁵, Romantismo⁶, Liberalismo⁷, Socialismo⁸, Misticismo⁹ e Ocultismo¹⁰ são algumas das propostas que nascem neste período, e, sem dúvida, não são coincidências que fizeram com que tais articulações ideológicas se produzissem neste século. A crise da capacidade explicativa da realidade pela Igreja, em reflexo direto ao questionamento dos dogmas promovido pelo desenvolvimento das ciências, abriu as portas para a elaboração desses novos sistemas de interpretação do mundo (ÁVILA, 2013; ALMEIDA, 2007;

⁴ Doutrina de cunho sociológico, político e filosófico do século XIX que teve como principal representante o francês Augusto Comte (1798-1857). Particularmente influente na segunda metade do século XIX até o período próximo a Primeira Guerra Mundial, o Positivismo defendia noções marcadamente cientificistas, valorizando a ciência baseada na observação como única produtora de conhecimento crível, qualificando as sociedades como mais ou menos evoluídas através de seu desenvolvimento científico e da redução dos aspectos que consideravam como religiosos. (LACERDA, 2009).

⁵ Vertente filosófica que teve como principais representantes os alemães Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), e que defende a noção de que a matéria, em antagonismo com a ideia, marca o fundamento da experiência humana (SOUZA; DOMINGUES, 2009).

⁶ Movimento artístico e cultural em oposição ao Classicismo, e que se desenvolveu particularmente nos países mais desenvolvidos da Europa no século XVIII e XIX. Procurava ressaltar os elementos populares e a cultura leiga, muitas vezes reclamando um passado idílico (ROSENFELD; GUINSBURG, 2005).

⁷ Filosofia de caráter político e econômico que defende a liberdade individual nos campos econômico, político, religioso e intelectual, contra as ingerências e atitudes coercitivas do poder estatal (DICIO, 2016).

⁸ Doutrina política e econômica com forte influência das obras do materialismo-dialético e que, de uma forma geral, prega a coletivização dos meios de produção e de distribuição, mediante a supressão da propriedade privada e das classes sociais (DICIO, 2016).

⁹ Termo originado do grego “Mystikos” (Iniciado) refere-se a um movimento heterogêneo que compartilhava alguns princípios básicos compostos fundamentalmente na crença na comunicação dos humanos com forças divinas (SILVA, 1997).

¹⁰ Refere-se a uma série de sistemas de pensamento que visavam explorar o universo supra visível e que compartilhavam a característica de preservarem seus conhecimentos do grande público, esforço de onde deriva seu nome (SILVA, 1997).

ARRIBAS, 2010; AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009). A modificação crescente do modelo de produção, rural e artesanal para urbano e fabril; o inchaço das cidades europeias em conjunto com o contexto de exploração e pauperização dos trabalhadores urbanos; as decorrentes modificações nas estruturas sociais e, particularmente, nos papéis reservados aos componentes da família; tudo isso envolvido pelo crescente desenvolvimento tecnológico que trazia ao mesmo tempo a lâmpada e o trem, a imprensa e os balões a gás, fazia com que o século XIX fosse, sem precedentes, um solo fértil para o surgimento das mais inovadoras formas de se entender o mundo.

É no bojo das alterações promovidas durante a primeira metade do século XIX que irá surgir, conjuntamente com as demais articulações de ideias expostas acima, uma expressão do pensamento moderno que procurará unir o cientificismo tipicamente moderno com as preocupações metafísicas caracteristicamente ligadas ao universo religioso. Pelas mãos do ilustrado educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail seria sistematizado o que este veio a chamar de a *ciência do espírito*, ou simplesmente, o Espiritismo.

1.2 CIÊNCIA E RELIGIÃO NO TEMPO DE ALLAN KARDEC

O início do século XIX é um momento em que os limites entre o que é ciência e o que não é estavam em plena discussão (DARNTON, 1988; THOMAS, 1991). A ciência experimental racionalizada consolidava o espaço do laboratório como a entre-sala da verdade e as experiências promovidas por personalidades como Kepler, Newton e Galileu haviam explicitado a potencialidade do conhecimento humano em atingir a realidade plena dos fatos através do empirismo científico, afastando as pretensões daqueles que defendiam o estabelecimento de limites ao conhecimento através da estipulação de marcos provenientes do discurso religioso, até então o grande legitimador da ordem social (ÁVILA, 2013; LATOUR, 2013).

No fundo, o que a modernidade promove no período é um grande recorte que separa, por um lado, um mundo objetivo e potencialmente conhecível através da ciência; experienciável através de um método meticulosamente controlado, matematizado; e, sobretudo, inquestionável para os que não dominassem tal linguagem, e, por outro lado, um mundo social, construído através do discurso, variável, interpretativo, feito através da política e balizado entre as crenças e os interesses, e por assim ser, completamente diferente da realidade objetiva tratada pela ciência (ÁVILA, 2013; KUHN, 1998; LATOUR, 2013).

A consequência direta dessa separação realizada pela modernidade é a promoção crescente de um novo fiador para se compreender a realidade, a Ciência. A figura de Deus perde espaço e com ela a legitimidade de seus porta-vozes e da obra que até então servia como peso para a balança do conhecimento, a Bíblia, e, em seu lugar, surge a figura incontestável do cientista, ligada intrinsecamente à imagem do laboratório e dos experimentos (LATOURET, 2013; ÁVILA, 2013). Todavia, a ciência insinua-se a não ter limite, mesmo que o esforço em delimitar o campo da ciência possa demonstrar o contrário (KUHN, 1998; LATOURET, 2013).

A partir da validação crescente de suas afirmações, o conhecimento desenvolvido dentro dos laboratórios passa a ter uma implicação direta na sociedade, não que isso já não ocorresse na prática, mas, contrariando a divisão que estabelecia um mundo objetivo acessível pela experimentação, e um outro construído pelo discurso, a ciência passa a servir de base para afirmações sociais. Tal elemento faz com que o século XIX possa ser visto como O Século da Ciência (LATOURET, 2013). Neste período, a ideia de algo ser científico se torna incrivelmente atraente aos ouvidos dos mais leigos (que compõem a maioria absoluta da população), ao mesmo tempo em que capacita as ideias de uma legitimidade que pode fazer frente aos tradicionais limites impostos pela religião. É em meio a este contexto que as novas articulações de ideias fazem o esforço em se enquadrar na categoria de *científica*, o socialismo de Marx na política, o naturalismo de Zola nos romances e o positivismo de Comte são expressões deste período que procura refletir as certezas conquistadas nos laboratórios na organização da sociedade (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; PAIVA, 2009).

Longe das reflexões polêmicas levantadas pela filosofia da ciência na segunda metade do século XX, a ciência do século XIX via seu desenvolvimento como sendo guiado pela busca da verdade, sendo esta objetiva e não relativa, numa perspectiva teleológica que enxergava na verdade o objetivo palpável da experimentação científica. Autores do século XX irão relativizar o ensejo da ciência pela verdade, invertendo a lógica teleológica, e procurando relacionar o desenvolvimento da ciência com as condições socioculturais disponíveis no contexto. Esses procuraram operacionalizar a alteração da perspectiva teleológica por uma perspectiva que via a busca pelo conhecimento como um processo que estava inserido num tempo e espaço, e, por assim dizer, histórico e sensível às variações do ambiente (ÁVILA, 2013; KUHN, 1998; LATOURET, 1991).

Contudo, longe das contribuições teóricas que a filosofia da ciência irá desenvolver a partir da Primeira Guerra Mundial, a concepção de ciência que vigora pelo século XIX

acredita piamente no acesso objetivo à realidade, e os esforços dos agentes envolvidos com a articulação de novas ideias encaminha-se, quase sem exceções, nesta direção¹¹.

“Quase sem exceções”, pois, quebrando a narrativa linear construída até aqui, é válido pontuar a presença de grupos que procuraram se afastar da onda cientificista da época, tal qual se observa entre os movimentos nostálgicos dos românticos, no socialismo utópico, no ocultismo de Eliphas Lévi¹², e na teosofia de Helena Blavatski¹³, nos quais pode-se perceber, por vezes, a presença de uma crítica a esse cientificismo moderno (socialismo utópico), um afastamento delimitante (Lévi), ou ainda uma minimização do potencial explicativo da ciência (Blavatski).

Todavia, é dentro do paradigma geral construído pela modernidade que o personagem principal desse capítulo se insere. Hippolyte Léon Denizard Rivail, ou Allan Kardec como ficará conhecido posteriormente, será o articulador de uma doutrina que expressará em si um libelo da modernidade do século XIX, o Espiritismo, síntese das intenções modernas de racionalidade que irá, pela primeira vez, objetivar o que até então era um monopólio da Igreja, circunscrito apenas à especulação teológica dos especialistas da fé envolvidos na interpretação bíblica ou com a metafísica. Kardec romperá o claustro em que a modernidade renegara a religião e procurará colocá-la em diálogo com a ciência experimental, em um esforço que inaugurará um novo ciclo de discussões envolvendo os campos da religião e da ciência.

1.3 RIVAIL ANTES DE KARDEC

Para compreendermos melhor o processo de construção da doutrina espírita no século XIX, faz-se necessário conhecer a trajetória de vida de seu fundador, o francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, ou como ficou mais conhecido, Allan Kardec.

¹¹ O trabalho de Gabriel da Costa Ávila, intitulado “Epistemologia em conflito: Uma contribuição à história das Guerras da Ciência” (2013) aborda o processo de desenvolvimento de um olhar proveniente da sociologia e da história sobre o campo da produção científica, o qual produziu certa polêmica entre os círculos ligados ao que se convencionou chamar Ciências Exatas por defender a ideia de que a produção de conhecimento calcada nas experiências em laboratórios não estavam alheias ao contexto sócio-histórico. Tal perspectiva, iniciada por autores como Ludwik Fleck (2010) e Thomas Kuhn (1998), promoveram um novo ciclo de discussão no início da década de 90 do século XX, o qual ganhou a alcunha de “Guerras da Ciência” (ÁVILA, 2013).

¹² Pseudônimo de Alphonse Louis Constant (1810-1875), famoso ocultista europeu ligado à tradição da Cabala (SILVA, 1997).

¹³ Pseudônimo de Elena Petrovna Blavatskaya (1831-1891), foi a ela atribuída a sistematização da moderna Teosofia, doutrina que buscava estudar a natureza divina através de variadas tradições culturais, mas sobretudo, com forte influência oriental. Foi ainda cofundadora da Sociedade Teosófica (SILVA, 1997).

É curiosa a forma com que a alcunha *Allan Kardec* acabou por sobrepujar o nome de Rivail, tornando-se ao mesmo tempo um sinônimo da doutrina por ele codificada¹⁴ e uma projeção intencional de uma imagem coproduzida, em um processo composto por um emaranhado de narrativas desenvolvidas dentro e fora dos meios espíritas, onde é difícil de separar o homem do mito.

Contudo, até o ano de 1854, ano em que passa a se envolver com os fenômenos espirituais, Rivail caracterizava-se como um respeitável membro da sociedade parisiense. Pedagogo de formação e atuando esporadicamente em outras áreas, como a contábil, Rivail se encaixava no perfil esperado da classe média liberal francesa, tendo acesso ao suprássimo das inovadoras ideias que circulavam na época pela capital (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994). De acordo com o contexto da época, Paris era o centro cultural do mundo ocidental moderno, efervescente, para onde confluíam ideias anticlericais, científicas, liberais e místicas, que serviam de alimento e fomentação para novas articulações ideológicas.

O jovem Rivail nasceu na cidade de Lyon, localizada no leste da França, no dia 03 de outubro de 1804, em uma família de juristas bem estabelecidos da cidade. Sua família procurou afastar Rivail do conturbado contexto pelo qual passava a França napoleônica, matriculando-o aos dez anos na escola instalada no castelo de Yverdum, cidade suíça localizada no Cantão de Vaud, sobre os cuidados do célebre Jean-Henri Pestalozzi, educador discípulo de Rousseau, que levava a cabo inovadoras propostas humanistas de ensino em seu instituto alpino (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994).

Particularmente importante na sua formação, a vivência de Rivail junto a Pestalozzi será apontada por historiadores e memorialistas espíritas como determinante para a forma com que esse guiará sua vida, além da fundamental formulação do caráter que esse procurará transmitir para a doutrina espírita. Pestalozzi se identificava com um protestantismo pouco ortodoxo e avesso aos dogmas cristãos e foi devido a suas ideias que recebeu constantes ataques provenientes, sobretudo, do movimento de reafirmação protestante que se desenvolvia na Suíça neste período, e que o acusava de disseminar um herético “racionalismo cristão”¹⁵ (DAMAZIO, 1994, p. 43).

Discípulo de Rousseau, as ideias humanistas de Pestalozzi eram embebidas de uma moral tolerante que fazia com que este negasse certos fundamentos da fé cristã em conflito

¹⁵ As ideias de Pestalozzi chocavam-se com as desse movimento de afirmação protestante em diversos pontos, sobretudo no que se refere ao valor que este atribuía ao Livre-Arbitrio, fundamental para o seu sistema de ensino que defendia o ser-humano como formador do seu destino, princípio este que havia sido banido pelo movimento de afirmação, o qual defendia uma teologia onde a Salvação já estava determinada e passava alheia às ações em vida (DAMAZIO, 1994).

com seus ideais de educação. Não admitia o mistério da Santíssima Trindade, assim como não aceitava o dogma do pecado original, determinista e francamente em oposição com os princípios educacionais originados em Rousseau. Para Pestalozzi, a importância da educação se fundamentava na valorização preliminar do potencial dos indivíduos em construir sua vida, longe de determinações metafísicas, delegando a eles o protagonismo de sua existência e os imbuindo de autonomia, responsabilidade e de livre-arbítrio (DAMAZIO, 1994, p 43).

No período em que esteve em Yverdum, Rivail teria acesso a uma educação reservada aos bem-nascidos de sua geração. Além da matemática e do estudo dos clássicos antigos, tornou-se fluente em inglês, alemão, holandês, grego, latim e algumas línguas neolatinas, ocupando, dentro da estrutura de ensino do instituto, o papel de colaborador¹⁶ aos 14 anos, e posteriormente a de submestre (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994).

Os autores preocupados em reconstruir a trajetória de Rivail/Kardec apontaram esse período como a gênese das concepções que mais tarde empregara na elaboração da doutrina espírita. Das ideias humanistas de Pestalozzi, Rivail manteve sua aposta na educação como principal arma para solucionar os problemas da sociedade, na qual esta, numa proposta avançada que incluía as mulheres, fundamentava-se não mais em princípios religiosos e metafísicos, mas sim, na natureza. Da mesma forma, a vivência de Rivail junto a este protestantismo despojado de Yverdum teria legado a ele elementos de um calvinismo avesso a cerimonialismos religiosos, à indisciplina, a improvisações, e a extravagâncias de todo o tipo, e, em seu lugar, teria transmitido um gosto pela pontualidade, pela ordem, pelo recolhimento introspectivo e pelo silêncio, todos elementos que se projetaram quando da formulação dos princípios norteadores da sua doutrina, na metodologia de comunicação com os espíritos e na forma de organização dos primeiros espaços reservados ao espiritismo (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 37-38; DAMAZIO, 1994, p. 43-44). No caráter tolerante e agregador da proposta educativa de Pestalozzi, é que se encontraria ainda a raiz da perspectiva universalista do espiritismo de Kardec, a crítica aos dogmas religiosos e a crença na bondade intrínseca do ser humano, elementos que teriam feito com que este sonhasse com um utópico futuro onde a humanidade se aliançaria sob uma mesma bandeira religiosa e moral (DAMAZIO, 1994, p.44).

Saindo de Yverdum, em 1820, Rivail se estabeleceu na capital francesa, e lá passou a se dedicar à educação, abrindo, em 1826, a *École de Premier Degré* baseada nos princípios de Pestalozzi (DAMAZIO, 1994, p. 42). Durante as três décadas que se sucedem, Rivail

¹⁶ O termo refere-se a uma categoria de estudantes que após conquistarem certo nível de ensino passavam a colaborar na educação dos estudantes mais novos (DAMAZIO, 1994).

desenvolveu um conjunto de obras voltadas para o ensino, as quais, assinadas como “Denizard Hippolyte Léon Rivail [sic], discípulo de Pestalozzi”¹⁷, irão atingir considerável respeito entre os intelectuais de Paris, sendo, inclusive, seus manuais adotados pelas universidades¹⁸. Com uma perspectiva que pode ser enquadrada dentro do espírito positivo da época, suas obras tinham uma proposta explicitamente universalista, não religiosa e não patriótica, dando principal destaque para o caráter moralizante da educação, em sintonia com os ensejos humanistas que procuravam reformar a sociedade através do conhecimento (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994).

Casado desde 1832 com Amélie-Gabrielle Boudet, professora diplomada filha de um tabelião de Paris, Rivail acabará enfrentando a falência de seu educandário oito anos após sua inauguração, fruto da concorrência com as escolas das congregações e da má gestão, decorrente, sobretudo, de problemas com o sócio. Após tal episódio, Rivail continuará ministrando aulas particulares de química, física, astronomia, fisiologia, anatomia comparada e matemática, esta última, matéria que ele nutria particular interesse (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 39; DAMAZIO, 1994, p 43).

Alguns trabalhos envolvidos com a biografia de Rivail/Kardec apontam para uma possível relação deste com a maçonaria, fato este não confirmado e que carece de maiores evidências. Contudo, o que é certo é que, assim como com o positivismo e o socialismo utópico, os princípios encontrados em Rivail sintonizavam-se com as ideias em alta no período e que tinham grande circulação entre os meios com os quais este estava familiarizado, compostos por liberais de classe média, nos quais as noções iluministas e modernas de anticlericalismo, racionalismo e de universalismo encontravam acolhimento e solo fértil para a sua frutificação. Pertencente à geração que participou do fracasso das revoltas de 1848, Rivail compartilhava do ímpeto dos Socialistas Utópicos em construir formas alternativas de luta política, baseadas, sobretudo, na educação. Da mesma forma, entrosado com as noções de um saber positivo, Rivail foi defensor ferrenho das noções de progresso e de um desenvolvimento dos saberes ascendente, calcado no saber científico e experimental que serviria de caminho de acesso ao conhecimento objetivo dos fatos, ambas noções exitosas no contexto do século XIX (ARRIBAS, 2010; DAMAZIO, 1994).

¹⁷ Tradicionalmente, o nome de batismo de Allan Kardec é apresentado trazendo o nome Hippolyte a frente de Denizard, e assim, diferente da forma com que foi expresso nesta citação. Tal ação pode ser uma expressão comum para a época, mas que, contudo, não pôde ser confirmada neste trabalho.

¹⁸ Dentre o conjunto de obras publicadas por Rivail, cito aqui as obras *Cours pratique et theorique d'arithmétique* (Curso prático de aritmética) (1824); *Plan proposé pour l'amélioration de l'Éducation publique* (Proposta de melhoria da educação pública) (1828); *Catechisme gramatical de la langue Française* (Catecismo gramatical da língua francesa) (1848) (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 39).

Todavia, inserido em meio à efervescência do século da ciência, o educador Rivail poderia ter passado sua existência quase no anonimato da sua produção de pedagogo, possivelmente acobertada pelas produções sucessoras de mentes mais brilhantes, se não fosse as escolhas que este tomou frente aos crescentes fenômenos das “mesas girantes” que se tornavam populares em Paris a partir da metade do século. Através de seu envolvimento com os curiosos fenômenos das mesas que se moviam inexplicavelmente no meio dos salões frequentados pela alta sociedade francesa, é que Rivail irá se tornar conhecido e, através de suas obras, irá fazer parte de um amplo movimento que se estenderá para muito além das fronteiras da França, levando sob o signo de sua alcunha recém criada, Allan Kardec, o seu sistema de ideias que possibilitava pela primeira vez trazer à mesa dos cientistas os fenômenos até então tidos como fantásticos.

1.4 A CIÊNCIA E A RELIGIÃO QUE CERCAVAM KARDEC

A perspectiva histórica construída a partir do positivismo comtiano tendeu a ver o período em que Kardec viveu como um momento fronteiro em que as antigas formas de ser e pensar deram espaço ao moderno, em que o passado se recolheu frente ao fulgurante futuro que se apresentava, local em que antigas perspectivas teológicas e religiosas perderam seu lugar para a ciência e onde o papel da especulação metafísica se eclipsou diante dos avanços técnicos e tecnológicos que se apresentavam, numa perspectiva linear e progressiva que acabou sendo impressa na historiografia nascente da época e que se estendeu até as bordas da Segunda Grande Guerra. Todavia, já longe desta perspectiva, os atuais trabalhos de pesquisa tendem a ver o período como um momento polifórmico, em que as antigas formas de ver e entender o mundo persistiram e se mantiveram presentes através de um constante processo de reinvenção e de remanejamento dos elementos simbólicos e valorativos junto às novas noções que o pensamento científico do período lançava para a sociedade (DARNTON, 1988; SILVA, 1997; WEBER, 1999).

Dessa forma, podemos pensar que o grande projeto do cientificismo moderno, de garantir uma separação clara entre os fenômenos objetivos da realidade e os sociais e discursivos, longe de ser facilmente alcançável, se mostrava no período como uma quimera difícil de ser vencida (LATOUR, 2013). Assim, o conhecimento científico produzido durante as décadas de transição do século XVIII para o XIX era um saber que flutuava entre os fatos verificáveis nos laboratórios e os elementos socioculturais baseadas no enorme arcabouço de

superstições e crenças de toda a natureza, que cercavam e fundamentavam inconscientemente os personagens envolvidos no período (DARNTON, 1988).

Não era difícil traçar relações entre as mais novas descobertas surgidas nos respeitáveis laboratórios e as antigas crenças que circulavam em meio à população. O próprio trabalho de cientistas como Newton incluía o estudo de livros da Bíblia, de obras de místicos e alquimistas que serviam para compreender e explicar a ação da gravidade nos corpos (DARNTON, 1988, p. 20). Já para a sociedade leiga em geral, alheia ao que hoje chamamos de método científico, o trabalho de separar os fatos verificáveis empiricamente das suposições de origem mística ou religiosa se desdobrava em um esforço, muitas vezes, infrutífero que abria as portas para as mais variadas especulações e expunha um campo farto para a ação de charlatões e pessoas de má fé (DARNTON, 1988, p. 21, SILVA, 1997, p. 27)

Mas, de fato, o século XVIII chegou ao seu fim afirmando à humanidade uma série de fluídos e forças que eram difíceis de serem alojadas dentro da mentalidade marcadamente religiosa da sociedade da época. A onipresente gravidade de Newton, a eletricidade fantástica de Franklin e os gases que erguiam corpos no céu de Charlière e Montgolfière eram a prova, para qualquer leigo, de que a fronteira entre o miraculoso e o cotidiano estava sendo rompida pelo trabalho desses cientistas que muito lembravam as figuras míticas de magos e santos (DARNTON, 1988; SILVA, 1997; THOMAS, 1991).

Período de uma ciência marcadamente experimental e empírica, o grande intuito dos trabalhos científicos da época consistia em erigir grandes sistemas explicativos da realidade a partir dos fatos verificados nos laboratórios. É assim que os principais cientistas daquele momento concentravam seus esforços no trabalho inicial de traçar os princípios básicos da natureza, e, com base nestes, passavam a laborar sistemas de explicação que seguidamente flertam com a ficção. Conforme nos aponta Darnton (1988), em seu estudo sobre o mesmerismo do século XVIII, grande parte das personalidades identificadas como cientistas tinham suas raízes no meio religioso, sendo seguidamente pastores ou padres em sua origem que buscavam através da ciência experimental a resposta para questões de origem extrafísica. Assim, a ciência, entendida, muitas vezes, como sinônimo de filosofia, era um longo caminho onde a experimentação levada a cabo nos laboratórios era a porta de entrada para a obtenção de respostas maiores que levavam à explicação da Grande Cadeia dos Seres, em um movimento que seguidamente extrapolava os limites da realidade física para explorar a natureza do Ser Supremo dentro de um grande plano de fundo metafísico e, por vezes, ficcional (DARNTON, 1988; LATOUR, 2013).

É assim que podemos compreender o surgimento de personagens que uniam em suas formulações de ideias princípios da nascente ciência moderna com as teorias dos fluídos universais, vitalistas e organicistas que, bem costuradas, ofereciam um conjunto de explicações que se pretendia totalizante. É esse o caso de Mesmer e de seu magnetismo animal, que provocou grandes polêmicas na última década do Antigo Regime francês e fez sentir seu reflexo durante muitas décadas após seu falecimento, servindo de clara influência para Kardec e sua futura doutrina¹⁹ (DARNTON, 1988; SILVA, 1997).

Mesmer, figura enigmática que, ao que tudo indica, teria origem austríaca, chegou a Paris em fevereiro de 1778, trazendo consigo os princípios de uma técnica desenvolvida por ele, que teria um enorme potencial de empregabilidade, sobretudo sobre doenças e distúrbios físicos e psicológicos, fato que fez com que sua fama se espalhasse como um rastilho de pólvora entre a população curiosa. Baseado na ideia fundamental de um fluído magnético que envolvia a todos, de humanos e animais até planetas, Mesmer compreendia que a origem das doenças que assolavam a humanidade tinha sua origem na disfunção do campo magnético que os envolvia, sendo a cura para estas alcançada através do reequilíbrio da fluidez magnética natural. Para isto, Mesmer havia criado um conjunto de aparelhagens que consistia em tubos, dutos, cordas e imãs, que compunham o que chamou de *tuba*, e que possibilitariam esse reequilíbrio magnético, em um processo que era acompanhado seguidamente de episódios de transe sonambúlico e espasmos do tipo epilético (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994; DARNTON, 1988, p. 14).

Baseadas nos princípios de um sistema totalizante, as ideias que Mesmer empregou para desenvolver tais práticas de cura calcavam-se na valorização de tais princípios como sendo universais. Assim como os corpos humanos, animais, vegetais e minerais estavam envolvidos por esse fino fluído que os interligava, criando laços de interdependência, os planetas e astros seguiam a mesma lógica inter-relacional e de dependência, em um movimento que valorizava a ação dos astros em uma fina sintonia com as ideias da astrologia e de demais correntes místicas, o que fazia com que o ambiente de trabalho dos *magnetizadores animais*, como eram conhecidos, fosse um misto de laboratório científico, com seus tubos condutores e eletroímãs, e escola esotérica, com sua misteriosa decoração astrológica e seus segredos reservados aos iniciados (DARNTON, 1988, p. 17).

¹⁹ No livro da pesquisadora Sylvia F. Damazio, “Da Elite ao Povo” (1994), é apresentada a ideia de que Rivail teria estudado o magnetismo de Mesmer por algum tempo entre as décadas de 20 e 30 do século XIX nos grupos que preservaram a técnica em Paris após a morte de seu criador.

Para compreender o processo de surgimento das ideias que irão compor o surto espiritualista²⁰ do século XIX, no qual Kardec, junto com outros tantos se insere, é necessário voltarmos nossa atenção para um outro nicho que se desenvolvia desde as primeiras décadas do século anterior na Europa, e que, em decorrência das fronteiras mal delimitadas entre ciência e religião no contexto de ascensão do paradigma moderno, propiciou um fecundo campo de fermentação de ideias que uniam os principais avanços da área da ciência experimental com experiências místicas, religiosas e demais especulações de cunho metafísico que o contexto de arrefecimento da perseguição católica e protestante proporcionava (DARNTON, 1988; THOMAS, 1991).

Para os envolvidos em reconstruir o processo que culminou no surto de interesse pelos fenômenos espirituais, observado na metade do século XIX na Europa e nos Estados Unidos, a gênese de tais pensamentos remonta a duas figuras emblemáticas que tiveram destaque entre os círculos compostos por interessados nas questões metafísicas e místicas de uma forma geral, Emanuel Swedenborg e Johann Kaspar Lavater (DOYLE, 2004; SILVA, 1997, p. 11). Na verdade, muitas das ideias que foram divulgadas pelos espiritualistas e espíritas do século XIX já haviam sido antecipadas por esses dois polêmicos autores. A noção de um mundo dos espíritos separado relativamente do mundo material; a quebra das noções de predestinação e Juízo Final em favor do princípio de causa e efeito que regeria o destino das almas; bem como a comunicação com o mundo dos mortos, já vinha sendo defendida por tais personagens e pelos grupos que se aglutinavam em torno deles (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DOYLE, 2004; SILVA, 1997).

Nascido em Estocolmo, filho de um pastor luterano, Swedenborg passou a juventude dividindo seu tempo entre o estudo da religião cristã e a dedicação para o conhecimento dos textos clássicos, onde seus trabalhos do período destacam a explícita influência da tradição neoplatônica e gnóstica que havia persistido em alguns centros universitários europeus durante todo o medievo (GINZBURG, 2010; SILVA, 1997, p. 11). Mas, é a partir do ano de 1745, que, através de extraordinárias experiências místicas realizadas em sonho, Swedenborg passou a construir um conjunto de ideias que seriam significativamente influentes sobre os movimentos espiritualistas do século posterior. Embora suas ideias compartilhassem de um fundo marcadamente cristão, caracterizado pela crença em um Deus único e criador do mundo; na valorização de uma Igreja unitária e universal; e na valorização de um plano

²⁰ A noção de um “surto espiritualista” refere-se ao período de surgimento de diferentes sistemas doutrinários ocorrida entre as décadas de 30 a 80 do século XIX, onde se enquadram os personagens como Kardec, Blavatski e Lévi, e se tornou usual dentro dos trabalhos acadêmicos envolvidos com a temática.

reservado aos bons (paraíso) e outro aos maus (inferno), suas ideias apresentavam determinados pontos que iam de encontro aos dogmas cristãos, apresentando perspectivas tais como a exposta no trecho abaixo:

Devo, pois, de antemão manifestar que pela divina misericórdia do Senhor, foi-me permitido, desde há muitos anos, estar constantemente em companhia dos anjos e espíritos, ouvi-los falar e falar com eles. Deste modo foi-me permitido ver e ouvir coisas maravilhosas na outra vida, as quais nunca antes chegaram a conhecimento de homem algum, nem nunca passaram pela mente humana. **Fui informado a respeito de diferentes classes de espíritos; os estados da alma após a morte; o inferno, ou seja, o estado lamentável dos infiéis; o céu, ou seja, o estado bem-aventurado dos fiéis, e, especialmente a respeito da doutrina da fé universalmente reconhecida no céu, de cujas as coisas, mediante a Divina Misericórdia do Senhor, mais se dirá no que se segue.** (SWEDENBORG *apud* SILVA, 1997, p. 12, grifo nosso).

Assim, a partir do trabalho pioneiro de Swedenborg, pela primeira vez veio a público na Europa um conjunto de ideias que levavam consigo perspectivas que até então estavam reservadas a grupos fechados em coletivos velados. Esse conjunto de ideias uniam, por um lado, antigas tradições de pensamentos que foram amplamente estigmatizadas durante o período de apogeu do poder da Igreja (como o neo-platonismo) com, por outro lado, as experiências místicas pessoais que Swedenborg tivera.

Em suas obras, uma inovadora concepção de mundo é desvelada para os interessados nesse nascente nicho de produção mística e esotérica. Através dos escritos de Swedenborg, uma nova realidade se organizava, na qual aparecia com particular destaque a valorização de uma dimensão habitada pelos espíritos, batizada por esse de *O Mundo dos Espíritos*, em que residiriam as almas dos que morreram na Terra, com a permanência das características de suas personalidades, e onde o decorrente destino destas estava fadado pelas ações que estas realizavam em vida, que acabava por determinar o futuro plano que habitariam, composto pelo paraíso ou pelo inferno, e, numa valorização particularmente nova para a tradição cristã, a mente, os impulsos e as projeções mentais passavam a determinar o movimento dos espíritos e a realidade circundante onde estes se manteriam (SILVA, 1997, p. 15). O conjunto dessas ideias, como percebido, consistirá numa particular influência para os movimentos espiritualistas do século XIX, legando a eles, além da valorização de um plano destacado da realidade onde habitariam os espíritos, uma crença na dinamicidade dessa dimensão espiritual, onde, como já afirmava Swedenborg, a possibilidade de comunicação com esta dimensão, se

fazia possível através de uma sensibilidade previamente adquirida. Em Kardec, um século depois, tal faculdade ganharia o nome de mediunidade²¹.

Da mesma forma, a segunda figura destacada no período em questão, Johann Kaspar Lavater, desenvolveu uma sofisticada, e mais clara, concepção cosmológica que conseguiu garantir uma sensível circulação entre destacados grupos da Europa. Filho de um pastor calvinista de Zurique, Suíça, que fora próximo do movimento místico pietista de Jacob Boehme²², Lavater havia tornado-se teólogo e filósofo, desenvolvendo uma série de ensaios sobre a natureza divina, a condição da alma e os mecanismos que a envolvem, acabando por construir um elaborado sistema de ideias que permitia não só a comunicação dos vivos com os mortos, mas apontava para a existência de múltiplas vidas experienciadas pelos espíritos inseridos numa longa jornada que, assim como Swedenborg, tinha nas ações movidas na matéria, o peso da medida para a consolidação de uma mente que seria a porta de entrada para uma realidade espiritual ditada pelos estímulos emitidos pelo pensamento, num princípio que antecipava a lógica causal do cientificismo que seria particularmente influente no XIX. Em suas palavras, Lavater defendia a sua concepção de realidade alegando:

Penso que o mundo visível deve ser perfeitamente penetrável para a alma separada do corpo, assim como o é durante o sono, ou por outra, o mundo em que a alma estava durante sua existência corpórea, deve aparecer-lhe sob outro aspecto, quando desmaterializada. [...] **A alma aperfeiçoa em sua existência material a qualidade do corpo espiritual, veículo este com que continuará a existir depois da morte do corpo material, e pelo qual conceberá, sentirá e obrará em sua nova existência.** [...] cada alma separada de seu corpo, livre das prisões da matéria, se apresentará a si própria tal como é na realidade. Todas as ilusões, todas as seduções que a impediam de ver e reconhecer suas forças, suas fraquezas ou suas faltas, desaparecerão neste novo estado. Assim ela manifestará irresistível tendência a dirigir-se para as almas que lhe estão em afinidade e a afastar-se das que lhes são dessemelhantes. **Seu peso intrínseco, como que obedecendo à lei da gravitação, atraí-la-á aos abismos insondáveis** (ao menos assim lhe parece), **ou segundo seu grau de força, lança-la-a, qual chispa pela sua ligeireza, aos ares, e ela passará rapidamente, às regiões luminosas, fluídicas, etéreas.** (LAVATER *apud* SILVA, 1997, p. 16, grifo nosso).

²¹ Nas páginas da edição de dezembro de 1859 da Revista Espírita, periódico dirigido por Kardec, aparece um artigo que destaca o papel de Swedenborg na promoção dos ideais espíritas: “Se nem todos a aceitaram em todas as suas conseqüências, teve, pelo menos, o mérito de propagar a crença na possibilidade da comunicação com os seres de além-túmulo, crença bastante antiga, como se sabe, mas até gora oculta às pessoas simples pelas práticas misteriosas de que se achava envolvida. O mérito incontestável de Swedenborg, seu profundo saber, sua alta reputação de sabedoria tiveram um grande peso na propagação dessas ideias, que hoje se popularizam cada vez mais, pois crescem em plena luz e, longe de buscar a sombra do mistério, fazem apelo à razão. Malgrado os erros de seu sistema, Swedenborg não deixa de ser uma dessas grandes figuras cuja lembrança ficará ligada à história do Espiritismo, do qual foi um dos primeiros e mais zelosos fomentadores”. (CAMPETTI SOBRINHO, 2008).

²² Jacob Boehme (1575-1624). Filósofo e Místico alemão, teve uma alegada revelação em 1600 que serviu de fonte para sua obra mais conhecida, *A Aurora nascente*, a qual descrevia sua compreensão da criação divina, a queda do homem e os elementos que compunham a realidade. Suas principais obras são: *A Aurora nascente* (Morgenröte im Aufgang, 1612), *Os três princípios da essência divina* (Beschreibung der Drei Göttliches Wesens, 1619), *Misterium Magnum* (1623), *A Signatura das coisas* (De Signatura Rerum, 1621) (SILVA, 2014).

Assim, esses dois personagens singulares serão as pedras fundamentais que irão compor a base místico-religiosa da erupção espiritualista do século XIX que outros irão recorrer para sedimentar a estrutura das suas doutrinas. Não que as ideias de Swedenborg e Lavater fossem de todo novas para a sociedade do século XVIII, pois é sabido que havia a persistência de elementos de antigas tradições de pensamento pré-cristão que, por inúmeras vias, haviam sobrevivido à pressão exercida pela Igreja na Europa (THOMAS, 1991).

Esses elementos de tradições pré-cristãs que o cristianismo não havia conseguido absorver encontravam-se reclusos em alguns poucos espaços, envoltos por uma aura de mistério e superstição, como nas sociedades teosóficas e espiritualistas do XVIII, ou estavam diluídos junto a uma miríade de tradições populares desconexas que enredavam a realidade de grande parte da população, construindo um mundo habitado por seres fantásticos, em que a comunicação com os mortos era tão possível, e temível, quanto à ação de bruxas, duendes e demônios, num contexto efervescente onde o maravilhoso fazia parte do cotidiano (THOMAS, 1991; SILVA, 1997).

O que Swedenbor e Lavater fazem, e que acaba por ser a grande contribuição de suas obras, é organizar um sistema de pensamento que engloba a realidade física com o mundo espiritual, dando-lhe coesão dentro de uma narrativa convincente que a arma de elementos que podiam fazer frente à pressão advinda da tradição mais rígida do cristianismo, fazendo com que tais articulações rompessem os limites dos pequenos círculos esotéricos e passassem a circular em meio à população leiga, numa linguagem simples e acessível que a aproximou do público (THOMAS, 1991; SILVA, 1997). Prova disso é a correspondência trocada entre Lavater e a Imperatriz Maria da Rússia, que, através de uma linguagem emotiva que buscava resgatar os vínculos com os entes deixados na Terra, acabava por ditar o tom do que seria, dali para frente, um modelo seguido para iniciar as comunicações recebidas do plano espiritual. Em sua carta, Lavater expunha o que seria a comunicação de um espírito que buscava se comunicar com um antigo amigo sensível e interessado com os fenômenos da metafísica:

Carta de um defunto a seu amigo, habitante da Terra, sobre o estado dos Espíritos desencarnados. Foi afinal permitido, querido amigo, satisfazer, ainda que só em parte, o desejo que eu tinha e também partilhava, de comunicar-te alguma coisa sobre o meu estado atual. [...] (LAVATER *apud* SILVA, 1997, p. 17).

Dessa forma, ainda longe de produzir um casamento exitoso entre o pensamento místico-religioso e o pensamento científico (este ainda incipiente no período em que estas duas personalidades viveram e, desta forma, ainda um coadjuvante dentro da disputa por

garantia de legitimidade), tais autores são marcos no processo de sistematização e popularização de noções cosmológicas até então marginais na sociedade europeia do período. Balizaram suas narrativas entre os elementos de uma fé cristã institucionalizada, com demandas pré-existentes acerca das fronteiras entre os vivos e os mortos e o destino das almas no além-vida, tradicional matéria-prima para as especulações dos grupos esotéricos já existentes e que passam, através de seus trabalhos, a circular junto a um crescente público de leitores envolvidos com a temática.

O conjunto dos trabalhos desses autores funcionou como base para o desenvolvimento das expressões que se desenvolveram no século XIX e que irão compor o que foi chamado de *surto espiritualista* do período. As ideias de Swedenborg, Lavater e Mesmer, apesar de não se tornarem efetivamente populares, tendo em vista o reduzido público que dominava a leitura no período em questão, abriram as portas para que tais pensamentos passassem a circular em meio aos espaços dos grupos mais abastados e os da classe média em ascensão, temperando assim, a homogênea narrativa provinda da Igreja, e dando início a um longo processo onde se criaria, de um lado, um crescente público interessado na temática envolvendo experiências extraordinárias, místicas e espirituais, e, por outro, erigiria um elaborado sistema de conceitos e noções passíveis de serem acessados e usados pelos agentes envolvidos em aprofundar tais reflexões ou em elaborar novas versões sobre a realidade metafísica, tal como veremos nos casos de personagens como Kardec, Eliphas Lévi e Helena Blavatski.

1.5 ESPIRITUALISMO ANTES DE KARDEC

O nascimento do que foi chamado de espiritualismo moderno e que serviu de base para o desenvolvimento do espiritismo francês, encontra seu marco inicial nos inusitados fenômenos que foram observados e estudados pela primeira vez no pacato vilarejo de Hydesville, nos Estados Unidos no ano de 1848 (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994).

Segundo perpetuou-se através dos relatos dos divulgadores do espiritualismo, foram os episódios pelos quais passaram uma tradicional família norte-americana que assinalaram o início de um interesse crescente pela temática envolvendo a comunicação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos o qual acabou trasbordando para o outro lado do Atlântico. Tais episódios tiveram a capacidade de movimentar acaloradas discussões que ganharam repercussão na imprensa norte-americana, chamando a atenção de especialistas, simpatizantes e opositores (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994; STOLL, 2003).

A história cristalizada sobre os episódios de Hydesville tem o seu início no estabelecimento da família Fox em uma fazenda afastada da comunidade em questão em dezembro de 1847. Composta por um casal e suas duas filhas, Margaret e Katie, a família logo se viu em meio a perturbadores fenômenos de batidas e arranhões que quebraram a rotina da casa e chamaram a atenção de seus membros. É através deste curioso fato, que a filha mais jovem da família, Katie, irá se familiarizar com as batidas e desenvolverá uma espécie de brincadeira que será, guardadas as devidas proporções, a raiz das futuras técnicas de comunicação mediúnica (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

Através do seu contato com os fenômenos que ocorriam em sua casa, que Katie, e logo após sua irmã e sua mãe, desenvolveram uma forma rudimentar de comunicação através de batidas, onde determinado número de batidas correspondia a uma predeterminada resposta. Sutil e incipiente, esse episódio assinala uma quebra particularmente importante na trajetória da almejada comunicação entre vivos e mortos. Tais fenômenos de comunicação entre os dois mundos não eram incomuns no imaginário ocidental da época, marcado pela presença de demônios e seres fantásticos que circulavam desde entre os meios mais esclarecidos quanto entre a população que compunha a base do estrato social (SILVA, 1997; THOMAS, 1991). O episódio bíblico em que Jesus expulsa uma legião de demônios que atormentavam um homem e o levava a possuir uma criação de porcos que correm para a morte em um precipício (Marcos, 5: 1-43), é a imagem que reflete a estratégia que a Igreja adotava para casos similares, e que pode ser melhor observada nos casos levados a cabo pelo Tribunal do Santo Ofício (GINZBURG, 2010). Atribuindo os fenômenos à ação direta de Satanás ou de seus intermediários, a Igreja tratava tais ocorrências através da ação exorcista, que visava, se não eliminar, devolver o agente ao seu mundo de origem (SILVA, 1997).

Contrariamente, a jovem Katie e sua família acabaram descobrindo, para assombro da comunidade que se aglomerava em torno de sua casa, que as batidas ouvidas em sua casa não eram de origem demoníaca, mas sim, produzidas pela ação de um espírito errante que lhes transmitiu a sua história. Através da comunicação realizada na casa dos Fox, o espírito lhes contou que seu nome havia sido Georges Ryan, que em vida fora caixeiro-viajante e que havia sido assassinado pelos antigos moradores daquela propriedade a fim de roubar-lhe a quantia de 500 dólares que carregava consigo; após morto, havia sido enterrado na adega da casa, onde permanecia seu esqueleto. O grupo que se organizava para verificar tal história acaba por encontrar os restos do cadáver no específico local apontado pelas “batidas”, fato que acende uma onda de polêmica que se espalha pelos jornais da região. Atacados por líderes religiosos que os acusam de manter contato com o demônio, a casa dos Fox atrai, pela

primeira vez, grupos de estudiosos interessados em averiguar os episódios que haviam chegado até seus ouvidos, fato este que cobre os tais fenômenos com uma aura de legitimidade que só podia ser gerada dentro do contexto cientificista da época. Além disso, o que o episódio da família Fox marca é a inicial mudança da perspectiva que observa tais fenômenos não como decorrência da ação de forças proscritas pela Lei Divina, mas sim, como a interação entre personagens de uma mesma natureza separados por dimensões diferentes, compondo, assim, o marco de origem do espiritualismo moderno (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009). Após esses primeiros episódios, avolumam-se em torno da família grupos interessados em estudar tais fenômenos de comunicação entre vivos e mortos, e, em 1852, realiza-se em Cleveland a primeira convenção espiritualista que inclui em suas resoluções a necessidade de levar a divulgação de tais temas para o Velho Mundo (DOYLE, 2004; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

Na Europa, como já dito, tais fenômenos não eram de todo desconhecidos, mas o trato reservado à compreensão de tais ocorrências estava circunscrito à luz da perspectiva católica e protestante predominantemente hegemônica no continente²³. Todavia, a partir das levas de grupos advindos dos Estados Unidos²⁴, a Europa passa a ter um novo olhar sobre tais fenômenos, reservando-lhes uma perspectiva com vistas a enquadrá-los no novo horizonte “científico” que a modernidade desvela.

Em um primeiro momento, a onda de interesse pelos fenômenos das batidas e movimentação de objetos se traduz, na Europa, em exposições nos grandes salões burgueses das “mesas girantes”, que embalavam as festas da alta sociedade trazendo-lhes curiosidades e divertimentos. O fenômeno das mesas que se moviam sem nenhuma ação aparente provocava especulações sobre as suas causas, e se transfiguraram em motivo de observações mais cuidadosas por parte de grupos mais sérios que surgiam pela França, Inglaterra e pelo território germânico. E é através de um desses grupos que o ainda chamado Rivail terá contato com tais fenômenos (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; STOLL, 2003).

²³ Sobre isso, tornou-se relativamente difundido o caso ocorrido no vilarejo de Dibbelsdorf, na Alemanha, onde em 1761 ocorreram fenômenos semelhantes aos presenciados junto a família Fox. Todavia, as autoridades mobilizadas para atender o vilarejo concluíram que se tratava da ação do demônio, o que motivou a queima da casa onde ocorriam os fenômenos. Tal episódio foi habitualmente utilizado nos círculos espiritualistas para exemplificar, de forma depreciativa, os meios tradicionais e limitados com que os grupos não familiarizados com os fenômenos espirituais acabavam por tratar tais ocorrências (SILVA, 1997).

²⁴ Cito aqui alguns dos grupos e as datas em que mandaram missões para a Europa: Os Mórmons (a partir de 1837); os cristaldelfos (em 1848); o *Modern Spiritualism* (1852); o Adventismo (1874); o Zion Watch Tower, grupo que se tornará os Testemunhas de Jeová (1879); a Christian Science (1879) (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 30).

Foi no ano de 1854 que o então Hypollite Rivail teria tido conhecimento pela primeira vez dos curiosos fenômenos das mesas girantes. Meses depois, no começo de 1855, teria sido solicitado por um dos grupos que se formara para estudar os estranhos movimentos das mesas, para, com sua experiência como pedagogo, organizar um amplo e disperso material que havia sido coletado e reunido das comunicações feitas através das incipientes técnicas de comunicação que se realizavam através do movimento das mesas. É a partir de tal episódio que, recalcitrante, Rivail aceita a empreitada e dá o passo inicial rumo à construção de uma nova identidade, não mais de pedagogo, mas de liderança de um movimento que não se iniciara com ele, mas que ganharia forma e corpo através do seu trabalho realizado sob nova alcunha.

1.6 O ESPIRITISMO DE KARDEC

O grupo que chega até Rivail, levando a ele um conjunto aproximado de cinquenta cadernos, nos quais constavam anotações e perguntas e respostas realizadas por estes e respondidas pelas “mesas”, era composto, entre outros, por personalidades ligadas ao mundo acadêmico da época, professores universitários e membros da Academia de Ciências, fato que deve ter tido influência sobre a decisão de Rivail em aceitar organizar o amplo material que lhes apresentavam (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 42).

Já em um primeiro momento, Rivail teria percebido que o conjunto do material deixado a seu cargo apresentava lacunas que deveriam ser preenchidas através da elaboração de novas questões, que este passa a aplicar a fins de obter a resposta da natureza de tais fenômenos.

É através de uma dessas comunicações que ocorre um episódio particularmente marcante na trajetória de Rivail. Em uma noite em que ele, junto a seu grupo, se reunia para realizar as sessões de comunicação que se davam com as enigmáticas consciências que se manifestavam junto a uma pequena cesta posta sobre uma mesa²⁵, é que teriam recebido a mensagem de um espírito chamado Zéphir, que revelou a Rivail que este havia tido uma existência anterior na antiga Gália céltica, onde eles haviam se conhecido e onde Rivail atendia pelo nome céltico de Allan Kardec²⁶, nome que Rivail irá adotar a partir dessa data

²⁵ As primeiras comunicações espirituais feitas por estes grupos eram realizadas colocando uma pequena cesta onde os dedos dos integrantes ficavam apoiados e onde se prendia um lápis para permitir a escrita através da mediunidade (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

²⁶ Conforme nos apontam os autores Aubrée e Laplantine (2009), a prática de mudar o nome tornou-se uma tendência entre os membros de grupos ligados ao ocultismo, o espiritualismo e movimentos esotéricos da época.

para identificar sua nova produção que se iniciara nesse período e que marca uma nova etapa de sua vida, agora ligada intimamente com os fenômenos espirituais que passa a estudar. Particularmente importante, tal revelação explicita não só o rompimento que Rivail realiza com seu passado, mas marca a valorização de um fenômeno até então amplamente discutido e questionado pelos círculos espiritualistas da época, a Reencarnação, fenômeno que, embora não tivesse ligação direta com as tradições religiosas europeias, tinha seus princípios conhecidos e surgia vez por outra na efervescente produção de articulação de ideias que interligavam elementos pré-cristãos e orientais em expressões contemporâneas ligadas ao espiritualismo, a teosofia e ao esoterismo como um todo, não sendo, contudo, aceita em um nível que a tornasse relevante (STOLL, 2003, p. 26).

A partir dessa comunicação, Rivail, agora chamado Kardec, passará para um ritmo frenético de produção de um conjunto de obras que consistirá na base da doutrina que neste momento, 1855, não passa de um vulto turvo. Nos próximos anos que se seguem, e que tem seu término com o seu falecimento em 1869, Kardec dará à luz as obras que irão compor os pilares da doutrina espírita, além de lançar uma revista de caráter informativo e opinativo para dar conta dos debates mais atuais acerca dos fenômenos dos espíritos, realizando ainda uma série de viagens com o intuito de promover a sua nascente doutrina.

É desta forma que, em 18 de abril de 1857, é publicado, pela primeira vez, *O Livro dos Espíritos*. De carácter introdutório, explicativo e didático, Kardec organiza um conjunto bem ordenado de 1018 perguntas e respostas, que reúne o material legado pelo grupo de estudiosos iniciais, com outras tantas questões elaboradas por ele, numa obra que passa a ser considerada a pedra fundamental do Espiritismo. Frente à torrente de opiniões que seu primeiro livro levanta, Kardec lança, no primeiro dia de janeiro de 1858, a *Revista dos Espíritos*, publicação que busca dar conta, por um lado, da profusão de discussões levantadas pela publicação de seu primeiro livro, e, por outro, defender-se (e atacar) seus opositores, que igualmente se avolumam desde a sua projeção enquanto liderança do incipiente movimento espírita. Obedecendo as demandas levantadas pelo crescimento do movimento que se forma ao redor de sua obra, Kardec funda ainda, em 1º de Abril de 1858, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, que funciona inicialmente em sua casa (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 47; STOLL, 2003).

Exemplos disso são as alterações observados nos casos do abade Constant, que adota o nome Eliphas Lévi; o do abade Boulan, que adota o nome de Dr. Johanes e o do Gérard Encausse, que passa a usar o nome de Papus, todos personagens de destaque dos círculos esotéricos e espiritualistas da época.

Na sequência de sua produção, são publicados, em 1861, *O Livro dos Médiuns*, que procura, em contraponto ao caráter teórico d'O Livro dos Espíritos, dar um enfoque mais experimental para a doutrina, tratando do exercício da comunicação com o mundo dos espíritos através da prática nomeada por ele de *mediunidade*²⁷. Nas obras seguintes, Kardec desenvolveu, por um lado, uma resposta aos frequentes ataques advindos de representantes da Igreja e, por outro, aprofundou as implicações morais e éticas em que sua doutrina se desdobrava, surgindo deste esforço, *O evangelho segundo o Espiritismo*, publicado em 1864; *O Céu e o Inferno*, de 1865; e por fim, *A Gênese, os milagres e as pregações segundo o Espiritismo*, lançada em 1868 (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 47).

Entendido pelos seguidores da doutrina espírita como o *codificador* das verdades expostas pelos dignitários do mundo espiritual, a participação de Allan Kardec expõe, em sua obra, um papel pessoal muito mais crucial na formulação do corpo doutrinal espírita (ARRIBAS, 2010). Partindo de uma leitura mais crítica de sua obra, percebe-se que o tom dado em seus livros, assim como a estrutura que procura se mostrar didática e metódica, caminhava no sentido de dar uma forma intencional, que foi entendida por seu autor como a mais cabível, destacando-se nela um formato que buscava vestir a doutrina com uma roupagem científica e crítica, com um ceticismo inicial que se desdobrava em questionamentos que retornavam seguidamente para responder aos ensejos da época. Através de seu trabalho, o espiritismo avançou sobre as fronteiras mal construídas entre a religião e a ciência, almejando desconstruí-las em prol de um projeto totalizante no qual a sua doutrina englobaria tanto os fenômenos físicos sob o cuidado da ciência experimental moderna, quanto dos terrenos tradicionalmente a cargo da religião, num esforço contrário ao que se observou na frente promovida pela reforma ultramontana que visava fortalecer os limites do campo religioso resguardado pela fé católica (ARRIBAS, 2010; LEWGOY, 2004; STOLL, 2003).

Dessa forma, Kardec articula para o espiritismo um conjunto de noções norteadoras que, a partir dele, se cristalizariam enquanto pilares fundamentais da doutrina. São elas:

- a) A crença em um Deus único, criador de todo o universo que, embora onipresente, onisciente e onipresente, tinha uma natureza que excedia de todas as formas as faculdades humanas, tornando-se inatingível em sua plenitude

²⁷ Mediunidade é um termo derivado do radical “medi”, que significa meio, desta forma o termo refere-se a uma faculdade inerente ao humano que o capacitaria de fazer a comunicação do mundo dos espíritos com o dos vivos. Nas palavras de Kardec: “Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. (...) Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. (KARDEC, 2003, p. 233).

- b) A crença na existência dos espíritos e em uma dimensão que estes habitavam, chamada de *o mundo dos espíritos*, separada do mundo físico em que viviam os *encarnados*, donde a fronteira, embora rígida, apresentava meios de acesso, como exposto no item a seguir;
- c) A mediunidade como faculdade inerente a todo o espírito encarnado, passível de exercício e que se constituía na forma de comunicação com o mundo dos espíritos;
- d) A compreensão da natureza humana composta por um princípio tripartido, composto por corpo, perísprito e espírito, onde o primeiro corresponde à forma física humana, e o terceiro, no outro extremo, ao princípio inteligente que emprestava ânimo para a massa física através do elo composto pelo que Kardec chamou de perísprito, uma massa fluídica que envolvia o corpo e servia de vínculo com os mundos mais sutis;
- e) Por fim, a Reencarnação, noção revisada de antigas tradições religiosas, que emprestava coesão à cosmologia espírita através de um princípio que enquadrava o ser humano dentro de um grande movimento universal de ascensão das formas mais densas (em uma noção que incluía tanto a matéria quanto as consciências, a moral e os costumes) para as mais fluídicas, em direção a um destino de bem-estar que guarda paralelos com as noções de paraíso judaico-cristãs e mantém fina sintonia com as noções de progresso tipicamente inseridas no modernismo do século XIX.²⁸

O esforço de Kardec em sistematizar os princípios doutrinários do espiritismo obedeceu às influências que este havia recebido no contexto de ascensão do paradigma moderno. Cientificista e acentuadamente influenciado pelas perspectivas sociais evolucionistas que o positivismo propagava no período, Kardec procurará balizar a acentuada presença dos fundamentos morais e éticos com uma argumentação que procurava ser crítica e distante ao objeto (ARRIBAS, 2010; PAIVA, 2009).

Kardec tem o cuidado em se posicionar contrariamente ao emprego de argumentos de natureza pessoal ou dogmática, comum nas narrativas religiosas, em favor do emprego de um discurso que procurava casar a doutrina espírita com a narrativa científica da época, calcada em um método controlado e baseada no empirismo.

Da mesma forma, o codificador do espiritismo procura questionar os fundamentos norteadores da ciência do século XIX, a qual é tachada pelos meios espíritas de materialista,

²⁸ Relação de fundamentos doutrinários desenvolvida com base nas obras de Cavalcanti (1983), Paiva (2009), Arribas (2010) e Stoll (2003).

por se eximir de tratar dos fenômenos ditos metafísicos e reduzi-los a categorias inferiores ao da ciência (isso dentro da perspectiva cientificista da época, a qual valorizava o saber científico como o topo da produção humana).

Assim, sobressai-se dos escritos de Kardec a perspectiva que ele procura imprimir sobre a ciência, num esforço bifurcado em, por um lado, relacioná-la com a sua doutrina, e, por outro, fazer frente à resistência advinda dos círculos representantes do mundo acadêmico. Essa concepção que busca atacar os pilares do materialismo, ao mesmo tempo em que tenta legitimar o espiritismo enquanto expressão autenticamente científica e racional, sincroniza-se com as noções em alta da época e fazem parte desse trabalho movido por Kardec em garantir meios de legitimidade e afirmação para a doutrina nascente (PAIVA, 2009).

Para exemplificar tal intento, destacamos o trecho da Revista Espírita de abril de 1862, no qual Kardec defende a relação entre o espiritismo e a ciência, evidenciando igualmente a resistência advinda dos grupos ligados à produção de saber científico:

Já dissemos e vamos repetir: o Espiritismo descortina novos horizontes a todas as ciências. Quando os cientistas levarem em consideração o elemento espiritual nos fenômenos da Natureza, ficarão surpresos de ver que as dificuldades contra as quais tropeçam a cada passo são removidas como por encanto. Mas é provável que, para muitos, seja necessário renovar o hábito. (KARDEC *apud* CAMPETTI SOBRINHO, v. 2, ano 2, 2008, p. 151).

Seguindo tal pensamento, sobressaem argumentações que procuram dar conta de fundamentar as críticas feitas ao caráter materialista da ciência contemporânea a Kardec, em uma empreitada que busca abrir espaço entre as malformadas fronteiras entre ciência e fenômenos espirituais. Já na Introdução do seu primeiro livro como Allan Kardec, em O Livro dos Espíritos, aparecia uma crítica clara às diferenças de perspectivas que incapacitariam a ciência de tratar dos fenômenos espirituais, numa estratégia que visava desarmar as críticas advindas de representantes da ciência experimental moderna:

As ciências vulgares repousam sobre as propriedades da matéria que se pode experimentar e manipular à vontade; os fenômenos espíritas repousam sobre a ação de inteligências que têm a sua própria vontade e nos provam a cada instante que elas não estão à disposição dos nossos caprichos. As observações, portanto, não podem ser feitas da mesma maneira; elas requerem condições especiais e um outro ponto de partida; querer submetê-las aos nossos processos ordinários de investigação, é estabelecer analogias que não existem. **A Ciência, propriamente dita, como ciência, portanto, é incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e seu julgamento, qualquer que seja, favorável ou não, não poderia ter nenhuma importância.** [...] O anatomista, dissecando o corpo humano, procura a alma, e porque não a encontra sob o seu escalpelo, como nele encontra um nervo, ou porque não a encontra sob o seu escalpelo, como nele encontra um nervo, ou porque não a vê fugir como um gás, concluí daí que ela não existe, porque ele se coloca em ponto de vista

exclusivamente material; segue-se que ele tenha razão contra a opinião universal? Não, vede, pois, que o Espiritismo não é da alçada da Ciência. (KARDEC, 2002, p. 23-24, grifo nosso).

Ademais, prossegue:

Repetimos ainda que se os fatos que nos ocupam se encerrassem no movimento mecânico dos corpos, a procura da causa física desse fenômeno entraria no domínio da Ciência. Mas, **desde que se trata de uma manifestação fora das leis da Humanidade, ela escapa da competência da ciência material, por que ela não pode se exprimir nem por algarismos nem pela força mecânica.** (KARDEC, 2002, p. 25, grifo nosso).

As críticas ao caráter essencialmente materialista que a ciência moderna, aos olhos de Kardec, procura cristalizar na sociedade da época - através de uma perspectiva que excluía os fenômenos espirituais do seu campo de análise - são alvo frequente das investidas promovidas pelo codificador do espiritismo, e permeiam toda a sua obra, que, a partir de 1858, passam a ter um novo veículo de comunicação por meio da sua revista recém-lançada no início daquele ano, que, com o título *Revista Espírita, Jornal de Estudos Psicológicos*, continua promovendo essa discussão particularmente importante para os envolvidos com a temática espírita, mas que, ao que tudo indica, passa à margem das preocupações centrais dos cientistas da época, o que não rarefaz o ímpeto de Kardec por essa discussão, particularmente importante para o intuito legitimador do espiritismo. Nas páginas da sua publicação de agosto de 1868, ou seja, pouco menos de um ano antes de seu falecimento, o título que abre a revista é *O Materialismo e o Direito*, cujo parágrafo inicial dita o tom da argumentação desenvolvida pelo artigo:

Exibindo-se como não o tinha feito em nenhuma outra época e se apresentando como supremo regulador dos destinos morais da Humanidade, o materialismo teve por efeito apavorar as massas pelas consequências inevitáveis de sua doutrina para a ordem social. Por isto mesmo provocou, em favor das ideias espiritualistas, uma enérgica reação que deve provar-lhe que está longe de ter simpatias tão gerais quanto supõe, e que se ilude singularmente se espera um dia impor suas leis ao mundo. (KARDEC *apud* CAMPETTI SOBRINHO, v. 5, ano 5, 2008 p. 315).

O tom desafiador com que Kardec abre o artigo, e que pode ser observado em outros tantos pontos de sua obra, expressa uma negação não à ciência, defendida pelos espíritos que lhe ditam as respostas para *O Livro dos Espíritos* como sendo uma faculdade “dada para o seu (ser humano) adiantamento em todos os campos” (KARDEC, 2002, p. 50), mas sim, ao caráter que essa passa a ter a partir do seu processo de enrijecimento dos seus limites, marcados pelo esforço moderno em estipular os marcos com que se poderia operar o empirismo das experiências promovidas em laboratório. Essas experiências teriam a

finalidade de alcançar resultados objetivos, verificáveis e condutores para uma almejada verdade estruturante da realidade física, em um processo que acabava por excluir os fenômenos estudados pela torrente espiritualista que se formava em meados do século, pelo argumento simples de serem relativas, instáveis e imprevisíveis por demais para serem operacionalizadas nas salas dos laboratórios.

A estratégia de Kardec se bifurca, fazendo pesadas críticas a esse “materialismo” exacerbado observado nas ciências e buscando conquistar um espaço para os estudos e práticas que o espiritismo buscava promover. Assim, procura fortalecer o que, para ele, se aproximava de um método científico aplicado ao estudo do mundo espiritual e sensibilizar a comunidade acadêmica com vistas a lograr alguma simpatia para a sua causa. Dessa forma, na mesma introdução d’O Livro dos Espíritos, aparece um convite aos opositores ou ignorantes de sua doutrina, fazendo um apelo à humildade proveniente da razão:

Ao que se chama razão, frequentemente, não é senão orgulho disfarçado, e quem quer que se creia infalível se coloca como igual a Deus. Dirigimo-nos, pois, àqueles que são bastante sábios para duvidar daquilo que não viram, e que, julgando o futuro pelo passado, não creiam que o homem tenha alcançado seu apogeu, nem que a Natureza tenha virado para ele a última página de seu livro (KARDEC, 2002, p. 25).

Todavia, Kardec não se limita a fazer frente aos cânones da ciência moderna da época, ele tem uma proposta muito mais ambiciosa. Através de seu trabalho, ele procura solidificar o que acreditava ser um novo ramo da ciência, numa noção ampliada dos objetos passíveis de análise, que, contudo, não excluía as decorrências morais e éticas que o desvelamento do mundo espiritual implicava. Em suas palavras, definia sua doutrina da seguinte forma:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica, como ciência pratica ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. [...] **O espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo material.** (KARDEC, 2009, p. 54-55, grifo nosso).

Baseado nas noções expostas acima sobre a relação mantida entre ciência e espiritismo, que Kardec constrói todo o seu corpo doutrinal e o capacita de elementos discursivos que poderão ser acessados pelos membros do espiritismo, e demais envolvidos com a temática, quando, da necessidade de fazer frente às críticas provindas do meio científico, que, desse momento em diante, aprofundará cada vez mais seu espaço de ação junto à sociedade. Da mesma forma, o trabalho de Kardec será sempre chamado à tona quando das investidas promovidas pelo meio espírita sobre o campo da ciência, como será

visto nas décadas seguintes ao falecimento de Kardec, nas quais o espiritismo avança promovendo pesquisas sobre a natureza dos distúrbios psicológicos e procurando oferecer uma alternativa ao trato da saúde.

O período em que Kardec desenvolveu a doutrina espírita é um período em que a ciência e seus representantes não tinham ainda um corpo metodológico tão bem constituído quanto viria a ter no século seguinte, possibilitando à ciência um ímpeto investigativo que, por vezes, flertava com o literário e ficcional em favor da exploração de fenômenos que extrapolavam a ordem do dia. Os rumos tomados pela ciência moderna fizeram com que, até o início do século XX, tal caráter tivesse se alterado completamente. Enquadrado dentro das engrenagens organizativas construídas em torno da academia, o objeto da ciência acabou excluindo quase de forma permanente os fenômenos espirituais tão caros ao espiritismo²⁹ (LEWGOY, 2004).

O experimentalismo promovido por Kardec e seus contemporâneos logo se eclipsou, abrindo espaço para um novo período da doutrina. O processo inicial de experimentação acabou cedendo lugar a um período de formulação de certezas norteadoras que rapidamente migraram para a esfera das crenças, quando do momento em que estas entraram em contato com as camadas mais externas da esfera espírita, nucleada esta por dirigentes e intelectuais que não necessariamente estavam imbuídos de força e legitimidade para promover questionamentos internos à doutrina. Após o falecimento de Kardec, o movimento espírita careceu de personagens que pudessem concentrar autoridade suficiente para fazer frente não aos ataques externos promovidos por religiosos ou cientistas, mas sim, que pudessem promover uma efetiva e permanente renovação interna. Essa renovação já era defendida por seu codificador, contudo, acabou involuntariamente por sufocar tal ânimo com a projeção de uma sombra que se lançou a partir de suas obras, que passaram, particularmente após sua morte, a serem encobertas por uma aura de infalibilidade (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; LEWGOY, 2004).

1.7 O ESPIRITISMO NO BRASIL

A trajetória do espiritismo no Brasil se constituiu em um longo processo que partiu dos primeiros contatos realizados junto a personalidades de estratos médios letrados, até

²⁹ Importante frisar a existência da Parapsicologia e dos estudos promovidos por Joseph Banks Rhine (1895-1980), que se constituíram enquanto um ramo marginal da ciência que buscou compreender tais fenômenos tidos como espirituais.

atingir um grande e variado público espalhado por todo o território nacional, que fez com que o espiritismo, até a metade do século XX, já fosse entendido como uma importante expressão religiosa brasileira.

Para compreender a trajetória que o espiritismo percorreu em solo brasileiro, é necessário destacar quatro pontos desta jornada iniciada ainda no período em que Allan Kardec se encontrava em atividade em seu país natal, são eles: a) O conflito iniciado ainda nas primeiras décadas em que o espiritismo aporta em solo brasileiro, protagonizado pelos grupos chamados pejorativamente de *místicos* e *científicos*, que promovem discussões sobre o caráter pretendido à doutrina espírita; b) O papel que a figura proeminente de Bezerra de Menezes acabou conquistando junto ao ascendente movimento, e que tem como marco o surgimento inicial da Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884; c) O papel fundamental de Chico Xavier, destacado médium brasileiro, que se constituiu, através de seu extenso conjunto de obras psicografadas, no maior divulgador da doutrina ao longo do século XX; e por fim, d) a assinatura do famoso Pacto Áureo, realizada em 05 de outubro de 1949, e que marca a consolidação de uma determinada perspectiva doutrinária, defendida e corporificada pela estrutura desenvolvida em torno da Federação Espírita Brasileira.

A chegada do Espiritismo no Brasil ocorreu por meio dos profundos vínculos que este mantinha com o país de Kardec, que se transfigurou na bem estabelecida colônia francesa na capital do Império, o Rio de Janeiro. É a partir das mãos do diretor do Colégio Francês, Casimir Lietaud que surgiu, em 1860, com a primeira publicação de cunho espírita em solo brasileiro, a *Les temps sont arrivés*, escrita em francês, que marcou o início da circulação das ideias de Allan Kardec junto ao círculo bem letrado da capital. Misto de experimentalismo cientificista e doutrina moral baseada na valorização da comunicação com os mortos, neste primeiro momento, o espiritismo passou sem provocar polêmicas, circunscrevendo a sua circulação entre os grupos de estratos sociais bem posicionados dentro da estratificada estrutura do Império (ARRIBAS, 2010, p. 40; DAMAZIO, 1994; SCHERER, 2015). Enquadrado dentro dos modismos advindos da Europa, o Espiritismo era mais um alvo de curiosidade do que de críticas, que, envolto sobre uma véu de racionalismo científico, afinava-se com as demandas crescentes de um público simpático a ideias anticlericais, liberais e científicas que compunham a base de confrontação frente às tradicionais forças estabelecidas dentro da sociedade brasileira, marcada pela presença política e cultural da Igreja Católica, das oligarquias e da prática escravagista.

Contudo, foi na antiga capital colonial, Salvador, que surgiu a primeira publicação em língua vernácula sobre o espiritismo. Através das mãos do intelectual Luís Olímpio Telles de

Menezes, o opúsculo *O espiritismo – Introdução ao estudo da doutrina espírita* marcou o processo de divulgação e popularização do espiritismo no Brasil, em 1865. Na mesma data, surgiu na capital baiana a primeira agremiação explicitamente espírita, o *Grupo Familiar do Espiritismo*, fundada e dirigida pelo mesmo Telles de Menezes (ARRIBAS, 2010, p. 46).

Neste momento, o espiritismo ainda mantinha um corpo disforme, visto ora como uma atualização religiosa cristã e ora como uma ramificação científica e experimental, faltando ao incipiente movimento condições para dar uma forma bem definida e coerentemente apresentável ao público, num contexto que abriu as portas para a decorrente disputa que ganhou força nas décadas de 70 e 80 do XIX, entre os grupos que defendiam um caráter mais experimental (científicos) e outro que destacavam os aspectos morais da doutrina (místicos ou religiosos) (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 140).

Tal disputa teve início com a conquista do reconhecimento das sociedades espíritas por parte do Império, ocorrido em 1873, que possibilitou aos grupos espíritas assumirem propostas mais explícitas da doutrina. Rapidamente surgiu no Rio de Janeiro o grupo Confucius, que declarou ter por intenção “O estudo dos fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, históricas e psicológicas”. (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 143). Esse caráter declaradamente científico com que se inicia o espiritismo no Rio de Janeiro, em contraposição a um aspecto religioso com que nasceu na Bahia, é tradicionalmente justificado por ser o espiritismo em terras cariocas composto inicialmente por um público ligado aos meios políticos e científicos vinculados ao fluxo de ideias francesas, republicanas e abolicionistas, ao mesmo tempo em que se apresentavam avessos ao religiosismo tipicamente luso-brasileiro (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

Todavia, não tarda para que o grupo Confucius desse origem a novas agremiações, as quais acabaram por promover a disputa entre o que ficou conhecido como “místicos” e “científicos”. Tal conflito de ideias acabou tendo como principais protagonistas os grupos “Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade” e a “Congregação Anjo Ismael”. Os argumentos de um e outro encaminhavam-se para deslegitimar a proposta opositora, em que os que defendiam um caráter mais experimental do espiritismo acabaram sendo tachados de estarem promovendo “possíveis desvios ‘científicos’” na doutrina de Kardec (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

Além das categorias de “místicos” e “científicos”, existiram ainda os que foram chamados de “puros”, que a grosso modo podem ser definidos da seguinte forma:

- a) Os espíritas científicos: Particularmente preocupados com o caráter experimental da doutrina e Kardec, este grupo defendia a preponderância do estudo d’O Livro

dos Espíritos. Com particular destaque para os subgrupos compostos por *psiquistas* e *ocultistas*. Este grupo procurava empregar sua energia na observação e estudo dos fenômenos espirituais, tais como a materialização dos espíritos, o sonambulismo, a magnetização, o hipnotismo e o transe mediúnico, minimizando e por vezes desprezando o aspecto filosófico da doutrina e, particularmente, o religioso;

- b) Os espíritas místicos ou religiosos: Significativamente mais numerosos, este grupo tinha uma preocupação particularmente acentuada em destacar o caráter moralizante da doutrina kardecista, apresentada como a nova revelação da fé cristã e que se dividia em variados subgrupos, tais como os roustanguistas³⁰, os ismaelinos, os kardecistas, os teosofistas e os swedenborguistas;
- c) Os espíritas puros: de longe o que contava com o menor número de simpatizantes, este grupo encontrava-se entre as duas posições expostas anteriormente, procurando construir uma alternativa que reclamava um cunho filosófico da doutrina de Kardec. Foram os que tiveram menos condições em influenciar o processo de definição do espiritismo no Brasil³¹.

Cabe aqui destacar que tal compartimentação, todavia, não expressa a real dinamicidade com que o movimento espírita vinha se desenvolvendo no período, funcionando muito mais como referência aos moldes dos tipos-ideais de Weber (1982), que facilitam a operacionalidade da reflexão através de esferas destacadas do processo. Para ele, o emprego dos tipos-ideais não expressaria manifestações totais da realidade, mas sim, seria exercícios conceituais do campo teórico que visariam facilitar o exercício da razão frente ao aparente caos do plano social. Em suas palavras:

Como iremos ver facilmente, as esferas individuais de valor estão preparadas com uma coerência racional que raramente se encontra na realidade. Mas podem ter essa aparência na realidade e sob formas historicamente importantes, e realmente a têm. Tais construções possibilitam determinar o local tipológico de um fenômeno histórico. Permitem-nos ver se, em traços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma de nossas construções: determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. Sob esse aspecto, a construção é simplesmente um recurso técnico que facilita uma disposição e terminologia mais lúcidas. Não obstante, sob certas condições, uma construção pode significar mais, pois a racionalidade, no sentido de uma “coerência” lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prático-ética tem, e sempre teve,

³⁰ Refere-se aos grupos que valorizavam as obras de Jean-Baptiste Rostaing (1805-1879), autor do livro “Os Quatro Evangelhos”, e a quem se atribui uma determinada versão acentuadamente religiosa do espiritismo. As ideias de Rostaing foram particularmente influentes entre os grupos de espíritas religiosos, os quais acabaram por se tornar hegemônicos no Brasil.

³¹ Informações extraídas do trabalho de Célia Arribas “Afinal, espiritismo é religião?” (2010), página 72.

poder sobre o homem, por mais limitado e instável que esse poder seja e tenha sido sempre frente a outras forças da vida histórica. (WEBER, 1982, p. 371-372).

O movimento de autoidentificação e de descaracterização do outro não ocorreu sem permanecer um espaço intermediário por onde se podia processar a circulação dos indivíduos através de eixos, como nos que se configuram as categorias *religião, ciência e filosofia*, sendo, desta forma, plausível considerar que os agentes envolvidos neste processo pelo qual passava o nascente movimento espírita não tinham uma demarcação clara sobre os elementos doutrinários a proscrever e os que deviam ser exaltados, vindo a construir oportunas costuras com os elementos à disposição que possibilitavam a sua permanência e a construção de condições mais ou menos favoráveis para a sua promoção e a de seus grupos (ARRIBAS, 2010, p. 81; LEWGOY, 2004).

Contudo, relevante para esta pesquisa é perceber que desde as primeiras décadas do movimento espírita no Brasil, formaram-se, com base nas obras de Kardec, uma série de grupos que iriam discutir a forma mais fiel com os princípios do codificador. Destacando ora o aspecto experimental, ora o aspecto moralizante, um e outro grupo iriam buscar em Kardec interpretações que fundamentassem suas posições, em um processo que não seria findado durante todo o século que se segue a essas primeiras organizações espíritas, mas que, sim, acabaria se tornando marginal frente à crescente força com que um determinado grupo conseguirá garantir e que culminará no estabelecimento da instituição da Federação Espírita Brasileira (FEB), a qual concentraria seus esforços ao longo de toda a primeira metade do século XX com vistas em promover uma normatização das práticas e da doutrina espírita como um todo, em um processo que terá particular importância às figuras proeminentes de duas das principais personalidades do panteão espírita brasileira, Bezerra de Menezes e Chico Xavier (LEWGOY, 2004; STOLL, 2003).

São estas duas figuras de destaque do movimento espírita brasileiro a quem se deve a decorrente cristalização de uma perspectiva acentuadamente religiosa da doutrina de Kardec, em um processo que promoveu o diálogo discursivo dos elementos kardecistas com a enorme bagagem sociocultural advinda da tradição católico-cristã, hegemônica no Brasil desde a colônia, mas que mantinha e propiciava a permanência de características religiosas provenientes do universo indígena e africano, estes últimos, particularmente abertos à interação com a base doutrinal espírita (LEWGOY, 2004; STOLL, 2003).

Nesse sentido, caberá a Bezerra de Menezes, médico e ex-deputado do Império, consolidar uma forma acentuadamente cristã ao espiritismo do Brasil. Sob a sua diretriz, iniciada em 1889 e findada no ano de sua morte, 1900, a FEB e seu veículo de comunicação

impresso, *O Reformador*, passaram a propagar uma perspectiva que evitava romper com a tradição católica hegemônica no país, contornando as polêmicas e conflitos levantados pelos representantes católicos, através da defesa de uma perspectiva onde o espiritismo se apresentava como uma continuidade da fé judaico-cristã, iniciada em Moisés, e que tinha em Kardec a sua terceira revelação (STOLL, 2003).

Este fato, em conjunto com a promulgação do Primeiro Código Penal Brasileiro, assinado em 1890, criminalizou as práticas de cura médico-religiosas, acusadas de charlatanismo e abriu as portas para os primeiros processos penais sofridos pelos espíritas, particularmente envolvidos com a prática de prescrição de receitas mediúnicas e da homeopatia (GIUMBELLI, 2003; WEBER, 1999) que são elementos que nos ajudam a compreender a adoção, por parte dos espíritas, de uma roupagem declaradamente religiosa, que lhes possibilitou condições de permanência e propagação de sua doutrina escudada sobre a lei de liberdade religiosa, igualmente estipulada na República (ARRIBAS, 2010; GIUMBELLI, 2003; MAGGIE, 1992).

É nesse contexto, já amplamente marcado pelo aspecto cristianizador com que o espiritismo vinha se desenvolvendo no Brasil, que surge a figura de Francisco Cândido Xavier, o famoso Chico Xavier, figura maior do espiritismo brasileiro, que, com os espetaculares fenômenos mediúnicos que protagonizava, acabou conquistando um lugar de destaque junto ao movimento espírita, não como dirigente, mas sim, como figura ideal do espiritismo que muito se aproximava da imagem dos santos católicos (LEWGOY, 2004).

Nascido no interior do estado de Minas Gerais, o jovem Francisco cresceu e viveu cercado de uma enorme e devota tradição cristã que tinha como marca a recorrência e importância atribuída às figuras dos santos e mediadores (LEWGOY, 2004; STOLL, 2003). Todavia, através de alegadas experiências espirituais, Francisco Xavier veio a ser considerado o maior médium brasileiro, por onde, através de sua extensa obra de 400 títulos, veio a legar ao espiritismo uma linguagem profética e messiânica que atribuiu, não só à doutrina espírita, como para toda a nação brasileira, um destino manifesto. Distante das reflexões científicas baseadas no experimentalismo das práticas de comunicação com o mundo espiritual, Francisco Xavier capacitou a doutrina espírita e, particularmente a FEB, instituição a qual este estava ligado, de uma enorme bagagem de obras que acabaram por popularizar a doutrina através de novelas, romances, contos e poemas, em um processo sem precedentes que, em meados do século XX, projetava a FEB como principal representante do espiritismo brasileiro (LEWGOY, 2004).

É neste contexto que tal instituição consegue, finalmente, após meio século de intensas disputas e negociações, se firmar como representante do espiritismo brasileiro, investida da legitimidade proveniente da assinatura do Pacto Áureo, por onde, através deste, estendeu seu poder de ação normatizadora por todo o território nacional (MIGUEL, 2007; SCHERER, 2015)³².

³² A assinatura do Pacto Áureo, ocorrido em 1949, foi um episódio em que a FEB conseguiu reunir um grande número de representantes de sociedades espíritas simpáticos a ela com a finalidade de garantir sua efetiva abrangência de ação normatizadora, frente a um contexto em que despontavam vozes dissonantes que pretendiam construir meios organizativos alheios a FEB.

2 O CAMINHO DA APOMETRIA: DE COSME MARIÑO A LACERDA

A proposta deste capítulo é apresentar e discutir uma intrincada rede de relações pertencentes ao universo das instituições espíritas espalhadas pela América Latina que permitiu o surgimento, o desenvolvimento e a promoção da técnica da Apometria na segunda metade do século XX a partir do Rio Grande do Sul.

Como será visto, a Apometria foi uma técnica de cura espírita que teve seu nascimento e desenvolvimento através da circulação de ideias que ocorreu no período em diferentes grupos, alocados, sobretudo, no Rio Grande do Sul e na Argentina. Contudo, veremos que a rede de agentes envolvidos com a promoção da técnica apométrica foi além dos limites construídos pelas perspectivas mantidas pelas instituições, ligando personagens distantes e alheios uns aos outros que, todavia, demonstraram compartilhar de um ímpeto em promover experiências novas dentro do seio do movimento espírita.

Esses são os casos dos personagens principais da narrativa que se constrói neste capítulo. Humberto Mariotti, da Argentina, Luiz José Rodrigues, de Porto Rico e José Lacerda de Azevedo, de Porto Alegre (RS, Brasil), são as figuras centrais que propiciaram (por vezes inconscientemente) o surgimento, o desenvolvimento e a promoção da técnica da Apometria, através de uma série de iniciativas que a primeira vista não guardavam relação entre si. Este, aliás, é um ponto especial do produto desses encontros inusitados que se deram entre esses personagens: o acaso. Ao longo das páginas que se seguem, será visto como iniciativas isoladas acabaram por marcar o percurso dos personagens envolvidos com a técnica. Como nos dizia Le Goff, “o acaso é um elemento constitutivo do processo histórico e da sua inteligibilidade” (LE GOFF, 1990, p. 30), e sua percepção parte justamente do esforço dos historiadores em relacionar de forma racional e causal os elementos com que se deparam.

O trabalho com a história da Apometria nos evidencia esse jogo entre as intenções pensadas e os acasos com que os personagens foram postos de frente. Misto de experimentalismo parapsíquico depositado sobre um fundo composto por um espírito religioso de fronteiras flexíveis, a Apometria trilhará um caminho que passará por grupos e espaços que procuravam construir uma determinada perspectiva do espiritismo, entendido por eles como científico ou experimental. Tal categorização, como visto no capítulo anterior, guarda grandes aproximações e afinidades com as iniciativas movidas pelos grupos espíritas identificados como *científicos*, particularmente presentes e atuantes nas últimas décadas do século XIX no Brasil.

Com o intuito de expressar a dinâmica com que nasceu e se desenvolveu a técnica da Apometria, este capítulo está dividido em quatro itens que procuram dar conta de abordar não só o processo diretamente ligado à técnica apométrica, mas buscar igualmente tratar os elementos que contribuíram para a construção das condições favoráveis para a movimentação das ideias fundamentais da referida técnica. Assim, o primeiro item, intitulado *Notas sobre a Apometria e José Lacerda de Azevedo*, procura trazer elementos iniciais que permitam o entendimento do texto, tratando de apresentar os elementos básicos para se entender o que é a técnica. Da mesma forma, será apresentado aquele que pode ser considerado o personagem nodal deste capítulo, o Dr. José Lacerda de Azevedo, buscando expor algumas de suas concepções referentes ao espiritismo e alguns elementos de sua história, bem como abordando o processo inicial em que este se encontrou com a técnica. O objetivo deste item não é dar conta de desenvolver até o fim tais pontos a que se propõe, tendo em vista que serão guardados elementos para serem empregados no item final desta narrativa.

O segundo item volta-se para a história do espiritismo na Argentina, tendo as figuras de Cosme Mariño e Humberto Mariotti como centrais. A intenção de tal item é apresentar uma série de fatores que possibilitaram a construção de um contexto que se mostrou favorável à apresentação da técnica da Apometria junto ao movimento espírita da Argentina, contribuindo assim para elucidar as diferenças nas concepções doutrinárias desenvolvidas com base nas obras de Kardec que acabaram propiciando diferentes matizes espíritas.

O terceiro item, intitulado *o Nascedouro da técnica: Luis José Rodrigues e a Hipnometria*, apresenta o personagem ao qual é atribuída a criação dos elementos iniciais que facultaram o desenvolvimento da técnica apométrica, procurando expor as concepções que este guardava sobre o espiritismo, e contribuindo para evidenciar esta rede informal de ideias que favoreceram a circulação da Apometria.

O quarto e último item, intitulado *A Apometria faz sua Casa: Dr. Lacerda e o rompimento com a FERGS* é o espaço reservado para apresentar o labor movido pelo Dr. Lacerda e seu grupo em prol do desenvolvimento da técnica apométrica, expondo aqui o conjunto de leis que se configuraram enquanto pilares da técnica, e os resultados institucionais que tal envolvimento acabou por desencadear. Aqui será tratada a relação que o grupo envolto com a técnica acabou por desenvolver junto à Federação Espírita do Rio Grande do Sul e a decorrente cisão que adveio das diferenças que se aprofundaram ao longo das décadas de envolvimento com a Apometria. Tal item servirá ainda como mote introdutório para o capítulo seguinte, voltado particularmente para tratar o desenvolvimento

da discussão sobre o caráter do espiritismo dentro da FERGS através de seu periódico oficial, *A Reencarnação*.

2.1 NOTAS SOBRE O INÍCIO DA APOMETRIA E SOBRE O DR. JOSÉ LACERDA DE AZEVEDO

A Apometria é uma técnica de cura que surgiu dentro do Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA) através do esforço conjunto de uma equipe de médicos e de simpatizantes espíritas, em uma iniciativa encabeçada pelo então médico da instituição Dr. José Lacerda de Azevedo. Da primeira exposição pública de seus princípios, ocorrida em 1963, até seu desligamento da instituição hospitalar porto-alegrense, se passaram quase vinte cinco anos, e, neste período, experiências e aplicações da técnica seguiram sendo realizadas dentro do espaço hospitalar, ao mesmo tempo em que os esforços do grupo ligado à Apometria moveram para si opiniões favoráveis e contrárias à mesma que acabaram por levar o Dr. Lacerda e seu grupo a procurar um espaço autônomo onde pudesse continuar o desenvolvimento não só de sua técnica, mas também de uma visão própria da doutrina espírita.

O conflito observado entre o grupo envolvido com a técnica apométrica e o movimento espírita federado insere-se em uma disputa maior travada dentro da Federação referente a projetos distintos sobre o perfil almejado para a doutrina espírita, balizada entre duas visões quase antagônicas, compostas, por um lado, pela vertente “científica” do espiritismo, e, por outro, pela vertente “religiosa” da doutrina (BOURDIEU, 1989, 2011; CAVALCANTI, 1983; GIUMBELLI, 2003; MIGUEL, 2007).

O termo Apometria, de origem grega, é composto pelos termos *apo* (além de) e *metria* (medida) (AZEVEDO, 2007, p, 127), significando, desta forma, algo que não pode ser medido, referência a uma energia produzida mentalmente e com amplo poder de aplicação, principal matéria de estudo dos grupos de Apometria. A técnica parte da prática do desdobramento astral e, a partir deste, procura-se auxiliar nos processos almejados de cura, dentro de uma lógica cosmogônica compartilhada por espíritas, umbandistas e variados grupos espiritualistas (AZEVEDO, 2007; CAVALCANTI, 1983).

A origem da apometria é encontrada no trabalho do Sr. Luís José Rodrigues, um farmacêutico-bioquímico de Porto Rico radicado na cidade do Rio de Janeiro. O Sr. Rodrigues, conforme se perpetuou na história da Apometria, foi quem descobriu a técnica, chamando-a de Hipnometria, (termo que será posteriormente abandonado) e munido de um

breve opúsculo decidiu expor sua técnica em um congresso espírita realizado na cidade de Buenos Aires, na Argentina, no ano de 1963³³. Não há registros do impacto que a exposição de suas ideias tenha causado no público do evento, marcado por grandes personalidades e lideranças do movimento espírita latino-americano, mas há um silêncio, provocado sobretudo pela não indicação de seu trabalho para ser publicado nos anais do congresso (CEPA, 1964). Esse fato poderia ter colocado uma pedra em sua iniciativa, bem como poderia ter sentenciado seu nome e sua técnica ao esquecimento, se não fosse o interesse que este conseguiu mover na pessoa de Conrado Ferrari, então Presidente do Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA)³⁴.

Pouco mais de seis meses após a realização do evento em Buenos Aires, Luís J. Rodrigues visita o HEPA com o intuito de realizar uma cirurgia ocular³⁵. Os motivos que o fizeram sair da cidade do Rio de Janeiro em busca de tratamento na capital de um estado provinciano como o Rio Grande do Sul não são claros, mas os motivos podem orbitar na somatória entre um interesse do Sr. Rodrigues em visitar um dos maiores espaços hospitalares dirigidos pelo movimento espírita brasileiro, em conjunto com o fato de este ter compartilhado o ambiente do evento realizado em Buenos Aires com o então presidente do HEPA, Sr. Conrado Ferrari. Esses podem ter sido elementos que pesaram na escolha da instituição pelo Sr. Rodrigues. O fato é que, após a recuperação da cirurgia, o Sr. Rodrigues propõe apresentar sua técnica e, em conjunto, com o presidente da instituição, organizou uma exposição da então intitulada Hipnometria em um espaço reservado e com um seleto grupo, composto, sobretudo, por personalidades consolidadas do universo espírita porto-alegrense. Essa exposição marca, por um lado, o início do emprego da técnica junto ao Hospital Espírita de Porto Alegre, e, por outro, indica características particulares dessas pessoas que compunham a instituição e o movimento espírita, que acabaram possibilitando a abertura ao emprego de técnicas novas e desconhecidas do universo espírita e da medicina tradicional.

³³ Segundo consta na obra “Espírito / Matéria”, Luis Rodrigues não se declarava espírita, mas sim um espiritualista estudioso do psiquismo humano (BARRADAS, **História da Apometria**. In: AZEVEDO, J. L. **Espírito e matéria: novos horizontes para a apometria**. 9. ed. Porto Alegre: Nova Prova, 2007).

³⁴ Além de sua publicação com o título “Hipnometria”, Luis Rodrigues publicou outro livro, intitulado “**God Bless the Devil, The Key to the Liberation of Psychiatry**”, onde este vinculava seus estudos com a psiquiatria, livro este não localizado até a presente data. (BARRADAS, **História da Apometria**. In: AZEVEDO, J. L. **Espírito e matéria: novos horizontes para a apometria**. 9. ed. Porto Alegre: Nova Prova, 2007).

³⁵ As informações aqui expostas foram obtidas através de uma breve introdução (sem paginação) produzida posteriormente ao falecimento do Dr. Lacerda, no seu livro “*Espírito/Matéria: Novos horizontes para a Medicina*”, de autoria do então presidente da instituição *Casa do Jardim* (espaço criado pelo Dr. Lacerda para o estudo e emprego da Apometria), Carlos Barradas. Em nota, o autor afirma que as informações provieram das memórias do Dr. Lacerda e de sua esposa e companheira D. Yolanda Lacerda de Azevedo, em conjunto com as experiências que o autor teve junto ao seu exercício na instituição e como amigo pessoal do casal (BARRADAS, **História da Apometria**. In: AZEVEDO, J. L. **Espírito e matéria: novos horizontes para a apometria**. 9. ed. Porto Alegre: Nova Prova, 2007).

Após um curto período na cidade de Porto Alegre, Sr. Luís J. Rodrigues retorna ao Rio de Janeiro e não obtemos mais informações sobre ele, nem tão pouco de novas iniciativas que este tenha realizado com o intuito de promover a sua técnica. Todavia, em Porto Alegre, as experiências com o novo método continuaram, lideradas pela iniciativa do Sr. Ferrari, que, pouco mais de um ano depois, convida para assistir as experiências daquele que será o grande promovedor e estudioso da técnica, Dr. José Lacerda de Azevedo.

José Lacerda de Azevedo nasceu na cidade de Porto Alegre em 12.06.1919, e titulou-se em medicina pela Universidade do Rio Grande do Sul (URGS). Como médico, veio a ser cirurgião, ginecologista e clínico geral. Também se formou em História Natural e iniciou os estudos em Belas Artes, ambas na URGS, não vindo a concluir a última por ter sido chamado pelo exército³⁶. Sua figura é apontada como sendo dotada de uma inteligência investigativa e curiosa, sendo que sua produção escrita nos indica uma inclinação ao estudo de uma amplitude de saberes, tais como a física, a química, a biologia, a filosofia e a religião, manifestas e evidenciadas no seu labor em fundamentar e desenvolver a Apometria.

O resultado das três décadas de dedicação que este médico aplicou no estudo, compreensão e desenvolvimento da técnica da Apometria compuseram a matéria-prima da obra basilar da técnica, intitulada *Espírito e Matéria: Novos Horizontes para a Medicina*, publicada pela primeira vez em 1987, na qual o Dr. Lacerda fez um esforço multifacetado em enrijecer a técnica sobre pilares entendido por ele como científicos, estipulando para ela treze leis e as transcrevendo tanto dentro de uma linguagem das ciências exatas (Física e Química) quanto a explicando de forma dissertativa e temperada com exemplos de casos por ele estudados, ao mesmo tempo em que desenvolveu uma elaborada observação sobre o movimento espírita e sua relação com a ciência.

Sobre o espiritismo, este desenvolveu uma visão crítica, que se sintonizava com uma determinada compreensão de espiritismo que vinha se gestionando desde o fim do século XIX dentro do movimento espírita e que acabou sendo conhecida como uma vertente científica do espiritismo, e que no Brasil ganhou particular importância diante do contexto de hegemonia de uma interpretação marcadamente religiosa da doutrina que ganhou força ao longo da primeira metade do século XX³⁷ (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009;

³⁶ BARRADAS, **História da Apometria**. In: AZEVEDO, J. L. **Espírito e matéria: novos horizontes para a apometria**. 9. ed. Porto Alegre: Nova Prova, 2007.

³⁷ Sobre este conflito na interpretação e entendimento do caráter do espiritismo, como visto no capítulo anterior, este se constituiu numa acirrada discussão mantida entre duas grandes vertentes da doutrina, onde uma defendia um caráter investigativo baseado no estudo empírico dos fenômenos espirituais, com possíveis perdas na atenção dispendida aos aspectos moralizantes da doutrina (científicos), enquanto outros promoveram a defesa do estatuto do espiritismo como sendo fundamentalmente e principalmente de ordem cristã e religiosa, com o aspecto

CAVALCANTI, 1983; DAMAZIO, 1994). Assim, o Dr. Lacerda não se eximia em tecer críticas ao movimento espírita, como fica explícito em suas palavras:

Muitos são os espíritas que não se interessam pelos fenômenos da alma. Chegam mesmo a desprezá-los, seja por não os compreenderem, seja por comodismo imobilista. Preferem um Espiritismo que enxergam como uma religião. E religião em moldes já ultrapassados: um ninho de certezas transcendentais onde as pessoas se acomodem, fabriquem dogmas, intocáveis ortodoxias, carismas, mitos e bem delineados limites à investigação, por mais sadia e necessária que seja. (AZEVEDO, 2007, s/p.).

Os comentários tecidos acima, em tom de crítica, não expõem o destino ao qual foram endereçados, passando a ideia de se dirigir a certos grupos espíritas avessos à prática da experimentação, nos moldes da ciência moderna, valorizando, por sua vez, estritamente os aspectos morais e religiosos da doutrina de Kardec, quer por consciente intenção, quer fosse por comodismo. Tal impressão está de acordo com as intenções do autor, ainda mais quando se conhece que os envolvidos com a prática apométrica enfrentaram sérias ressalvas provenientes de quadros do movimento espírita.

Todavia, a leitura do trecho acima enriquece-se ao tomarmos conhecimento de que tal observação foi feita dentro de um contexto de efervescência pelo qual passava o movimento espírita do Rio Grande do Sul. No mesmo período, anos finais da década de 80 do século XX, as ideias do Dr. Lacerda sintonizavam-se em grande parte com as noções defendidas pelo corpo diretivo que gestionava a FERGS desde 1978, e que se preocupava em colocar em prática campanhas que procuravam promover o estudo dentro do movimento espírita, ao mesmo tempo em que teciam críticas ao que identificavam como excesso e religiosismo dentro do movimento³⁸. Essa aproximação fundamentada no olhar crítico com que viam o movimento espírita será um elemento que evidencia um determinado contexto que possibilitou a permanência do Dr. Lacerda e do grupo envolvido com a Apometria junto à FERGS.

Assim, relacionando as ideias defendidas pelo Dr. Lacerda com outras erupções intelectuais que guardavam sentido aproximado às dele, podemos esboçar um mapa que interligou o grupo envolvido com a Apometria com outros coletivos localizados tanto na cidade de Porto Alegre, quanto com instituições estabelecidas em outras partes da América. Compreender a inserção das posições de Lacerda em um debate mais amplo que se

investigativo e “científico” sendo posto em um nível de importância menor (religiosos ou místicos) (ARRIBAS, 2008; AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994).

³⁸ A observação deste grupo que dirigiu a FERGS entre 1978 a 1986, suas concepções doutrinárias e a repercussão de suas ideias serão particularmente tratadas no terceiro capítulo desta dissertação.

desenvolvia conjuntamente em nível nacional e internacional dentro do movimento espírita é a chave para perceber de que forma se desenvolveram intrincadas redes sociais por onde se proporcionou a circulação de ideias que impulsionaram o surgimento e desenvolvimento de práticas, como as observadas pelo grupo dirigido pelo Dr. Lacerda³⁹.

Partindo do intento de compreender a formação dessas redes de informação por onde correram as ideias que comporiam a técnica da Apometria, será explorada aqui a história de construção do espiritismo na Argentina, com a forte presença da figura de Cosme Mariño, Humberto Mariotti e a da Confederação Espírita Pan Americana (CEPA), espaço multinacional que se constituiu enquanto bastião de uma concepção entendida por eles como científica e que moverá para si os ânimos de desafetos e simpatizantes em torno da discussão sobre o caráter e o perfil do que é espiritismo.

2.2 A CONFEDERAÇÃO ESPÍRITA PAN AMERICANA (CEPA) E O MOVIMENTO ESPÍRITA NA ARGENTINA

“Só a mudança perdura”⁴⁰. É com essa pequena frase, atribuída ao filósofo grego pré-socrático Heráclito, que o sítio da CEPA faz a abertura de seu conteúdo atualmente (2015). Chamar para próximo de si um filósofo como Heráclito não é mera mostra de erudição, ele é empregado como representação do projeto da confederação, sendo visto como sinônimo contra a estagnação e a imobilidade de pensamento ao qual a instituição se coloca em cruzada.

Tal qual o filósofo da antiguidade grega defendeu que “o conflito é o pai e o rei das coisas” (SPINELLI, 2003), a CEPA procurou, desde meados da década de 70 do século XX, gerar uma discussão interna no movimento espírita americano, defendendo um perfil de espiritismo explicitado por eles enquanto “racionalista”, “arreligioso”, “aberto”, e “científico”⁴¹, em consciente conflito com um modelo de espiritismo que se enraizou internamente, e que foi intitulado por seus antagonistas como sendo “religioso” ou “místico” (BOURDIEU, 2011; SIGNATES, 2013).

³⁹ Signates (2013) irá abordar o contexto de disputas e erupções de cismas movidos dentro do movimento espírita, utilizando para isso elementos provenientes de Bourdieu para compreender as lutas internas que, fazendo uso do capital simbólico acumulado por cada grupo, marcam a concorrência pelo “mercado religioso” brasileiro, categorizando os conflitos que surgiram dentro do espiritismo, bem como nos quais este se insere externamente, enquanto cismas que marcam os limites construídos por uma e outra vertente religiosa.

⁴⁰ CEPA. Disponível em: <http://www.cepainfo.org/>. Acesso em: 25 mai. 2015.

⁴¹ Termos extraídos do texto de Jon Aizpurua, ex-presidente da CEPA, *La vigencia de Kardec no esta em discusion*. (p. 35). (IMBASSAHY, C. de B. et al. **Espiritismo: o pensamento atual da CEPA**. Porto Alegre: Imprensa Livre Editora, 2002).

A adoção de tal estratégia remonta a um período anterior, quando o caráter do movimento espírita estava vivamente em disputa na América, e particularmente no Brasil, onde o processo de consolidação de uma ou outra vertente teve seu início ainda nas últimas décadas do século XIX, e se estendeu até a metade do século XX, acabando por se arrefecer em decorrência, entre outras, da assinatura do Pacto Áureo, em 1949, e da consequente consolidação de um poder normativo garantido pela FEB, e com ele, de uma imagem representante do espiritismo (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; CHARTIER, 1990; LAPLANTINE, 2009; MIGUEL, 2007; SCHERER, 2015). Todavia, o processo observado no Brasil não foi seguido da mesma forma em países vizinhos, onde o movimento espírita adquiriu uma forma diversa, a qual possibilitou o surgimento de instituições como a CEPA.

Na Argentina, berço da Confederação Espírita Pan Americana, a chegada do espiritismo ocorreu quase simultaneamente com a publicação em Paris d'*O Livro dos Espíritos*, por Allan Kardec⁴². Seis meses após o lançamento do livro de Kardec na França, chegou a Buenos Aires, em outubro de 1857, a pessoa de Justo José de Espada, proveniente de Málaga, Espanha, interessado em divulgar e estudar as ideias espíritas. Em março do ano seguinte, fundou o espaço *Fé, Esperanza e Caridad*, que durou poucos meses. Após uma longa estadia do outro lado do Prata, em Montevidéu, Espada retornou a Buenos Aires em 1866, e fundou a sociedade *Amor al Próximo* (CORBETTA; SAVALL, 2013).

Assim como no Brasil, o espiritismo na Argentina teve início atraindo pessoas intelectualizadas e bem posicionadas socialmente. Nesta primeira investida promovida por Espada, reuniram-se em torno do centro *Amor al Próximo*, médicos, engenheiros, professores e alguns quantos estudantes do ensino superior. Todavia, já apareciam divergências sobre o caráter almejado da agremiação, onde uns defendiam um trabalho voltado para a experimentação com os fenômenos mediúnicos (práticos), enquanto outros pretendiam a proeminência dos aspectos morais, os valores e o estudo da doutrina (teóricos)⁴³, enquanto outros ainda procuraram criar propostas que convergissem as duas noções de espiritismo anteriores levantadas. Espada se retirou da casa por ele criada, e fundou outra, com vida ainda mais curta, voltada estritamente para o estudo teórico da doutrina (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴² Até pouco tempo atrás, a historiografia reconhecia como a data de início do estabelecimento do espiritismo na Argentina como sendo 1869, data consagrada através da primeira obra que se propôs tratar do tema, escrita pela liderança espírita Cosme Mariño, *El Espiritismo em la Argentina*, e que veio a se perpetuar na produção historiográfica subsequente. Todavia, novas evidências levantadas pelo pesquisador César Bogo, fizeram com que se estabelecessem a data de 1857 como o início do espiritismo na Argentina através do descobrimento de documentos que atestam a visita de Espada a Buenos Aires na referida data (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴³ *Teóricos* e *práticos* foram termos empregados dentro do movimento espírita da Argentina para definir os polos do conflito.

A casa mais exitosa em seus intentos será, dessa forma, o núcleo da *Sociedad Constancia*, criada em 1877 por Scarnicchia, Hernández, Santos e Garcarena, três ex-membros do espaço *Amor al Projimo* identificados com a vertente que procurava conciliar os aspectos teóricos e práticos em uma mesma proposta de espiritismo. Será essa casa, junto com a casa *La Fraternidad* que irá dar origem à *Confederación Espírita de la Argentina* (CEA), órgão que irá se pretender nacional, e conseguirá efetivar esse intento ainda no ano de 1900 (MARIÑO, 1963).⁴⁴

Todavia, não é possível compreender os elementos que proporcionaram o surgimento de um espaço como a CEPA, a partir de uma organização que guarda tantas semelhanças em sua origem com a organização da FEB. Assim como a FEB, a sua congênere argentina nasceu e se desenvolveu durante seus primeiros anos em torno de um grupo de pessoas intelectualizadas e bem posicionadas socialmente; como no Brasil, houve processos de perseguição às práticas de cura populares, enquadradas como charlatanismo e falso uso da medicina na Argentina (CORBETTA; SAVALL, 2013; GIUMBELLI, 2003), e, assim como na república brasileira, a CEA procurou se enquadrar dentro das políticas desenvolvidas pelo Estado argentino, aplicando estratégias que possibilitaram sua existência e deram prosseguimento ao seu trabalho.

Um caminho para tal questão pode ser percorrido com os olhos voltados para dois elementos cruciais para se entender a questão: primeiramente, o papel que a mediunidade tem no caso argentino e, em segundo lugar, o papel primordial que tem a liderança da figura de Cosme Mariño.

Assim como no Brasil, as primeiras décadas do espiritismo na Argentina foram marcadas pela promoção advinda de grandes fenômenos mediúnicos, como os casos de Camilo Brédif⁴⁵, Estela Guerineau⁴⁶, Antonio Castilla⁴⁷, Pancho Sierra⁴⁸ e Madre Maria⁴⁹

⁴⁴ Aqui é importante ressaltar que na Argentina o movimento espírita tem uma dimensão muito mais reduzida do que a observada no Brasil, fato que deve ter contribuído para a relativa hegemonia da CEA de Cosme Mariño (HOLLAND, 2009).

⁴⁵ Médiun francês nascido em 1846, emigrou para a Argentina e foi um dos doze fundadores da Sociedade Constancia. Médiun de grandes capacidades, foi peça chave para as primeiras divulgações da doutrina, contudo, sua postura tida como transgressora fez com que fosse afastado da sociedade, vindo posteriormente a se retirar de Buenos Aires sem deixar maiores registros (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴⁶ Nascida em Tucumán, se transferiu para Buenos Aires ainda jovem. Foi a primeira médiun argentina de efeitos físicos, atuando ativamente nos primeiros grupos espíritas (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴⁷ Nascido em Buenos Aires em 05 de novembro de 1859, participou das primeiras sessões espíritas junto ao grupo familiar que daria origem a “La Fraternidad”. Foi um médiun de grandes possibilidades, com uma mediunidade caracterizada por “efeitos psíquicos”. Em certa ocasião, Cosme Mariño declarou que ele havia sido o maior médiun que conhecera. Faleceu em 25 de novembro de 1900 (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴⁸ Famoso curandeiro argentino, nasceu em 1834 em Salta, província de Buenos Aires. De relação discutível com o espiritismo, transformou-se em curandeiro após um período autoimposto de reclusão, de onde saiu para uma

(CORBETTA; SAVALL, 2013).⁵⁰ A existência e consequente promoção destes casos através da imprensa bonaerense serviram de grande chamariz para a divulgação da doutrina espírita em meio à população afoita por fenômenos sobrenaturais e extraordinários, bem como desejosa de curas que se processavam através de alegadas intercessões divinas. Os exemplos aqui expostos guardam grandes semelhanças com os casos apresentados pelo trabalho de Weber (1999, p. 200) onde descreve a visita que o médium mineiro Mozart Teixeira da Costa realizou no Estado do Rio Grande do Sul em 1925, movimentando multidões pelas cidades em que passou. Assim como o médium Mozart, em Buenos Aires as visitas do médium e curandeiro Pancho Sierra movimentaram multidões interessadas em obter a cura de suas mazelas, ou ainda ouvir algumas palavras de conforto. O interesse quase imediato nas lideranças da *Sociedad Constancia* em se aproximar do médium curandeiro atestam o interesse do movimento espírita em capitalizar para si a simpatia advinda pela presença de médiuns como Sierra (BOURDIEU, 1989, 2011). Como demonstra os comentários de lideranças do movimento espírita argentino sobre Sierra, afirma-se laços bem estabelecidos com o curandeiro dos pampas:

Conocí a Pancho Sierra en el año de 1880 y hemos sido muy amigos de no ser así no hubiera publicado en la revista su retrato e biografía, he admirado su facultad medianímica y su espíritu filantrópico. (Ubriera, em 1891, no momento da morte do médium, CORBETTA; SAVALL, 2013, p. 72).

Ou ainda nas palavras do então presidente da *Sociedad Constancia*, Cosme Mariño, que, embora nunca reconhecido pelo médium nem levado a público em nenhum veículo, procurou vincular a figura de Sierra à imagem da instituição, afirmando que aproveitava as visitas do curador à capital “para iniciarlo em el verdadero espiritismo y desde entonces se hizo sócio y a la vez propagandista de ‘Constancia’” (CORBETTA; SAVALL, 2013, p. 72).

Em conjunto com a importância do papel dos grandes médiuns junto ao crescimento e difusão do espiritismo na Argentina, devem ser pensados dois outros elementos que orbitaram

“nova vida”. Popularizou-se com o que os espíritas chamavam de “mediunidade de cura”, tornando-se notoriamente conhecido na Argentina (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁴⁹ Nascida na Espanha em 1855, aportou em Buenos Aires ainda aos 15 anos. De família humilde, se popularizou praticando curas através da imposição das mãos. Acabou sendo rechaçada pelo movimento espírita que a via com ressalvas devido aos vínculos acentuados que esta mantinha com o catolicismo (CORBETTA; SAVALL, 2013).

⁵⁰ Se faz necessário citar ainda a existência de outra grande e importante agremiação espiritualista que se desenvolveu na Argentina no mesmo período que a CEA, a *Escuela Científica Basilio* (ECB), instituição fundada em 1917 por Eugênio Portal, de caráter autointitulado científico, manteve por longo período vínculos identitários com os espíritas, contudo, desde a década de 70 eximiu-se de se identificar enquanto tal. Teve grande crescimento durante as décadas de 30 e 60, tendo hoje uma estimativa de quatrocentas unidades espalhadas, sobretudo, na Argentina (LUDUEÑA, 2001).

em torno da figura basilar de Cosme Mariño. O primeiro, e principal, está ligado ao próprio peso dessa personalidade que se confunde com a própria história do espiritismo argentino. Mariño ingressou na *Sociedad Constancia* apenas dois anos após o surgimento desta, em 1879, e tornou-se presidente da instituição logo após, em 1883, exercendo o cargo de presidente até o ano de 1927, ao mesmo tempo em que presidiu o periódico da instituição intitulado *Revista Constancia*⁵¹. Ou seja, foram quarenta e quatro anos em que este esteve na liderança do principal núcleo espírita da Argentina, influenciando direta e indiretamente na formação e direção do movimento espírita argentino.

Não é difícil relacionar o papel que Cosme Mariño teve na formação do movimento espírita argentino com a da figura de Bezerra de Menezes, destacada liderança brasileira, que, assim como Mariño, participou da iniciativa exitosa de unificar (embora não completamente) o movimento espírita de seu país sob uma mesma sigla (DAMAZZIO, 1994; STOLL, 2003). Todavia, embora as semelhanças sejam muitas, e sejam acrescidas de sincronias nos contextos vividos nos dois países, é de se notar uma diretriz que se fez presente desde o princípio do movimento espírita argentino, e que indica um elemento com o qual o movimento na Argentina conviveu desde seu início.

Na sua obra intitulada *El Espiritismo en la Argentina*, Cosme Mariño expôs que a *Sociedad Constancia* recebeu normas que compuseram seu primeiro estatuto advindas de um guia espiritual, nomeado Hilário, onde este defendia que:

Tened mucho cuidado con las mixtificaciones, -decía-, no creáis a pie junto lo que los espíritus os digan, dejándoos llevar de los nombres pomposos con que muchos se firman, con el objeto de inspiraros fe en ellos, cuando sus intenciones son malévolas". "Sea yo o sea cualquiera de vuestros Guías que se presenten para instruiros, aun cuando tengáis la. Seguridad de que no estáis engañados respecto de quiénes seamos nosotros, si en lo que os dicen, encontráis algo que observar; si no estáis conformes con las opiniones del espíritu, no tengáis recelo en exponer vuestras razones contrarias, discutid con los espíritus, (con lenguaje comedido, eso sí) pero no dejéis nunca nada que pueda ser motivo para quedaros en duda, o que vuestra razón no acepte. (MARIÑO, 1963, s/p.).

O comentário de Mariño indica um determinado posicionamento tomado pela *Sociedad Constancia*, que deve ter tido projeção sobre o movimento espírita argentino, tendo em vista a relevância do papel de tal liderança espírita. Esse posicionamento frente ao fenômeno da mediunidade, marcado por um olhar por deveras cético, possibilitou a abertura da discussão das mensagens recebidas pelos espíritos e se contrapôs marcadamente frente ao

⁵¹ A história de Cosme Mariño, retirada do sítio da *Confederación Espírita Argentina*. Disponível em: <http://www.ceanet.com.ar/cosme-marino/>. Acesso em 24 mai. 2015.

papel que a mediunidade tomou dentro do movimento espírita brasileiro, marcado por figuras que souberam concentrar autoridade através de seu carisma e do bom uso da retórica⁵²(BOURDIEU, 1989, 2011; CHARTIER, 1990).

É dentro desse contexto que se configurou o movimento espírita argentino que ganhou forma a iniciativa de se construir uma instituição espírita que abarcasse o movimento multinacionalmente no continente americano. No ano de 1940, chegou às mãos de Humberto Mariotti e Naum Kreiman duas destacadas lideranças do movimento espírita argentino ligadas à CEA, a proposta de criação de uma união espírita pan-americana.

Mariotti, ex-presidente da CEA na gestão de 1935/37, compõe, junto com Mariño, aquilo que Incontri e Bigheto (2004) irão chamar de “esquerda espírita”⁵³, tendo publicado na obra *Parapsicologia e Materialismo Histórico* estudos que relacionavam a doutrina de Kardec com os princípios do socialismo. Essa obra, junto com o trabalho de Cosme Mariño, *Concepto Espiritista del Socialismo*, e a do venezuelano Manuel Porteiro, intitulada *Espiritismo Dialéctico*, representarão os principais esforços do movimento espírita da América Latina em conciliar a doutrina de Kardec com as disputas políticas alavancadas com a revolução de Outubro de 1917 na Rússia (INCONTRI; BIGHETO, 2004).

A relação observada entre estas duas lideranças do movimento espírita argentino com o socialismo representa um último elemento que decora e destaca a política adotada pela CEA para com a doutrina espírita.

O fato é que, através do trabalho de Mariotti e Kreiman, é formulada uma primeira proposição endereçada às entidades espíritas americanas com o intuito de promover a união dos núcleos espíritas. Nesta primeira proposição, são encaminhadas as seguintes temáticas para apreciação e discussão dentro dos espaços do movimento espírita: “a) Los valores de la filosofía espírita; b) La filosofía espírita y la ciencia; c) La filosofía y la moral; d) Sociología espírita; e) Creación de una **Federación Espírita de América**”. (CEPA, 1964, grifo nosso). Nota-se, em tal encaminhamento, a já destacada preponderância do termo “filosofia”, que,

⁵², No caso brasileiro, marcado pela figura importante de Chico Xavier e de sua mediunidade coroada com uma aura de mística verdade, conforme aponta Lewgoy (2008), o carisma do papel do médium se sobrepôs à importância da mensagem, além de se basear no valor das personalidades dos espíritos, como nos casos do recebimento de mensagens de espíritos para familiares e de mensagens de personagens famosos (LEWGOY, 2008, p. 86).

⁵³ No Brasil, o socialismo teve pouca inserção junto aos espíritas das primeiras gerações, bem como da sociedade em geral, muito mais envolvida com os debates referentes ao republicanismo e a abolição. Contudo, na França a relação dos espíritas com o socialismo foi muito diferente, sendo notado fortes vínculos entre estes grupos, personificados nas personalidades socialistas que acabaram por se identificar declaradamente com o espiritismo, tais como Saint-Simon, Jean Reynaud, Charles Fourier e Eugène Sue (ARRIBAS, 2013).

somados aos termos “ciência”, “moral” e “sociologia” compõem a base do documento e ditam o tom da discussão encaminhada para as casas espíritas.

Dentro da história perpetuada pelos personagens ligados à CEPA, os motivos que levaram as lideranças do movimento espírita argentino a promover a união do espiritismo americano justificaram-se por dois principais motivos orbitados em torno da deflagração da Segunda Guerra Mundial. O primeiro é que o conflito, junto com a ascensão do franquismo na Espanha, teria afetado diretamente os movimentos espíritas franceses e espanhóis, então principais promovedores e organizadores do espiritismo mundial, e especialmente com relação à nação ibérica, de onde provinha grande parte das publicações endereçadas aos países de língua castelhana. Em segundo lugar, apontam para o desaparecimento da Confederação Espírita Internacional, que, sediada em Paris, viu seu fim durante a invasão promovida pelo III Reich. Dessa forma, o intento da CEA em procurar promover a união do movimento espírita americano teria surgido deste vácuo deixado pela Segunda Guerra Mundial (BENCHAYA, 2006). Todavia, de acordo com Sinuê Neckel Miguel (2007), o período em questão é pontilhado por ações que visavam estabelecer a união do movimento espírita em diversos níveis, no qual a iniciativa da CEPA se constituiria em mais uma das ações movidas para este intuito.

Segundo Miguel (2007), no Brasil, o período da década de quarenta do século XX é marcado por iniciativas das organizações estaduais que buscavam promover a discussão sobre a organização da união do movimento espírita. A Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS) realizou um congresso com esse objetivo em 1945, e pouco tempo depois, em 1947, a União Social Espírita (USE) realizou seu encontro, sendo seguida pela realização do Congresso Brasileiro de Unificação Espírita, ocorrido em 1948 (MIGUEL, 2007; SCHERER, 2015). Todavia, tais iniciativas não contaram com o apoio da FEB, avessa a ações que promovessem uma discussão horizontalizada que poderia colocar em xeque a autoridade que ela já se entendia imbuída (MIGUEL, 2007; SCHERER, 2015).

Os fatos colocados acima expõem que a pauta da unificação do movimento espírita se encontrava em alta na época, e a iniciativa promovida pela CEA, encabeçada por Mariotti e Kreiman, seguiam uma maré observada em outros pontos da constelação de centros espíritas espalhados pelo continente americano.

Diante disso, o projeto de organizar um congresso com vistas em promover a criação de uma entidade espírita pan-americana arrasta-se pela primeira metade da década de 40, motivada, sobretudo, pelos percalços provocados pela Guerra e a subsequente entrada dos Estados Unidos no conflito. Por fim, em outubro de 1946, realiza-se o I Congresso Espírita

Panamericano em Buenos Aires, contando com delegados representantes do Uruguai, Porto Rico, México, Honduras Equador, Estados Unidos, Cuba, Chile e Brasil (CEPA, 1964). Desta reunião são firmados os pilares da Confederação Espírita Pan Americana (CEPA), bem como institui-se seu primeiro corpo diretivo, presidido por José S. Fernández.

O Segundo Congresso, realizado no Brasil, ocorreu de 03 a 12 de outubro de 1949 na cidade do Rio de Janeiro. O evento aconteceu na sede da Liga Espírita do Brasil (LEB), na época principal adversária da FEB em seu intuito de se efetivar enquanto entidade nacional. O evento teve como principal finalidade estabelecer uma organização através das principais entidades federativas, iniciativa esta que no Brasil é angariada por um conjunto de instituições espíritas, encabeçadas, sobretudo pela FERGS, atuando como comissão executiva do evento, a União Social Espírita (USE), a Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), a União Espírita Mineira (UEM) e a Federação Espírita do Paraná (FEP), além, é claro, da Liga Espírita, particularmente interessada em questionar os intentos da FEB (MIGUEL, 2007).

Não é por acaso que no mesmo período de realização do congresso da CEPA, a FEB, articulada junto com o Conselho Federativo Nacional (CFN), organiza um evento próprio onde consegue firmar sua autoridade frente às demais federações, no conhecido Pacto Áureo, assinado em 05 de Outubro de 1949. O episódio em questão não sepultou os movimentos antagônicos que discrepavam da FEB, todavia, a estrutura federativa do movimento espírita brasileiro acabou por lhe conferir cada vez mais autoridade, ao mesmo tempo em que boa parte dos grupos interessados na unificação do movimento espírita viram-se contemplados (MIGUEL, 2007; SILVA, 2005).

Tendo em vista os objetivos do II Congresso serem relativamente esvaziados pela não adesão da FEB, ao mesmo tempo em que esta firmou o pacto que a consagrou enquanto representante nacional do espiritismo brasileiro, a CEPA estipulou a realização do terceiro congresso para ocorrer em Cuba no ano de 1952, evento que foi adiado para o ano seguinte, devido à situação política “confusa” por que passava o país (CEPA, 1964).

É neste terceiro congresso pan-americano que a cisão entre a CEPA e a FEB irá se consolidar definitivamente. Evento iniciado em 03 de outubro de 1953, com representantes do México, Colômbia, Venezuela, Porto Rico, Brasil, Argentina e Estados Unidos, as discussões sobre o caráter do espiritismo, antagonizado entre as visões religiosas e “científico-filosóficas”, caminharam numa direção incontornável, onde os ânimos esquentaram ao ponto da delegação brasileira se retirar do evento. Conforme ficou registrado pelas mãos dos representantes da CEPA:

Debido a interpretación dada a las cosas por la representación cubana y una fuerte influencia del representante del sector de habla hispana de EE.UU., señor Willian Colon, toma un sesgo de tendencia eminentemente científico-filosófico, con abstracción y condena evidente a todo cuanto tuviera carácter o definición de cualquier tipo religioso en cuanto a interpretación doctrinal. Brasil, que se siente agraviado por el giro que toman las cosas, retira su delegación del congreso, con una posterior renuncia que separa de la Confederación a la más importante representación espírita continental. (CEPA, 1964, p. 21 -22).

O terceiro e o quarto congresso da CEPA, realizados respectivamente em Cuba e Porto Rico, assinalam uma guinada rumo ao espiritismo cientificista, defendido sobretudo pelas delegações norte-americanas e porto-riquenhas, significativas em ambos os eventos, e particularmente no quarto congresso, onde as delegações do Brasil e Argentina se ausentaram, a primeira por ter se desligado, e a segunda por “motivos econômicos” (CEPA, 1964). O acentuado posicionamento pró-científico advindo destes congressos, somado à decorrente confecção de um novo estatuto, fizeram com que tais congressos fossem vistos com maus olhos pelos subsequentes corpos diretivos da CEPA, que acusaram tais encontros de terem quebrado com a *política de temperancia* e terem tentado imprimir no organismo pan-americano um perfil particular (CEPA, 1964, p. 23).

Do V Congresso, realizado em 1960 no México, assinalo os esforços das lideranças espíritas em promover uma reconciliação dentro do organismo da CEPA, observados pelo convite feito às delegações brasileiras, e não atendido, bem como para com a Argentina, que havia se colocado em suspensão frente aos tumultos dos congressos anteriores, tendo, esta última, retornado a participar dos eventos da Confederação neste ano.

É aqui que chegamos ao VI Congresso da Confederação Espírita Pan Americana, realizado em Buenos Aires em outubro de 1963. O evento reuniu sessenta representantes do movimento espírita de diferentes núcleos espalhados pelo continente americano, incluindo aqui o criador da Hipnometria, Luis José Rodríguez, que particularmente nunca se declarou espírita (AZEVEDO, 2007). A CEPA, que se apresentava neste congresso, realizado após quase vinte anos novamente na sua cidade natal, se apresenta branda e interessada em promover a conciliação dentro do movimento espírita.

Em suas *Resoluciones del Sexto Congreso*, são ratificadas as conclusões do congresso anterior, realizado no México, onde apareceram no tópico *Caracteres filosóficos del Espiritismo* as afirmações:

- 1- Contituye em el orden psicológico, una ciência positiva y experimental;
- 2- Es la forma contemporánea de la Revelación Espiritual;
- 3- Marca una etapa revolucionaria em el progreso espiritual de la Humanidad;
- 4- Enaltece la razón, fomenta el sentimiento y satisface la consciência;

- 5- Da solución a los más difíciles problemas sociales, morales y espirituales;
- 6- **No impone creencias, sino invita al estudio y la reflexión;**
- 7- Realiza una síntesis científica, filosófica y moral que responde a una necesidad del progreso histórico. (CEPA, 1964, p. 38, grifo nosso).

Nesse sentido, o VI Congresso configura-se como uma tentativa movida pelas lideranças argentinas, incumbidas da organização do evento, em promover a conciliação entre o movimento espírita americano, e particularmente no que diz respeito ao caso brasileiro, de particular importância, como já referido anteriormente. Assim, junto aos 22 delegados de quatro países oficialmente participantes da CEPA (Argentina, México, Porto Rico e Venezuela), encontramos, somado ao grupo de 19 delegados de outras quatro nações “fraternales” (Brasil, Chile, Estados Unidos e Uruguai), a figura em ascensão do médium brasileiro Divaldo Franco, que teve momentos de destaque ao palestrar durante a noite do segundo dia do evento sobre o tema “El espiritismo y el pensamiento universal”. Junto aos quarenta e um delegados e representantes citados anteriormente, somaram-se outras 19 adesões individuais, totalizando um número de sessenta pessoas no evento, tendo o Brasil a segunda maior delegação, composta por oito representantes de sete entidades espíritas brasileiras, dentre elas a FEB, em número só superado pela delegação do país anfitrião, que contou com nove delegados (CEPA, 1964).

O evento foi dividido em oito comissões temáticas que abrangiam um amplo leque de assuntos: *Propaganda e difusión, Organización y desarrollo, Ciencia y Espiritismo Experimental, Filosofía e Doctrina Espírita, Moral Espírita, Sociología y asistencia social, Organización de la CEPA e Asuntos varios*. E, é na quarta comissão, intitulada Ciência e Espiritismo Experimental que teremos a participação de uma figura até então anônima para os estudiosos do espiritismo, o Sr. Luis J. Rodrigues (CEPA, 1964).

A sessão de apresentações de trabalhos que o Sr. Rodrigues veio a participar, intitulada *Ciencia e Espiritismo Experimental*, contou com outros quatro apresentadores, Sr. Galté, delegado chileno, Sr. Angel Ortega, da delegação venezuelana, Sr. Alvarez y Gasca, representante da delegação mexicana e, da brasileira, o Sr. Conrado Ferrari. Todavia, desta sessão de apresentações, do trabalho apresentado pelo Sr. Rodrigues, intitulado *Hipnometria*, a comissão não produziu nenhum despacho e, por algum motivo, seu trabalho não veio a ser publicado no livro produzido como resultado do Sexto Congresso. Seu pequeno artigo, não publicado nos anais de tal evento, percorreu um longo caminho, nunca vindo a ser publicado oficialmente, até chegar às mãos de um público interessado por sua técnica, em um processo que desencadeou a criação de um grupo envolvido com o exercício da Hipnometria no Rio

Grande do Sul, e que, por sua vez, se inseriu em um intrincado debate que vinha sendo promovido no estado sobre o caráter do espiritismo.

2.3 O NASCEDOURO DA TÉCNICA: LUIS JOSÉ RODRIGUES E A HIPNOMETRIA

A Hipnometria legada pelo Sr. Luis José Rodríguez, enquanto técnica que almejava a cura física e espiritual, iria se inserir em um profundo debate espírita sobre a relação entre carma e cura dentro da doutrina de Kardec. Conforme nos aponta Camurça (2000), a relação entre a obtenção da cura de doenças frente à valorização de um passado cármico do espírito foi um ponto de tensão mal resolvido dentro do espiritismo. Conforme nos lembra o autor, em um episódio conhecido dentro dos círculos vinculados ao espiritismo, conta-se que Chico Xavier, diante de uma enfermidade que assolava sua visão, acabou tendo um encontro com o famoso e polêmico médium José Arigó, o qual defendeu que através do trabalho com seu mentor, Dr. Fritz, poderia ser obtida a cura de sua enfermidade, em resposta, Chico Xavier se recusou a recorrer a tal recurso, alegando que esta era uma doença de origem cármica, a qual ele estava predestinado a sofrer para quitar os débitos contraídos em encarnações anteriores, e que, do contrário, era muito provável que fosse abatido por outra mazela equivalente (CAMURÇA, 2000).

A anedota acima ilustra muito bem essa tensão entre dois elementos presentes dentro da doutrina espírita, que, até hoje, encontram-se mal costurados. Doutrina marcada por elementos típicos do século XIX, como uma má divisão entre os campos científicos e religiosos, o espiritismo, em paralelo com outros grupos espiritualistas, construiu uma compreensão sobre o indivíduo que relaciona os aspectos físicos do corpo humano com uma miríade de elementos compostos por fluidos invisíveis, energias e a existência de faixas e campos vibratórios⁵⁴ (CAVALCANTI, 1983; DAMAZZIO, 1994; STOLL, 2003). Tal compreensão do que é o humano fez com que uma doença, dentro do espiritismo, nunca fosse

⁵⁴ Conforme foi visto no capítulo anterior, grande parte desse cabedal conceitual teve proveniência nos estudos referentes ao magnetismo realizados por Franz Anton Mesmer, médico austríaco que viveu de 1734 a 1815, cuja teoria teve grande projeção social entre os fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Para Mesmer, o universo estaria envolto de um fluido sutil que o transpassava, dando vitalidade e movimento a todos os corpos, assim, sua teoria consistia em elaborados procedimentos de manipulação deste fluido universal com vistas em promover o reequilíbrio dos organismos. Rivail teria participado de grupos de “magnetização animal” no início da década de 1820, e teria sido deste contato que ele teria retirado conceitos que posteriormente empregaria junto à codificação do espiritismo. A partir deste contato, Rivail, já conhecido pela alcunha de Kardec, iria traduzir os conceitos provenientes de Mesmer para uma nova linguagem, a seu ver, mais científica, desta forma “sonâmbulo” tornou-se “médium”; “magnetismo” tornou-se “espiritualismo”; “transe magnético” tornou-se “transe mediúnico”; “magnetismo animal” tornou-se “passe” (ARRIBAS, 2010; DARNTON, 1998).

pensada de forma isolada, mas sim, relacionada com uma vastidão de elementos invisíveis e, sobretudo, cargas oriundas de vivências anteriores no plano físico, intituladas como cármicas.

Dentro dos espaços espíritas vinculados à Federação Espírita Brasileira, enfermidades variadas podiam ser tratadas através da aplicação de terapias compostas pela aplicação de passes através da imposição das mãos, cirurgias espirituais e fluidificação da água em conjunto com a realização de trabalhos de viés psicológico e moralizante, intitulados como *atendimento fraterno*, que visavam a conscientização dos indivíduos das causas morais de seus problemas bem como das possíveis origens cármicas dos mesmos (CAMURÇA, 2000).

Todavia, a contradição entre a obtenção de curas e a vivência do carma permaneceu como uma questão mal resolvida dentro da doutrina, sendo que os limites entre uma e outra tenderam a se sobrepôr, como ficou melhor exposto na anedota entre Chico Xavier e Arigó. Tal relação explica-se, segundo Camurça (2000), no conflito entre as duas vertentes quase sempre divergentes de espiritismo, uma científica, simpática à ideia de relacionar a doutrina de Kardec com o arcabouço desenvolvido pela medicina moderna, e uma outra de caráter religioso, finamente sintonizada com uma moral de origem judaico-cristã que teve em alta conta as experiências de sacrifício e depuração cármica através da vivência da dor (ARRIBAS, 2010).

As duas categorias não são estanques, tendo em conta o esforço da FEB em promover diálogos com a comunidade médica, fato evidenciado pela crescente projeção das Associações Médicas Espíritas (AMEs) (LEWGOY, 2011). Da mesma forma, Chico Xavier é conhecido por ter feito um notável esforço na reformulação da ideia de carma, articulando-o com uma noção católica vinculada à ideia de graça e de intervenção de forças divinas, caracterizadas em figuras de santos, anjos, espíritos benfeitores e maternos (LEWGOY, 2004). Conforme fica melhor exposto na citação abaixo, proferida por Chico Xavier ao jornal *O Espírita Mineiro*, em 1991:

[...] Aquilo que ficou estabelecido como sendo nossa dívida é uma determinação que devemos pagar. Se comprei e assumi a dívida, devo pagar. É o que consideramos destinação, é o carma. Mas isso não impede a lei da criatividade com a qual nós podemos atuar todos os dias para o bem, anulando o carma, chamado de sofrimento. Vamos supor que uma criatura está doente e precisa de uma intervenção cirúrgica, que nem tem todas as possibilidades de êxito? Ela deve sim, deve preservar o seu próprio corpo, é um dever procurar medicina e se valer do socorro médico para a reabilitação do seu próprio organismo. Então, aí está uma resposta a esta questão. A misericórdia de Deus sempre nos proporciona recursos para pagar ou reformar os nossos títulos de débito. [...] (FRANCISCO XAVIER *apud* LEWGOY, 2004, p. 38).

O Sr. Luis J. Rodríguez estava consciente dos limites entre a terapêutica proposta pelos espíritas e aquela praticada pela medicina tradicional, tratando de lançar a sua técnica enquanto uma ponte que proporcionaria a ambas promoverem uma reconciliação mútua em prol do nascimento de um novo paradigma para a saúde humana, não poupando críticas a uma e outra, conforme comenta abaixo sobre as capacidades terapêuticas de ambas frente a enfermidades crônicas de origem cármica:

A medicina terrena é completamente falha para o tratamento eficiente em tais casos, e a intervenção espírita nada consegue neles. Por isto é frequente ouvir-se de médiuns espíritas que as enfermidades cármicas são incuráveis. (RODRÍGUEZ, 1963, p. 2).

Mas o que é essa técnica de cura criada pelo Sr. Rodríguez, em que se baseia e quais seus princípios?

Luís J. Rodrigues definiu a Hipnometria como uma técnica que se baseava no que ele chamou de transe hipnométrico, estado de consciência caracterizado pela projeção do espírito do indivíduo a outras dimensões sobrepostas à realidade comumente física, através do intermédio de dois agentes, um no plano físico, nomeado operador, e outro no plano espiritual, entendido como os *guias espirituais* ligados ao indivíduo através de vínculos prévios aos da encarnação (RODRÍGUEZ, 1963).

Dessa forma, a Hipnometria buscava projetar o espírito dos indivíduos através da ação conjunta entre um agente no plano físico com o trabalho dos guias espirituais, propiciando o tratamento de enfermidades de caráter físico e/ou psicológico em espaços do mundo invisível dos espíritos, que, livres da densidade da matéria, poderiam manejar com mais desenvoltura os elementos ligados ao espírito enfermo, fazendo uso de técnicas e tecnologias disponíveis exclusivamente no plano espiritual (AZEVEDO, 2007; GREENFIELD, 1999). Conforme as palavras do autor:

[...] a medicina astral somente pode funcionar eficientemente quando o mecanismo da encarnação se desmonta. Isto é, quando, mediante o transe hipnométrico, há uma separação limitada, e controlada da anatomia somática e da anatomia psíquica. O tratamento médico é efetuado ao nível do corpo astral, em consultórios médicos astrais, e isso somente é possível com a separação momentânea e limitada de ambos. (RODRÍGUEZ, 1963, p.1).

Para isso, Rodríguez estruturou sua técnica articulando-a com a construção de críticas voltadas tanto para a esfera da medicina tradicional, quanto para os núcleos espiritualistas religiosos, em um esforço que encontra paralelos com as críticas surgidas desde o nascedouro

do espiritismo, onde seus autores procuravam a aproximação com as ciências modernas, buscando abrir brechas na impermeabilidade dos cânones acadêmicos, ao mesmo tempo em que procuravam relacionar os elementos da doutrina espírita com os da ciência (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE; 2009; STOLL, 2003).

Assim, ao mesmo tempo em que defendia um vínculo forte entre sua técnica com o ofício da medicina, argumentando que “o transe hipnométrico é uma técnica psíquica que deve ser manejada exclusivamente por médicos, e, preferencialmente, por aqueles que se inclinam para a psiquiatria” (RODRÍGUEZ, 1963, p. 1), ele questionou o papel contemporâneo dos médicos ao perguntar: “Como pode um médico curar o corpo, sem também ser simultânea e obrigatoriamente um médico da alma?” (RODRÍGUEZ, 1963, p. 12). Essa indagação apresenta-se na forma de convite a sua proposta, vista por ele como um libelo aos novos tempos que não tardariam a chegar, quando a ciência iria se reconciliar com a noção espiritualista, conforme deixa claro aqui, que “em realidade, vejo claramente o futuro, a Escola de Medicina como entidade responsável pela direção do homem na terra, em tudo que concerne à equação dos seus problemas, sejam eles do corpo ou da alma.” (RODRÍGUEZ, 1963, p. 11). Esse esforço em articular o espiritismo com a medicina, chamando essa última para próximo de seu universo cosmogônico, encontra paralelos com as iniciativas movidas dentro da FEB pelo grupo de médicos ligados aos AMEs estudados por Lewgoy (2011), no qual houve sempre a iniciativa de afirmar que “a reencarnação, as experiências de quase morte e mesmo a relação entre física quântica e mundo espiritual já estavam presentes nas obras de Allan Kardec e André Luiz.” (LEWGOY, 2011, p. 102).

Ao mesmo tempo que Rodríguez investiu contra os limites da medicina tradicional, teceu críticas ao *religiosismo* que observava dentro dos espaços vinculados ao espiritismo, acusados por ele de fomentar um enrijecimento no pensamento dos indivíduos, que, para além de serem nocivos a todos os seres humanos, seriam particularmente nocivos para os envolvidos com a técnica hipnométrica, apesar de este ressaltar que para ocupar o papel de operador, “este tem que possuir uma preparação bastante extensa daquilo que poderíamos chamar *cultura espiritualística* (RODRÍGUEZ, 1963, p. 6). Todavia, a defesa em vincular o exercício da técnica com os conhecimentos advindos da *cultura espiritualística* não deveriam atravancar a inteligência dos indivíduos, onde, para ele, “as ideias místico-religiosas que confundiram e prostituíram as coisas da alma, devem ser postas de lado completamente. O operador deve possuir elasticidade, argúcia e senso analítico livre, que deve caracterizar todo o estudo científico”. (RODRÍGUEZ, 1963, p. 6).

Por fim, valioso para a reflexão deste trabalho, surge seu comentário sobre o papel das terapias e suas relações com o carma dos indivíduos, assunto que, conforme já discutido acima, é uma lacuna mal resolvida dentro da doutrina espírita e que abre espaços para diferentes interpretações sobre o papel da cura nos espaços ligados ao espiritismo. É um elemento valioso para a técnica da Hipnometria a defesa da possibilidade de remediar as mazelas físicas, fazendo uso dos recursos disponíveis no cabedal vinculado ao espiritismo e demais sistemas da *cultura espiritualística*. Para Rodríguez:

Não é necessário desencarnar para equacionar nossos problemas cármicos nessa eterna caminhada de nossa evolução. Esta se caracteriza, principalmente, pela grande responsabilidade que temos para conosco mesmo, ao exercitar o privilégio de construir nosso próprio destino, valendo-nos de nosso esforço e de nosso livre arbítrio. (RODRÍGUEZ, 1963, p. 8).

Por fim, nessa breve exposição sobre a técnica trazida por Luis J. Rodríguez, percebemos outros dois elementos relevantes para entender o decorrente desenvolvimento que a técnica viria a ter através das mãos do Dr. Lacerda em Porto Alegre. Primeiro, a crítica feita por Rodríguez à noção de hipnotismo, que será depois retomada por Lacerda na renomeação da técnica para Apometria e, segundo, será uma sutil simpatia exposta por Rodríguez a culturas que comumente vemos ausentes nos trabalhos vinculados ao espiritismo.

Sobre o primeiro ponto, Rodríguez teve o cuidado de diferenciar a sua técnica da prática do hipnotismo, tida por ele como um procedimento calcado na sugestão de informações provenientes do hipnotizador para o paciente, “filho bastardo” da mediunidade, “o paciente hipnotizado torna-se um fantoche manipulado pelo hipnotizador” (RODRÍGUEZ, 1963, p. 9), ao tempo que a técnica da Hipnometria seria baseada numa relação na qual não haveria sugestões, mas antes, uma manifestação “livre” e lúcida do espírito do paciente projetado (RODRÍGUEZ, 1963).

Já no que se refere ao segundo ponto, que creio ser relevante para esta pesquisa devido às relações que a técnica irá estabelecer quando instalada em Porto Alegre com sistemas de outras matrizes culturais, e que serão motivo para recorrentes críticas proveniente do movimento espírita, é válido citar que, na última página do opúsculo sobre a Hipnometria, Rodríguez tece um comentário elogioso às culturas autóctones da África e à matriz de cultos africanos brasileiros, com base em um trabalho por ele utilizado de um estudioso canadense, de nome Raymond Prince, da University McGill de Montreal⁵⁵. Este, através do convívio

⁵⁵ A citação completa legada para nós por Rodríguez é: Dr. PRINCE, Raymond, Medical Tribune. McGill University, Montreal - Canadá.

antropológico com grupos africanos, conclui que tais grupos viviam muito felizes e eram saudáveis fazendo uso dos seus rituais de curandeirismo. Rodrigues se apropria do discurso desse estudioso canadense para defender o uso de terapêuticas espirituais, prática que, para ele, caracterizava os grupos de tradição africana. Nas palavras de Rodríguez:

Os ‘curandeiros’ sabiam perfeitamente bem como melhorá-los. Sabemos que esses ‘curandeiros’, do mesmo modo que os de cultura afro-brasileira, são médiuns. Em consequência, conhecem a sintomalogia da mediunidade, sabem desenvolvê-la, e assim não se encontra entre eles a esquizofrenia ou qualquer outra enfermidade mental: não há loucos. (RODRÍGUEZ, 1963, p. 15)

Desta forma, além desse comentário compor a defesa do uso de técnicas espirituais para a obtenção de curas de problemas físicos e psicológicos, no qual a técnica da Hipnometria se enquadrou, é particularmente valioso aqui perceber que tal comentário apresenta-se como uma possível brecha por onde poderiam se realizar o diálogo entre os sistemas orbitados em torno de Kardec com os saberes das tradições africanas, fato que irá ter outros desdobramentos na sequência de desenvolvimento protagonizado pelo grupo que assimila a técnica junto ao hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA), assunto que comporá parte do próximo item, que visa tratar dos caminhos que essa técnica trilhou junto com esse grupo na cidade de Porto Alegre e o seu decorrente aperfeiçoamento conceitual e técnico.

2.4 A APOMETRIA FAZ SUA CASA: DR. LACERDA E O ROMPIMENTO COM A FERGS

A técnica desenvolvida inicialmente pelo Sr. Rodríguez ganhará novas dimensões quando aportada no Hospital Espírita de Porto Alegre, aos cuidados do Sr. Conrado Ferrari e, mais particularmente do Dr. José Lacerda de Azevedo. Conforme consta na história da Apometria de autoria do Sr. Carlos Barradas (1997), desde as primeiras experiências com a técnica, foi garantido por Ferrari a Lacerda e seu grupo “a adequação de uma casa existente no terreno do HEPA, à esquerda do acesso principal, em meio a belo jardim, para sediar os trabalhos em ambiente confortável e acolhedor” (BARRADAS, 1997, p. 4). Este espaço se perpetraria com o nome de *Casa do Jardim*, termo que seria legado à instituição posteriormente fundada por Lacerda.

Conforme expõe Barradas (2007), José Lacerda nasceu em 12.06.1919, na cidade de Porto Alegre, filho de uma família de classe média, formou-se em Medicina e História Natural pela Universidade do Rio Grande do Sul (URGS, atualmente UFRGS), vindo a se

casar com aquela que seria sua companheira por toda a vida, e que o auxiliaria durante o processo de estudo e sistematização da Apometria, a Sra. Yolanda da Cunha Lacerda. Conheceu o espiritismo já adulto, e procurou conciliar a face científica de médico com a doutrina, produzindo uma visão alargada da mesma, permeável ao experimentalismo ao qual era simpático.

No processo de realocação e aprofundamento da técnica, o primeiro elemento que se faz sentir é a alteração do nome de Hipnometria para Apometria, termo este que desvinculou a técnica das relações com o hipnotismo, e marcou uma nova página no processo de desenvolvimento desta.

Conforme argumentou o Dr. Lacerda⁵⁶, a escolha do termo partiu da observação de que a técnica não mantinha vínculos com o hipnotismo, terapia baseada no sono induzido, já que, conforme este apontou, “não havia sono de espécie alguma em seu método” (AZEVEDO, 1975), sendo que os pacientes permaneciam conscientes durante a aplicação terapêutica da mesma.

A mudança do nome pelo qual se entendia a técnica é uma contribuição pequena diante do aparato teórico e instrumental desenvolvido por Lacerda e seu grupo no intuito de aprofundar sua compreensão sobre ela. Durante o longo percurso de mais de trinta anos em que esteve envolvido com a Apometria, Lacerda desenvolveu uma longa reflexão sobre os antecedentes históricos da Apometria e o leque de sua aplicação, fazendo um grande esforço em fundamentá-la com um cabedal pertencente à linguagem das ciências exatas e da saúde, de onde saíram a formulação das leis que regeriam tal técnica, um estudo sobre os casos onde era viável a aplicação desta e uma longa narrativa sobre a melhor metodologia para aplicá-la.

As reflexões do Dr. Lacerda sobre seu trabalho junto ao desenvolvimento da Apometria podem ser encontradas, sobretudo, no seu livro basilar, intitulado *Espírito e Matéria: Novos horizontes para a medicina*, publicado pela primeira vez em 1987. Em conjunto com essa obra, podemos encontrar outros dois trabalhos de autoria do Dr. José Lacerda de Azevedo, o primeiro, um artigo apresentado no X Congresso Espírita Pan-americano, realizado em 1975, onde este apresentou um primeiro esboço sobre seus trabalhos desenvolvidos junto a Apometria; e o segundo, intitulado *Energia e Espírito*, obra posterior, publicada em 1993, onde este aprofundou as noções expostas no primeiro livro, dando-lhe um caráter mais experimental.

⁵⁶ Percebe-se aqui a escolha em utilizar o primeiro sobrenome do médico em detrimento ao usual último sobrenome, que, todavia, servirá para indicá-lo quando citar suas obras, por ser através do nome ‘Lacerda’ que essa figura era conhecida entre os integrantes do seu grupo de apometristas sediados na Casa do Jardim.

Foi graças ao trabalho do Dr. Lacerda que a técnica da Apometria ganhou a dimensão que se observa na atualidade, com suas variadas ramificações em grupos diversos, ligados a sistemas religiosos ou não⁵⁷.

Em seu trabalho, Lacerda debruçou-se sobre os princípios que possibilitariam o êxito da técnica, elementos estes ausentes nos trabalhos de seu antecessor, Luis J. Rodríguez. Através deste intento, formulou a Apometria com base na valorização de dois elementos até então pouco explorados dentro da produção de conhecimento proveniente dos círculos espíritas. A primeira diz respeito ao potencial de aplicação da energia produzida pela mente e seu substrato, o pensamento, afirmando que estas compartilhavam de uma forma sutil de matéria, não passível de ser mensurada pelos densos instrumentos disponíveis na dimensão física a qual nos encontramos, mas que, todavia, exerciam poderosa ação sobre corpos mais sutis, e particularmente sobre o espírito, entendidos aqui dentro da cosmovisão espírita. O segundo complexificava a fórmula básica usada dentro do espiritismo para descrever o ser humano, onde este era entendido como uma somatória de três naturezas distintas, formadas pelo corpo-períspírito-espírito (CAVALCANTI, 1983). Lacerda, bebendo da tradição de raiz oriental perpetrada por personagens como Helena Blavatsky e sua teosofia, empregou a compreensão de sete corpos para explicar a constituição da natureza humana, este ponto particularmente polêmico dentro dos círculos de orientação espírita (AZEVEDO, 2007).

Sobre a capacidade da mente, Lacerda defendia que era “uma força que brota através da estrutura física do homem encarnado, do conjunto de ossos, músculos, tendões, órgãos e nervos do corpo. Assim, se é energia, deve ser possível explicar-se matematicamente” (AZEVEDO, 2007, p. 84), prosseguindo para a formulação de equações de moldes das ciências exatas, para concluir que “a energia do pensamento manifestada no campo físico é igual ao produto da energia elétrica neuronal (E_n) pela energia psíquica (da alma) na potência v , quando v tende ao infinito (AZEVEDO, 2007, p. 85). Produto dessa reflexão é a valorização da mente enquanto instrumento poderoso de ação direta sobre casos que envolveriam não apenas a ação de espíritos (obsessões), mas que também proporcionaria operações sobre a memória dos indivíduos projetados astralmente, ao mesmo tempo em que poderia servir de matéria-prima para a construção, no plano extrafísico, de elaborados instrumentos de apoio aos operadores da técnica (AZEVEDO, 2007; BARRADAS, 1997).

⁵⁷ Atualmente proliferaram-se ramificações que tem como base a técnica da Apometria, tais como: “apometria quântica”, “apometria clínica ou terapêutica”, “apometria quântica estelar”, “apometria coletiva”, “universalista”, “autoapometria”, entre outras, bem como observamos um processo em que a técnica tem se inserido cada vez mais junto a grupos ligados a tradições espiritualistas, *New Ages*, Umbanda e Umbanda esotérica. (MENDONÇA, 2013).

Em conjunto com tal formulação sobre os potenciais da mente, Dr. Lacerda empregou um conjunto teórico proveniente do sistema teosófico, apropriado por sua vez de tradições orientais mais antigas, nas quais o ser humano era entendido como um complexo composto por sete corpos sobrepostos, onde cada um corresponderia a uma dimensão diferente, que teria, por sua vez, o ponto nodal no próprio indivíduo⁵⁸. Esta compreensão do que é ser humano, embora não conflitasse diretamente, acabava diferindo do que se perpetuou dentro dos círculos de tradição espírita, que, através da formulação de Kardec, defendiam o emprego do esquema tripartido composto pelas noções de corpo – perísperito – espírito (ARRIBAS, 2010; CAVALCANTI, 1983; STOLL, 2003).

A concepção dos *sete corpos*, ou setenária, considerava que estes *corpos* coexistiam no mesmo espaço, vibrando em dimensões diferentes e sendo-lhes atribuídas “propriedades, funções e manifestações distintas”. (AZEVEDO, 2007, p. 57). A noção aqui exposta dialoga, embora com ressalvas, com a perspectiva de Kardec, exposta quando este indaga aos espíritos, na questão 93 d’*O Livro dos Espíritos*, sobre a natureza dos seres humanos, onde conclui que “assim como o germe de um fruto é envolvido pelo perisperma, da mesma forma o Espírito propriamente dito está revestido de um envoltório que, por comparação, pode se chamar de perísperito” (KARDEC, 2002, p. 74). Embora a noção de perísperito apresentada por Kardec não tenha sido fechada por ele em absoluto, perpetuou-se dentro dos espaços espíritas mais rigidamente instituídos a noção de tríade para descrever a composição humana, ao mesmo tempo em que criticaram e acabaram por se afastar das noções que valorizavam a composição setenária, como na teosofia de Blavatsky (CAVALCANTI, 1983).

Lacerda, todavia, acabou por defender a noção dos sete corpos, por entender que esta, mais complexa, abria as portas para se compreender com maior profundidade os fenômenos valorizados pelo espiritismo, dentre eles “a causa de curas consideradas milagrosas”, “o conhecimento de fatos ocorridos em vidas anteriores e das reminiscências gravadas na consciência atual” e “o apagamento de lembranças incômodas de fatos desarmônicos de vidas anteriores” (AZEVEDO, 2007, p. 58).

⁵⁸ A título de complementação, exponho aqui o nome dos sete corpos adotados pelo Dr. Lacerda, apropriados sobretudo das tradições teosóficas, divididos em quatro níveis (físico, intermediário, espiritual e divino) e suas funções: Do plano físico, 1 – *Corpo Físico*, é o suporte material do espírito encarnado, meio pelo qual este dispõe para atuar sobre a matéria; 2 – *Duplo Etérico*, coordenador da vitalidade e sua distribuição a todas as células; no plano intermediário, 3 – *Astral*, Alma animal instintiva e passional, onde se dá a transformação da força física em força psíquica; no plano espiritual, 4 – *Mental concreto*, alma das percepções simples, da consciência; 5 – *Mental abstrato*, Veículo das manifestações volitivas; alma intelectual, inteligente; 6- *Plano superior da alma*, Consciência sintetizadora; foco da individualidade do espírito manifestado; e por fim, no plano divino, 7 – Espírito puro/Atma/Eu cósmico, princípio fundamental coordenando todo o agregado celular físico, os corpos intermediários espirituais e sua ligação com o plano divino. (AZEVEDO, 2007, p. 83).

Lacerda terminou sua defesa sobre o emprego da noção dos sete corpos, lamentando a resoluta reticência do movimento espírita federado em pensar seriamente a respeito da noção por ele defendida, argumentando que:

É lamentável que os espíritas estejam impedidos de contribuir para o progresso dessa investigação, porque bloqueados pelo conceito kardequiano de perísprito. Será necessário que alarguem seus conhecimentos em torno e além desse conceito, para que possam começar a compreender as funções de todos os mediadores plásticos que existem entre o espírito puro e o corpo físico. (AZEVEDO, 2007, p. 58).

Em seu esforço em dotar a Apometria com um acervo que a qualificasse enquanto ciência, Lacerda denotou grande energia na formulação de leis que explicassem objetivamente a técnica, num esforço paralelo ao que se observa nas ciências exatas. Seu método, por assim dizer, consistiria na observação dos fenômenos para em seguida formular uma hipótese explicativa na forma de lei, que, se confirmada, ganharia legitimidade verificada. Sobre seu método, expôs que:

Sempre que nos deparamos com um fenômeno que se repete, procuramos observá-lo com atenção durante certo tempo, a fim de dimensioná-lo em suas proporções, avaliando duração, intensidade, constância, variações sutis, abrangência espacial, repetitividade, etc. Uma vez levantados todos esses dados, tentamos encontrar a Lei que o determina, já que não há fenômeno sem Lei. Para tanto, estabelecemos uma hipótese de trabalho: procuramos imaginar como se processa o fenômeno, criando fórmulas que, embora arbitrárias, mais se aproxime da realidade observada. Passamos novamente a observar, agora com maior atenção, o desenrolar do fenômeno e a exatidão da Lei hipotética. Se o fenômeno se comportar em estrita concordância com a imaginada Lei, esta resultará comprovada. E legítima. (AZEVEDO, 2007, p. 51).

É desta forma que ele irá formular aquelas que se constituíram enquanto os fundamentos da Apometria, as Catorze Leis da Apometria, que, coroadas pela *Regra de Ouro* da Apometria, consistiram no fundamento teórico cristalizador do trabalho do Dr. Lacerda.

Por questão prática, não iremos nos ater detalhadamente às leis, por não haver necessidade dentro deste trabalho, nos atendo a citar o conteúdo rapidamente, pontuando as que se mostram mais relevantes para a reflexão desta pesquisa.

As primeiras três leis versam sobre a capacidade verificada dos indivíduos em promoverem a projeção dos espíritos, bem como de seu reacoplamento ao corpo, expondo ainda o potencial destes de agirem a distâncias limitadas apenas pelo pensamento (AZEVEDO, 2007, p.170-171).

A quarta e a quinta expõem sobre os potenciais verificados através da Apometria referentes ao manuseio da energia mental para a construção de instrumentais necessários para a técnica, bem como na possibilidade de revitalização dos médiuns através da energia do pensamento (AZEVEDO, 2007, p. 175-176).

A sexta, sétima e oitava Lei tratam das especificidades referentes à transmigração dos espíritos, quer seja do plano físico para o espiritual, ou vice-versa, e do “ajustamento de sintonias” entre médiuns, pacientes e espíritos (AZEVEDO, 2007, p. 177-180).

A nona e décima Lei versam sobre as possibilidades de se romper as barreiras do espaço e do tempo através da ação dos espíritos desdobrados pela Apometria, baseados, sobretudo, nos fundamentos que o Dr. Lacerda pega de empréstimo das teorias quânticas. (AZEVEDO, 2007, p. 180-182).

A décima primeira, décima segunda e décima terceira Lei abordam os aspectos relativos aos espíritos desencarnados, obsessores ou não, represados no plano material, tratando tanto da ação que esses sofrem pela ação do tempo vivido desencarnados, quanto de sua potencial nocividade se comprometidos contra algum encarnado⁵⁹ (AZEVEDO, 2007, p. 183-194).

Por fim, a última Lei, ausente nos primeiros escritos de Lacerda, vindo a ser formulada em conjunto com sua última obra, *Energia e Espírito*, trata dos limites observados na aplicação da energia produzida pela mente, que variaria conforme o estado mental (e cármico) dos indivíduos. (AZEVEDO, 2007, p. 55).⁶⁰

⁵⁹ Entre as questões 135 e 140 de “O Livro dos Espíritos”, Kardec aborda sobre a natureza do espírito, donde conclui que este pode se encontrar em dois estados distintos, “encarnado” e “desencarnado”, que são sinônimos de vivo e morto. (KARDEC, 2002, p. 90).

⁶⁰ Para completar essa explanação, deixo em nota as 14 Leis da Apometria e seus enunciados, legados pelo Dr. Lacerda. São elas: **Primeira Lei: Lei do desdobramento espiritual (Lei básica da Apometria). Enunciado:** “Toda vez que, em situação experimental ou normal, dermos uma ordem de comando a qualquer criatura humana, visando à separação do seu corpo espiritual – corpo astral – de seu corpo físico, e, ao mesmo tempo, projetarmos sobre ela pulsos energéticos através de uma contagem lenta, dar-se-á o desdobramento completo dessa criatura, conservando ela sua consciência”. **Segunda Lei: Lei do acoplamento físico. Enunciado:** “Toda vez que se der um comando para que se reintegre no corpo físico o espírito de uma pessoa desdobrada, dar-se-á imediato e completo acoplamento no corpo físico”. **Terceira Lei: Lei da ação à distância, pelo espírito desdobrado (Lei das viagens astrais). Enunciado:** “Toda vez que se ordenar ao espírito desdobrado do médium uma visita a lugar distante, fazendo com que esse comando se obedecerá à ordem, conservando sua consciência e tendo percepção acompanhada de pulsos energéticos, através de contagem pausada, o espírito desdobrado clara e completa do ambiente (espiritual ou não) para onde foi enviada”. **Quarta lei: Lei da Formação dos Campos-de-Força. Enunciado:** “Toda vez que mentalizarmos a formação de uma barreira magnética, por meio de impulsos energéticos, através de contagem, formar-se-ão campos-de-força de natureza magnética, circunscrevendo a região espacial visada, na forma que o operador imaginou. **Quinta Lei: Lei da revitalização dos médiuns. Enunciado:** “Toda vez que tocarmos o corpo do médium (cabeça, mãos), mentalizando a transferência de nossa força vital, acompanhando-a da contagem de pulsos, essa energia será transferida. O médium começará recebe-la, sentindo-se revitalizado”. **Sexta Lei: Lei da condução do espírito desdobrado, de paciente encarnado para os planos mais altos, em hospitais do astral. Enunciado:** “Espíritos desdobrados de pacientes encarnados somente poderão subir a planos superiores do astral

É necessário acrescentar ainda uma última indicação normativa apontada por Lacerda quanto aos procedimentos cabíveis para a aplicação da técnica, a nomeada por ele como *Regra de Ouro*, fundamento que consistia no *amor*, sentimento este que deveria nortear todo o trabalho com a técnica entendido aqui como sinônimo de caridade e trabalho voltado para o *outro*, nas palavras dele:

[...] ao lado da caridade, e como consequência natural dela, deverá fazer-se presente a ‘humildade’, a disposição de servir no anonimato. Se falta amor e disposição de servir ‘pelo prazer de servir’, corremos perigo de incorrer na má aplicação das técnicas e do próprio caudal de energias cósmicas, tornando-se satânicos por discordância com a Harmonia Universal. (AZEVEDO, 2007, p. 153).⁶¹

se estiverem livres de peias magnéticas”. **Sétima Lei: Lei da ação dos espíritos desencarnados socorristas sobre os pacientes desdobrados. Enunciado:** “Espíritos socorristas agem com muito mais facilidade sobre os enfermos se estes estiverem desdobrados, pois que uns e outros, desta forma, se encontram na mesma dimensão espacial”. **Oitava Lei: Lei do ajustamento de sintonia vibratória dos espíritos desencarnados com o médium ou com outros espíritos desencarnados, ou de ajustamento da sintonia destes com o ambiente para onde, momentaneamente foram enviados. Enunciado:** “Pode-se fazer a ligação vibratória de espíritos desencarnados com médium ou entre espíritos desencarnados, bem como sintonizar esses espíritos com o meio onde forem colocados, para que percebam e sintam nitidamente a situação vibratória desses ambientes”. **Nona Lei: Lei do deslocamento de um espírito no espaço e no tempo. Enunciado:** “Se ordenarmos a um espírito incorporado a volta a determinada época do passado, acompanhando-a de emissão de pulsos energéticos através de contagem, o espírito retorna no tempo à época do passado que lhe foi determinado”. **Décima Lei: Lei da dissociação do espaço-tempo. Enunciado:** “Se, por aceleração do fator Tempo, colocarmos no Futuro um espírito incorporado, sob o comando de pulsos energéticos, ele sofre um salto quântico, caindo em região astral compatível com seu campo vibratório e peso específico Karmico (km) negativo – ficando imediatamente sob a ação de toda a energia km de que é portador”. **Décima primeira Lei: lei da ação telúrica sobre os espíritos desencarnados que evitam a reencarnação. Enunciado:** “Toda vez que um espírito desencarnado, possuidor de mente e inteligência bastante fortes, consegue resistir à Lei da Reencarnação, sustando a aplicação dela nele próprio, por longos períodos de tempo, começa a sofrer a atração da massa planetária, sintonizando-se, em processo lento, mas progressivo, com o Planeta. Sofre apoucamento do padrão vibratório, porque o Planeta exerce sobre ele uma ação destrutiva, deformante, que deteriora a forma do espírito e de tudo o que o cerca, em degradação lenta e inexorável. **Décima Segunda Lei: Lei do choque do tempo. Enunciado:** “Toda vez que levamos ao Passado espírito desencarnado e incorporado em médium, fica ele sujeito a outra equação de Tempo. Nessa situação, cessa o desenrolar da sequência do Tempo tal qual o conhecemos, ficando o fenômeno temporal atual (presente) sobreposto ao Passado”. **Décima Terceira Lei: Lei da influência dos espíritos desencarnados, em sofrimento, vivendo ainda no passado, sobre o presente dos doentes obsidiados. Enunciado:** “Enquanto houver espíritos em sofrimento no Passado de um obsidiado, tratamentos de desobsessão não alcançarão pleno êxito, continuando o enfermo encarnado com períodos de melhora, seguidos por outros de profunda depressão ou de agitação psicomotora”. **Décima quarta Lei:** Esta Lei consta do livro: “Energia e Espírito: Teoria e prática da Apometria” de José Lacerda de Azevedo. **Enunciado:** “A energia produzida pela mente, em nível cósmico, é diretamente proporcional a energia cósmica (K) multiplicada pela energia (Z) de zoom-animal e inversamente proporcional à energia barôntica de baros-peso oriunda da estrutura humana e, consequentemente, de baixa frequência”. (AZEVEDO, 2009, p. 170 – 193).

⁶¹ Em nota, deixo na íntegra a Regra de Ouro de Dr. Lacerda: “*Regra de Ouro da Apometria*. Aqui, no entanto, devemos clarinar [sic] um vigoroso alerta para os entusiasmos que possam estar provocando. Como fundamento de todo esse trabalho – como, de resto, de todo trabalho espiritual – deve estar o *Amor*. Ele é o alicerce. Sempre. As técnicas que apontamos são eficientes, não temos dúvidas. O controle dessas energias sutis é fascinante, reconhecemos, pois desse fascínio também sofremos nós. Mas, se tudo não estiver impregnado de *caridade*, de nada valerá. Mais: ao lado da caridade, e como consequência natural dela, deverá se fazer presente a “*humildade*”, a disposição de servir ao anonimato. Se faltar amor e disposição de servir “*pelo prazer de servir*”, corremos perigo de incorrer na má aplicação das técnicas e do próprio caudal de energia cósmica, tornando-nos satânicos por discordância com a Harmonia Universal. **Advertimos:** através da obediência dos preceitos evangélicos, somente através dela, experimentadores e operadores podem desfrutar de condições

Aqui, vemos uma ressalva quanto à aplicação da técnica, que, conforme a teoria desta, seria de enorme potência terapêutica, mas que, em uso de seus princípios, poderia proporcionar aplicações voltadas para ações menos nobres e, quiçá, destrutivas. Relaciono mais uma vez com a discussão levantada por Camurça (2000), sobre a tensão mal resolvida entre a aplicação de terapias frente à vivência do carma pelos indivíduos. A Apometria, como técnica onde se poderia promover operações na memória dos espíritos através da *despolarização mental*, sedar obsessores, desprendendo-os abruptamente de suas *vítimas*, bem como poderia construir instrumentais no plano astral usados para isolar ou proteger os espíritos, mostra-se como uma técnica radical de cura das mazelas espirituais, e isso é percebido pelo seu teórico, Dr. Lacerda. As características desta técnica poderiam ir de encontro com a prerrogativa valorizada dentro dos círculos espíritas, do emprego de estratégias de moralização e conscientização dos espíritos obsessores e obsedados, que, embora balizadas pelo emprego de técnicas terapêuticas próprias, são amplamente empregadas nos discursos espíritas (CAMURÇA, 2000, p. 123). Frente a isso, o destaque dado para a *Regra de Ouro* da Apometria poderia servir como justificção amortecedora do impacto sobre o princípio moralizante defendido pelas vertentes mais religiosas do kardecismo, relacionando o uso da técnica com elementos morais como o *amor*, a *caridade* e o *serviço ao próximo*, elementos consagrados nas narrativas de Chico Xavier e cristalizados pela FEB (LEWGOY, 2004, p. 76).

Contudo, Lacerda fundamentava assim a técnica herdada pelo porto-riquenho Luis J. Rodríguez, temperando-a ainda com uma densa exposição de relatos de casos atendidos por ele e seu grupo reunidos juntos na Casa do Jardim, nos moldes dos que são confeccionados pelos médicos nas realizações de consultas, outro elemento que Lacerda perpetuou no modelo seguido pelos grupos reunidos em torno da *Casa do Jardim* (MENDONÇA, 2013).

Todavia, particularmente relevante para essa pesquisa é o empenho que o Dr. Lacerda fez contra as estreitas aberturas observadas tanto entre os círculos ligados à medicina tradicional, quanto para com os espaços relacionados com o *espiritismo religioso* com que a sua técnica se esbarrou. É importante lembrar que a crítica a ambas as esferas já estava presente nos escritos do Sr. Rodríguez, o qual nunca se identificou enquanto espírita. Porém, em Lacerda, a crítica aos meios espíritas não aparece em um primeiro momento, coincidindo com o período em que este esteve vinculado aos espaços do espiritismo federado, vindo a se

seguras para devassar esses arcanos secretos da Natureza, com adequada utilização dessas “forças desconhecidas”. (AZEVEDO, 2007, p. 153).

desenvolver em um período posterior, no qual este já havia se desprendido de seus vínculos com a federação, onde sua crítica passou a ganhar uma maior liberdade e desenvoltura.

Já em seu primeiro escrito, de 1975, as críticas às limitações observadas com relação aos espaços científicos, e em particular às compostas por médicos e profissionais da saúde, já se fazia notar, criticando a visão estritamente materialista que a ciência passava a ter, sobretudo, a partir do século XIX, conforme exposto abaixo:

Porém, ao afastar-se da exegese religiosa, caiu a Ciência no extremo oposto, isto é, na matéria física, pautando desde então toda solução de seus problemas dentro dos parâmetros das três dimensões, mesmo aqueles fenômenos que por sua natureza pertencem a outro universo matemático, tais como os fenômenos da alma. Esta atitude radical perdura até hoje, continuando a Ciência liberta dos dogmas religiosos, mas presa a dogmas materialistas pretensamente imutáveis. (AZEVEDO, 1975, p. 27).

A censura observada aqui não é de todo nova, tendo em vista que desde o tempo de Kardec, tanto ele, quanto representantes do espiritualismo anglófono e da teosofia já teciam críticas semelhantes ao que indicavam como excesso de materialismo nas ciências modernas (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009). Todavia, em seu trabalho, a crítica à ciência “materialista” ganhou corpo e cresceu com o tempo, chegando a compor algumas tantas páginas do seu livro *Espírito e Matéria*, em que traçou uma linha que percorria a Idade Média e o período negro da inquisição para justificar a postura receosa, “insegura” e “infantil” da ciência em negar os fenômenos ligados à realidade dos espíritos, acabando por fazer uma crítica convidativa a esse círculo onde expressa que:

Terá que satisfazer, de algum modo, as pressões que sofre desde o século passado (XIX), ou investiga e dá explicação definitiva para a catadupa de importantíssimos fenômenos, ou confessa de vez seu dogmatismo cego, sua imaturidade e o medo das manifestações dos mortos. (AZEVEDO, 2007, p. 46).

As repreensões endereçadas aos círculos estritamente científicos se sintonizavam com o esforço do movimento espírita em chamar para si a atenção da esfera da ciência, numa possível valorização dos fenômenos reconhecidos pelo espiritismo (ARRIBAS, 2010; DAMAZIO, 1994; STOLL, 2003). Médico com íntimas ligações com o universo das ciências, Lacerda construiu toda a sua obra procurando dialogar sobretudo com o universo acadêmico, procurando portas por onde pudesse contornar o que chamou de “visão dogmática” das ciências. Este é um esforço que percebemos desde seu primeiro escrito, de 1975, e que permaneceu presente ao longo de seu trabalho.

Diferente dos vínculos almeçados com a ciência, a relação de Lacerda com o movimento espírita federado, representado no Rio Grande do Sul pela FERGS, foi marcada por uma curva descendente que se aprofundou a partir da década de 80 do século XX (BARRADAS, 2015). Como visto, a técnica da Apometria teve todo o seu nascedouro vinculado com a doutrina espírita. Desde sua apresentação no VI Congresso Espírita Pan Americano, passando pela exposição da técnica no Hospital Espírita de Porto Alegre até chegar ao seu estabelecimento junto ao mesmo na chamada *Casa do Jardim*, as experiências com a técnica sempre estiveram imersas no universo espírita e, particularmente a partir de seu estabelecimento no HEPA, com o espiritismo federado.

De uma relação que pode ter levantado polêmicas devido ao caráter da técnica, os vínculos pessoais de simpatia e amizade alimentados entre Lacerda e o corpo diretivo da instituição garantiram-lhe o apoio necessário para sua permanência junto a ela. Amigo próximo do presidente do HEPA, Sr. Conrado Ferrari, o Dr. Lacerda conseguiu manter o apoio da instituição mesmo após o falecimento daquele, quando o hospital já se encontrava sobre os auspícios dos sucessores do Sr. Conrado Ferrari, Sr. Amado Venâncio, e na sequência, o Sr. José Jorge da Silva, apoio que se estenderá até o ano de 1986, em um processo que será seguido pelo seu afastamento da instituição, ocorrida neste período (BARRADAS, 1997, p. 5).

A crítica desenvolvida por Lacerda e dirigida ao “religiosismo” observado nos círculos espíritas começou a ganhar corpo na primeira publicação de sua obra *Espírito e Matéria*, lançada pela primeira vez em 1987, coincidindo assim com seu afastamento do HEPA e dos espaços vinculados ao espiritismo federado gaúcho. A partir desta data, Lacerda, agora desvinculado das diretrizes doutrinárias advindas da FERGS, passou a tecer desenvolvimentos e comentários sobre o movimento espírita. Em seus escritos, apareceram críticas ao que chamou de “dogmatismo sectário” e “personalismos rasteiros” que observava se desenvolvendo junto ao espiritismo e que acabavam por negar qualquer tentativa de atualização da doutrina. Lacerda, como espírita que se declarava, não era avesso a religião, ressaltando que a ciência por si:

Não é sinônimo de elevação espiritual; pelo contrário, é apenas instrumento desta. Sabe-se, à sociedade, que esforços intelectuais, pura e simplesmente, não levam à meta; áridos despovoados de vivências, só passam a ter fecundidade quando submergidos na prática da caridade evangélica. (AZEVEDO, 2007, p. 39).

Assim, o argumento de Lacerda caminhava na direção de convite ao aspecto religioso da doutrina para que fertilizasse a aridez científica, ao mesmo tempo em que passava a questionar o imobilismo proveniente do enrijecimento doutrinário, defendendo uma vivência religiosa de uma forma desembaraçada e aberta à erupção de novas ideias, conforme expressou no comentário a seguir:

Cremos também que a religião, unindo a criatura ao Criador, deve ser entendida e vista em sua natural amplitude, isto é, dentro de um contexto cósmico. Precisa ser vivida de modo arejado, cada criatura se sentindo imersa em sua própria eternidade, aberta a horizontes e unida de fé inabalável. (AZEVEDO, 2007, p. 39).

Contudo, Lacerda, atingido pela resistência advinda do núcleo da FERGS para com o emprego da sua técnica - o que acabou por refletir em seu trabalho junto ao HEPA e com a sua retirada dos espaços da mesma - não se poupou de tecer uma breve análise sobre a situação que observava estar passando o movimento espírita federado. Breve, contudo objetiva, suas palavras deixavam claras as impressões que este captava do movimento:

Cremos que a Doutrina Espírita, em respeito às próprias formulações e a ampla visão de seu Fundador, não deve enveredar pela trilha fácil e descendente dos decadentes. Estaríamos, assim, no bojo de mais uma religião estática, limitada por dogmatismos sectários e infestada de particularismos e personalismos rasteiros. **Infelizmente, esta degradação já se esboça no Espiritismo.** Em prejuízo do Espírito. (AZEVEDO, 2007, p. 40, grifo nosso).

Em suas palavras de crítica ao movimento espírita e na observada resistência frente a novas ideias, percebemos uma relação que se desenvolveu ao longo do exercício que Lacerda teve junto à técnica da Apometria, que, embora alojada junto ao HEPA durante mais de duas décadas e ministrada aos cuidados de um médico formado conforme os cânones das ciências modernas, acabou por despertar sentimentos de simpatia na mesma medida em que moveu antagonismos contra si. Mas que motivos houve para que tal técnica, reduzida durante muito tempo a um pequeno grupo de pessoas que agiam quase que veladamente em um espaço afastado da instituição hospitalar porto-alegrense, despertasse a atenção das lideranças espíritas a ponto de estas declararem conflito contra a Apometria e acabassem por culminar no afastamento de Lacerda, não só da instituição, como também do movimento federado gaúcho? Decerto, o fato de ser uma técnica acentuadamente drástica em seu caráter terapêutico, pressionando assim os mecanismos cármicos que propiciavam a surgimento de enfermidades, tal qual apontou Camurça (2000), não pode ser levado como um motivo realmente desencadeador do processo de rompimento entre Lacerda e a Federação, tendo em

vista que no espiritismo o debate sobre o emprego de terapias para o solucionamento de mazelas permaneceu em aberto, mantendo-se uma variedade de procedimentos de cura, tais como a fluidificação e os passes, onde, todavia, a FEB procura resguardar para si o papel de reguladora (ARRIBAS, 2010; GIUMBELLI, 2003; STOLL, 2003).

Para compreender melhor a questão, é preciso observar os reflexos que a Apometria teve junto aos espaços da FERGS e da FEB ao longo de sua existência. Conforme já visto, a primeira aparição documentada de uma exposição dos trabalhos referentes à Apometria feita pelo Dr. Lacerda, aconteceu no ano de 1975, no X Congresso Espírita Pan-Americano, que ocorreu novamente na cidade de Buenos Aires. Exatamente dez meses após essa primeira aparição, na publicação de agosto de 1976, n. 380, do periódico *A Reencarnação*, órgão de imprensa oficial da Federação Espírita do Rio Grande do Sul, é aberto um pequeno espaço para a divulgação das ideias de Lacerda em suas páginas. Este, por sua vez, é discreto em suas exposições, aproveitando para fazer breves pinceladas sobre os potenciais que a técnica oferecia, tendo o cuidado em deixar claro que esta “baseia-se em Kardec, tem função utilitária, de caridade, ao mesmo tempo que é científica” (A REENCARNAÇÃO, nov. 1976, p. 8), concluindo que ela encontrava-se em estágio de análise e experimentação, mas que pretendia publicá-la em um futuro breve. O artigo, particularmente afável e simpático com o Dr. Lacerda, terminava fazendo um recorte resumido sobre a técnica legada por Luis J. Rodríguez, sobre o nome de Hipnometria.

Contudo, em uma pequena nota no canto da página, apareciam:

A Federação Espírita do Rio Grande do Sul, ao publicar o artigo acima, e permanecendo fiel ao princípio do Consenso Universal apregoado por Kardec, não assume nenhuma posição definida frente ao tema que o autor aborda. Trata-se de um trabalho de pesquisa dentro de critérios científicos, sem dúvida, mas que só o tempo se encarregará de dar respostas definitivas. (A REENCARNAÇÃO, nov. 1976, p. 8).

Esta pequena nota, ausente nos demais artigos da revista, demonstra certa reticência proveniente do movimento espírita sul-rio-grandense com relação à questão e ao silêncio que circunda o assunto vem ao encontro desta afirmação. Mas, para compreender melhor os dilemas pelos quais a FERGS vivia no período em questão, é necessário verificar esse organismo federativo, braço-forte da FEB no Estado do Rio Grande do Sul.

Conforme nos aponta Scherer (2015), ao analisar o intenso debate que a FERGS moveu no estado com vistas em afirmar a unidade do movimento espírita durante a década de 40 do século XX, período da assinatura do conhecido Pacto Áureo, tal entidade federativa não era absolutamente homogênea, sendo permeada de conflitos internos que faziam com que

relativizemos a coesão interna da mesma, clivada de disputas entre membros e frações divergentes (BOURDIEU, 1989; SCHERER, 2015, p. 134).

É a partir desta observação, que, somada com a análise dos periódicos da FERGS, percebemos que havia ao menos dois grupos em disputa pelo controle da Federação no período que se estende de 1970 a 1990, um relacionado com o que se popularizou chamar de *espiritismo científico*, e o outro, localizado no outro polo, simpático à vertente *religiosa* do espiritismo (ARRIBAS, 2010). Os dois grupos viveram intensa disputa pelo controle da direção da FERGS, tendo o primeiro grupo, encabeçado por Maurice Herbert Jones, Salomão Benchaya e Milton Medran Moreira, conseguido consolidar uma relativa hegemonia a partir da metade da década de 70, e mantida até o ano de 1986, momento este em que perdem a eleição da FERGS, para não mais conquistá-la⁶². É de se pontuar aqui que o ano em que este grupo se retira da direção da FERGS é o mesmo em que José Lacerda tomou a decisão de sair das dependências do HEPA e procurou seguir caminho próprio, indicando uma relação velada entre estes dois grupos, o dos *científicos* na FERGS com a Apometria de Lacerda.

Esta relação entre os dois grupos justificaria a decisão da revista *A Reencarnação* em procurar vincular, no bojo de uma série de artigos voltados para temas polêmicos dentro do movimento espírita, como política e ciência, uma entrevista de Lacerda em sua edição, em um período em que Jones era o vice-presidente da FERGS. O controle da federação pelas mãos de um grupo voltado para a vertente científica do espiritismo ajuda ainda a explicar as condições que proporcionaram a Lacerda manter seu trabalho junto ao HEPA, mesmo após o falecimento dos presidentes da instituição próximos a ele por laços de amizade.

Contudo, para além das condições externas, o caráter que a técnica apométrica passou a ter com o tempo, fruto, sobretudo do perfil simpático à experimentação de José Lacerda, acabou por selar o afastamento derradeiro com o espiritismo federado. É de se notar que as experiências de Lacerda faziam com que este se apropriasse de elementos proscritos pelos cânones defendidos pela FEB, noções que consistiam no emprego de instrumentais oriundos das matrizes afro-brasileiras, e, sobretudo da Umbanda, antigo movimento divergente da Federação (GIUMBELLI, 2003; DAMAZIO, 1994). O emprego de pontos cantados, bem como a permissão de manifestarem-se entidades como Pretos-Velhos e Caboclos nos espaços apométricos, foram elementos polêmicos que Lacerda não abriu mão de utilizar, sob todas as indicações contrárias ao mesmo. Sobre isso, Carlos Barradas, Presidente da Casa do Jardim com quem ficou a cargo o cuidado da técnica após o falecimento de Lacerda, pontua que:

⁶² No capítulo III, será abordada com maiores detalhes a relação entre os núcleos da FERGS, suas concepções sobre o espiritismo, aspectos da disputa entre os grupos e os reflexos desta disputa sobre o movimento espírita.

Quanto a Umbanda, Dr. Lacerda a percebia como filosofia de vida e prática mediúnico-religiosa útil e necessária ao povo brasileiro, ainda tão apegado a liturgias e rituais, e que a mesma era uma espécie de ponte entre o catolicismo, dominante, e o espiritismo, libertador. Decorrente dessa percepção não sectária, Dr. Lacerda compreendia, permitia e estimulava, quando necessário, a manifestação de entidades espirituais nas faixas ou personalidades de pretos velhos, caboclos, etc. Usava cantar pontos e outras orações (oração de São Francisco, etc.) para a harmonização do ambiente de trabalho espiritual, pois sabia que os sons harmônicos liberam energias altamente benéficas. (LACERDA, 2009, [s.n]).

Munidos da compreensão destes elementos, fica mais fácil entender a relação que acabou por se desenvolver entre o Dr. Lacerda e o movimento espírita federado, na qual este último tem sua ação marcada muito mais por silêncios do que por declarações diretas dirigidas aos núcleos voltados à técnica apométrica. Quebrando esse silêncio, encontramos apenas esparsos comentários contrários sobre a técnica, em que destaco uma, considerada a principal, proferida por um dos maiores representantes da Federação Espírita Brasileira da atualidade, o médium Divaldo Pereira Franco, em uma palestra realizada em agosto de 2001, e transcrita pela Rádio Boa Nova, ou seja, em um período posterior ao falecimento do Dr. Lacerda, onde sua técnica já havia transpassado os limites do espiritismo, alojando-se junto a diferentes grupos compostos por um vasto leque que se estende desde vertentes esotéricas da umbanda, até hibridismos entre espiritismo e movimentos *New Age* (MENDONÇA, 2013).

O discurso de Divaldo Franco, particularmente agressivo em suas afirmações, levantou questões com íntima relação com o debate já discutido aqui através do trabalho de Camurça (2000), quando entrou em discussão a validade do emprego de técnicas terapêuticas frente à defesa da vivência planejada do carma. Nas palavras de Franco, é defendida a prática, corrente entre os círculos ligados à FEB, do emprego do esclarecimento e conscientização dos espíritos, encarnados ou não, através do doutrinamento moral dos indivíduos, prática esta que a Apometria, com sua ação direta e radical, estaria, segundo ele, em desacordo, ferindo os princípios da caridade e do amor ao próximo. Tais comentários devem ser vistos com ressalvas quando colocados em evidência a alta valorização da chamada *Regra de Ouro* da Apometria, defendida por Lacerda e perpetrada dentro da instituição por ele criada.

Assim, Divaldo Franco inicia sua fala esclarecendo categoricamente que a Apometria “não é espiritismo”, elemento que se contrapõe à defesa proveniente do círculo de Apometria ligado a Casa do Jardim de Dr. Lacerda, onde estes alegavam que a Apometria consiste numa técnica, não sendo assim uma doutrina, e que, em contrapartida, identificam-se enquanto espíritas, embora não mantendo vínculos com a FERGS nem nenhuma outra associação

espírita. Contudo, Franco justifica sua posição defendendo que “as suas práticas estão em total desacordo com as recomendações de *O Livro dos Médiuns*” (FRANCO, 2015).

Divaldo continuou sua explanação, questionando a perspectiva do Dr. Lacerda de que o espiritismo é uma doutrina dinâmica, passível de atualizações onde as palavras de Kardec estariam sujeitas à renovação provocada pelo tempo, num processo que a Apometria faria parte. Divaldo se posicionou contrariamente a tal concepção, conforme expõe em suas palavras ao citar a perspectiva que este compreendia advinda dos círculos de apometrias, fazendo um sensível esforço em radicalizar o posicionamento destes, onde colocou que:

Allan Kardec foi a proposta para o século XIX e para parte do século XX e a Apometria é o degrau mais evoluído no qual Allan Kardec encontra-se totalmente ultrapassado. **Tese com a qual, na condição de espírita, eu não concordo em absoluto.**⁶³ (FRANCO, 2001, grifo nosso).

Seguindo esta linha de defesa dos limites doutrinários do espiritismo, Divaldo complementou fazendo uma crítica às novas vertentes surgidas em relações híbridas com o espiritismo, no contexto de proliferação das ideias surgidas em torno do que se categorizou chamar de *New Age* (CAMURÇA, 2000; MENDONÇA, 2013; STOLL, 2003), defendendo que:

A Doutrina Espírita centraliza-se no amor e todas essas práticas novas, das mentalizações, das correntes mento-magnéticas, psico-telérgicas, para nós espíritas, merecem todo o respeito, mas não tem nada a ver com o espiritismo. (FRANCO, 2001)⁶⁴

Ademais, complementa que: “A Casa Espírita não é uma clínica alternativa, não é lugar onde toda experiência nova vai colocada em execução” (FRANCO, 2001).⁶⁵

Nesse conjunto de afirmações, fica em evidência certa perspectiva que ganhou força dentro do movimento espírita ligado à FEB, que procurava se distanciar das manifestações surgidas no bojo do final do último século, marcado pelo surgimento e propagação de práticas híbridas que relacionam elementos do espiritismo com métodos e técnicas oriundos de círculos esotéricos, teosóficos, *new ages* e de matriz afro-indígena (CAMURÇA 2000; LEWGOY, 2011; MENDONÇA, 2013; STOLL 2002). Todavia, sendo válido pontuar que mesmo dentro do movimento espírita encabeçado pela Federação foi promovida uma sutil

⁶³ Transcrito do programa “Presença Espírita” da Rádio Boa Nova, a partir de palestra de Divaldo Pereira Franco, de agosto de 2001.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

atualização, fruto, sobretudo, da relação entre o espiritismo e essas novas vertentes, onde o papel do sacrifício e da vivência do sofrimento, valorizados aspectos na narrativa de Chico Xavier, ganham contornos mais amenos nas modernas produções dos médiuns contemporâneos, sobretudo nas obras do próprio Divaldo P. Franco (LEWGOY 2008).

Contudo, a crítica proferida por Divaldo concentrou sua energia no caráter particularmente invasivo e radical da técnica da Apometria, onde este observava que o trato reservado aos espíritos “rebeldes” iria na contramão dos princípios cristãos baseados no amor e na compaixão ao próximo. Expondo que “então os espíritos perversos merecem nossa compaixão e não nosso repúdio. Coloquemo-nos no lugar deles. Que sejas como conosco quando nós éramos maus e ainda somos aqui conosco”.

Por fim, o médium destaca mais uma vez ser a Apometria diferente e descolada do espiritismo, alertando contra as ações que visavam “misturar” os dois movimentos, aconselhando para que se mantivessem limites sólidos entre as duas, e que estes não fossem ultrapassados:

Então se alguém prefere a apometria, divorcie-se do Espiritismo. É um direito! Mas não misture para não confundir. [...] Não temos nada contra a Apometria, as correntes mento-magnéticas, aquelas outras de nomes esdrúxulos e pseudo-científicos. Não temos nada contra. Mas como espíritas, nós devemos cuidar da proposta Espírita. (FRANCO, 2001).⁶⁶

Diante disso, a entrevista de Divaldo P. Franco evidencia, em linhas gerais, os elementos com os quais o Dr. Lacerda e sua técnica se depararam, provenientes, sobretudo, das diretrizes da FEB que, por sua vez, reverberavam nas ações da FERGS. O conflito que se desenrolou, quase que veladamente, foi registrado posteriormente de forma breve pelo biógrafo de Lacerda, Carlos Barradas, que faz uma breve colocação sobre o desfecho do tema, expondo que:

Em dezembro de 1986, incompreensões naturais a toda a obra nova e inovadora, levaram o HEPA a suspender o apoio dado à Apometria nos termos pretendidos pelo Dr. Lacerda. O mesmo desligou-se da instituição mantenedora, levando consigo a maioria absoluta de seus colaboradores, com os quais constituiu a atual Casa do Jardim. Nessa época, a Apometria já estava fundamentada, desenvolvida e instrumentalizada operacionalmente. (AZEVEDO, 2007, [s.n.]).

⁶⁶ Transcrito do programa Presença Espírita da Rádio Boa Nova, a partir de palestra de Divaldo Pereira Franco de Agosto de 2001.

Dessa forma, posteriormente ao seu desligamento do HEPA, Lacerda e seu grupo firmaram a *Casa do Jardim*, tendo este a Ata de Fundação redigida em sete de março de 1987, ou seja, poucos meses após o seu rompimento com a instituição hospitalar de Porto Alegre⁶⁷.

O desligamento do Dr. Lacerda e de seu grupo dos vínculos que mantinham com a FERGS, apontam para uma gradual cristalização normativa dentro da Federação, na qual os envolvidos com a técnica da Apometria acabaram chocando-se com os limites doutrinários e, pressionados, optaram por se afastar.

É certo que o discurso proveniente da FERGS não era uníssono nem homogêneo, como nos demonstra a existência de grupos como os de Lacerda e da anteriormente referida direção da FERGS que procurou apoiar as iniciativas dos apometristas. Todavia, percebe-se que ocorreu uma acentuada radicalização dos discursos que acabaram provocando não apenas o afastamento de perspectivas dissonantes como sua decorrente proscricção. Percebe-se que há uma disputa dentro do campo religioso espírita, procurando dar uniformidade para a proposta do espiritismo da Federação (BOURDIEU, 1989, 2011; CHARTIER, 1990).

Componente deste processo, a análise das ações do grupo que dirigiu a FERGS durante o período de 1978 a 1986 mostra-nos uma outra face dessa discussão acerca do caráter do espiritismo, a qual ocorria dentro da instituição por meio, mas não só, do periódico oficial desta, *A Reencarnação*. Enquadrados dentro de uma vertente que pode ser entendida como a favor do aspecto científico do espiritismo, ou ainda como crítico ao que eles identificaram como *religiosismo* do movimento, tal grupo que presidiu a FERGS compartilhava com a trajetória feita pelo Dr. Lacerda mais do que um espaço e tempo comuns, mas, sobretudo, um ímpeto em promover a defesa e divulgação de ideias que provocaram desconforto entre os meios mais tradicionais do movimento, procurando ao mesmo tempo construir costuras inovadoras e inusitadas com os elementos-chave do espiritismo.

É assim que abrimos espaço para observar o processo que se desenrolava dentro da FERGS no período em questão, com o desenvolvimento das discussões que ocorreram sobre o perfil do espiritismo e as decorrentes consequências advindas da defesa de opiniões, ambos elementos vinculados ao processo experienciado pelo Dr. Lacerda.

⁶⁷ Atualmente, o espaço fundado pelo Dr. Lacerda localiza-se no Bairro Menino Deus em Porto Alegre e, sob os cuidados de Carlos Barradas, atual presidente, é constituído por 298 sócios efetivos e colaboradores, sendo os cursos oferecidos pela instituição frequentados por um número próximo a duas centenas de estudantes. A Casa do Jardim conta ainda com cerca de trinta grupos de atendimento espiritual, serviços de Acolhimento Fraternal, livraria, biblioteca, consultoria, recepção, ação de Assistência Social, oferecendo passes três vezes por semana, além de um espaço de alimentação, todos mantidos através do trabalho e colaboração dos sócios. Oferece ainda seminários e palestras, buscando promover o intercâmbio cultural através de visitas de colaboradores.

3 OS CONTEXTOS DE DISCUSSÃO EM QUE SE INSERIA A APOMETRIA NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980

O objetivo deste capítulo é aprofundar a compreensão sobre o período vivenciado pelo movimento espírita do Rio Grande do Sul nas décadas de 70 e 80 do século XX, a partir da análise de conteúdo dos periódicos do veículo impresso oficial da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), *A Reencarnação*, com vistas a contextualizar o ambiente no qual a técnica da Apometria se desenvolveu e facilitar a reflexão sobre os elementos com os quais esta se viu defronte.

Para este trabalho, foi analisado o conjunto completo das edições lançadas entre janeiro de 1970 a dezembro de 1989, totalizando um montante de trinta e seis edições lançadas no período paralelo ao qual o Dr. José Lacerda de Azevedo desenvolveu suas pesquisas sobre a Apometria junto ao grupo da Casa do Jardim, abarcando inclusive o momento de seu desligamento da FERGS-FEB.

A análise dos periódicos procurou primeiramente compreender melhor a dinâmica pela qual o movimento espírita passava durante o período, buscando, com isso, encontrar ecos das preocupações que motivaram e impulsionaram os trabalhos entorno da Apometria. Deste trabalho movido por Lacerda e seu grupo, foi destacado o esforço que estes moveram com o intuito de tencionar os limites normativos que se construíram a partir da doutrina elaborada por Kardec, os quais, por sua vez, ganharam corpo sob os auspícios do movimento espírita encabeçado pela FEB, em uma empreitada em que Lacerda, como visto no capítulo anterior, procurou relacionar os fundamentos espíritas com elementos múltiplos, compostos, sobretudo, por cargas de uma interpretação própria de ciência, somadas a aspectos do universo multifacetado da religiosidade popular brasileira, corporificada na chamada Umbanda.

O primeiro impacto que o trabalho com os periódicos provocou foi a quebra de qualquer narrativa unificadora ou conciliadora que apresentasse o desenvolvimento do espiritismo no Estado como uma linha convergente para onde influíram toda e qualquer discordância e que, clarificadas as dúvidas e perturbações, transmutariam os conflitos para a devida recondução ao almejado e bem estabelecido projeto do movimento. O que o conteúdo das revistas expôs foi um ambiente de disputas, espaço onde diferentes grupos procuraram produzir, divulgar e legitimar suas ideias, e que produziram repercussões diversas (BOURDIEU, 1989, 2011).

Assim, a análise de conteúdo das revistas evidenciou um acirramento crescente de ideias promovido por dois polos que se antagonizaram crescentemente, e que, de forma quase

sempre polida, procuraram expor suas ideias e mover para si o entusiasmo do movimento espírita do Rio Grande do Sul. Tais polos, nas terminologias extraídas dos próprios periódicos, defendiam, de um lado, o espiritismo como sendo uma expressão fundamentalmente religiosa, não negando nunca o já cristalizado jargão de que o espiritismo se constituía enquanto doutrina de triplo aspecto, sendo uma religião sem deixar de ser ciência e filosofia, mas, defendendo sim, o protagonismo do que consideravam a mais alta ciência, a religião. Do outro lado, encontra-se a articulação de um grupo que, embora reduzido em número de integrantes, fez barulho com suas críticas ásperas ao movimento e que defendiam uma salutar minimização do que chamavam de *religiosismo* em prol da difusão do que entendiam como a verdadeira face espírita, defendida por eles como uma filosofia e ciência, crítica, racional e não dogmática⁶⁸.

É essa manifestação declarada na forma de críticas ao movimento que, ao evidenciar o ensejo por alterações na postura do movimento espírita, mais aproxima este grupo que presidiu a FERGS com o coletivo dirigido pelo Dr. Lacerda. Ao que tudo indica, a existência de um grupo simpático à experimentação e à quebra de dogmas dentro da direção da Federação foi um elemento que propiciou condições mais favoráveis à permanência do grupo envolvido com a Apometria, quer seja pelas campanhas que procuravam suscitar o estudo e a discussão da doutrina (propostas que a FERGS reservou grande emprego de energia em promover no período), ou pela significativa mudança no perfil editorial da revista oficial da Federação, em que passou a circular cada vez mais materiais que procuravam fugir da tradicional aposta em textos moralizantes e doutrinários.

Contudo, essa aproximação que este trabalho procura evidenciar precisa ser pensada com ressalvas, tendo em vista que os dois grupos, o que presidia a FERGS e o ligado a Apometria, guardavam significativas distâncias em suas concepções doutrinárias, marcadas pelo valor que ambas atribuíam ao emprego de terapêuticas de origem mediúnica, e, sobretudo, às provenientes da matriz africana do culto aos orixás. Conforme visto no capítulo

⁶⁸ Tal discussão entre uma versão do espiritismo mais religioso e outro mais científico, como visto nos capítulos anteriores, é um fenômeno que marcou o desenvolvimento do espiritismo desde Kardec. Allan Kardec já havia demonstrado preocupações sobre essa relação dicotômica existente na doutrina, que ficariam expressas, sobretudo, nas publicações da revista dirigida por ele, a “Revue Spirite”, todavia, como era esperado frente a um dilema dessa magnitude, o codificador não chegou a uma resposta satisfatória, legando aos futuros espíritas essa encruzilhada de noções. Pouco tempo após o falecimento de Kardec, o movimento que se internacionalizava carregou consigo essa questão mal resolvida, a qual, no Brasil deu surgimento ao conflito observado entre os anos de 1870 e 1880 entre “místicos” e “científicos”, do qual saiu fortalecido os primeiros, que, por sua vez, deram origem ao núcleo inicial do que viria ser a FEB. A disputa que observamos entre os dois grupos que lutaram por imprimir na FERGS determinada concepção do espiritismo pode ser entendida como uma continuidade desta questão doutrinária não resolvida, cuja incerteza acabou sendo explorada amplamente quando da formulação de novas costuras doutrinárias, tal como observado no caso da Apometria de José Lacerda de Azevedo (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; SILVA, 2005; STOLL, 2003).

anterior, Lacerda se mostrava simpático ao emprego de elementos provenientes do culto aos orixás⁶⁹, sendo que, em contraponto, o discurso do grupo que presidia a FERGS demonstrou manter sempre ressalvas com experimentações religiosas, procurando ancorar-se em fenômenos que se apresentavam sob o signo da ciência, da parapsicologia e da experimentação científica levada a cabo em laboratórios.

Todavia, o fato de estes dois grupos estarem ambientados na mesma cidade e através de suas intenções e de seu labor terem atraído a resistência dos círculos que resguardavam noções mais tradicionais da doutrina espírita, apontam para elementos que compunham o contexto da época e que possibilitaram, por um lado, o surgimento e manutenção de perspectivas dissonantes às hegemônicas, bem como para a existência de um público simpático a tais ideias, e, por outro, para uma aparente rigidez com que se estruturou o movimento espírita que acabou por capacitá-lo de mecanismos que o permitiram expurgar agentes indesejáveis. Em suma, é uma disputa dentro do campo religioso que sofre diversas alterações ao longo do período estudado.

Assim, o capítulo se divide em quatro partes que procuram expressar esse momento singular do movimento espírita do Rio grande do Sul, sendo que, por motivos que nos escapam, ao menos dois coletivos ligados à FERGS e estabelecidos na cidade de Porto Alegre procuraram promover, cada qual a sua maneira, alterações nos rumos do movimento.

Dessa forma, a primeira parte deste capítulo, baseada nas diretrizes norteadoras desenvolvidas por Bardin sobre análise de conteúdo de documentos, procuraremos expor o volume de materiais que fundamentaram a identificação dos dois polos de ideias, apresentando ainda o que era tido como um padrão de conteúdo nas revistas espíritas da época, e que marcaram as primeiras edições da década de 70.

A segunda parte trata da ascensão de um determinado grupo à presidência da FERGS e, conseqüentemente, à direção da revista *A Reencarnação*, e as sensíveis alterações de ideias expressas nos seus editoriais e artigos, classificados aqui como um posicionamento de caráter moderado, já crítico, mas que, contudo, se eximia de maiores polêmicas, e que já guardava em seu interior os personagens que promoveram o momento seguinte.

A terceira, clímax dos debates e críticas que se observou, é encabeçada por uma nova gestão que já herdara de sua anterior um certo perfil contestador e avesso a “religiosismos”, mas que o aprofundou e buscou impulsionar em todas as frentes uma nova proposta dentro do

⁶⁹ Segundo seu biógrafo, Carlos Barradas, a opinião de Lacerda sobre a Umbanda era a de que este “a percebia como uma filosofia de vida e prática mediúnico-religiosa útil e necessária ao povo brasileiro, ainda tão apegado a liturgias e rituais, e que a mesma era uma espécie de ponte entre o Catolicismo, dominante, e o Espiritismo, libertador”. (AZEVEDO, 2007, [s.n.]).

movimento espírita estadual e nacional. Seu impacto, embora bem menos avassalador do que o pretendido, foi sentido na estrutura do movimento espírita, como ficará exposto.

Por fim, a quarta e última parte, arrefecedora, é marcada pela saída da gestão “contestadora” (por assim dizer), e é substituída por um grupo que devolveu a FERGS aos trilhos que seguia antes deste hiato que se observou durante o espaço em que as gestões críticas aos rumos do movimento se mantiveram na presidência da Federação. Sintonizada com o argumento que enquadra o espiritismo enquanto fundamentalmente religioso, essa nova gestão que toma posse em 1988 destaca-se por seu discurso positivo, que visava afirmar as posições emanadas da FEB e que lançou mão de todos os argumentos para justificar os rumos do movimento, encaixando-o numa narrativa consagrada que transfigurou o espiritismo enquanto o “consolador prometido” por Jesus ou “a terceira revelação”. (LEWGOY, 2004).

Composto por grupos que compartilhavam uma base de elementos socioculturais comuns, expressos no corpo da Doutrina Espírita, chama a atenção a energia denotada por um e outro grupo para extrair das palavras de Kardec trechos, frases e por vezes empregando textos inteiros do codificador para com eles construir suas argumentações e dar prosseguimento às discussões que promoviam, evidenciando nesse ato, três tópicos: 1) Ao se observar o elaborado recorte de frases e trechos que ambos os polos que promovem a discussão do caráter do espiritismo fazem, onde um mesmo texto podia estar em um e em outro argumento, fundamentando assim, ideias opostas, evidencia a maleabilidade do texto enquanto palavra escrita, e assim, passível de interpretação e releituras, e, ao mesmo tempo, a habilidade retórica que marca o ambiente espírita desde Kardec; 2) Mais fundamental, e sem o qual não existiria o primeiro, trata do reconhecimento da evidente elasticidade dos conceitos e ideias desenvolvidas por Allan Kardec, que, em um esforço hermenêutico, procurou repensar conceitos como ciência, religião, corpo, matéria e espírito e que compuseram a matéria-prima de todo o desenvolvimento argumentativo desenvolvido com base em sua doutrina; 3) A envergadura que o campo de discussão espírita pôde atingir, dotada de elementos modernos, típicos do período em que nasceu, que propiciaram ao espiritismo fôlego para promover e manter debates em um nível difícil de se observar em outros grupos religiosos ou organizações de caráter semelhante.

O que foi observado nas páginas da revista *A Reencarnação*, longe de ser um caso isolado, reflete a capacidade do movimento espírita em criar e modelar espaços a partir da força das ideias provenientes da doutrina de Kardec, que, embebidas em motivos que mexem tão profundamente com a natureza do homem quanto o é o universo religioso, e aqui ainda

mais especificamente, os fenômenos espirituais, acabaram por embalar uma acirrada disputa de propostas que assumiu por vezes um tom de luta pessoal, emocional e essencialista.

3.1 PRIMEIRA FASE: A REENCARNAÇÃO DE 1970 A 1977

O primeiro aspecto a se observar quando nos deparamos com periódicos de matriz espírita é que, salvo algumas exceções⁷⁰, o grande número de títulos que circularam e circulam até os nossos dias guardam entre si uma somatória de elementos que se assemelham em conteúdo, temática e intensões. Talvez herdados do primeiro periódico espírita, intitulado *Revue Spirite*, lançado ainda pela iniciativa de Kardec no ano de 1858, o fato é que podemos observar, para além do constante compêndio de contos, poemas e textos romanceados que constantemente temperam as edições espíritas, uma seguida repetição de temas que inspiram a produção de novos escritos opinativos ou ainda revisões de antigos textos. Tais temas podem ser enquadrados em quatro eixos principais, que compõem preocupações basilares do universo espírita mundial como um todo, e já se constituíam enquanto alvo do labor dos primeiros espíritas, afoitos em dar respostas às dúvidas nascentes entorno da nova doutrina ou ainda de responder aos ataques provenientes de diversas frentes. Tais eixos podem ser circunscritos da seguinte forma:

- a) Os que procuram dar conta de apresentar o espiritismo enquanto uma ciência, perfeitamente apta a enquadrar-se na dinâmica das ciências modernas, pois seus fenômenos já se encontrariam na mira de estudo, faltando apenas vencer a resistência dos tradicionais limites da academia. A essa perspectiva chamo aqui de “espiritismo enquanto ciência”;
- b) Os que rompem com as tradicionais categorias da ciência moderna e reclamam ao espiritismo um estatuto de ciência maior, alojada dentro de uma perspectiva positivista onde estaria colocada em um degrau acima e à frente das demais ciências, por ser esta a ciência que trataria dos fenômenos que escapam da capacidade da tradicional ciência moderna. A esta categoria chamo aqui de “espiritismo enquanto nova ciência”;

⁷⁰ Aqui, me refiro sobretudo à dissertação de Marcelo Melnitzki, intitulada *As regras espíritas são tão exatas e positivas quanto as das ciências materiais*, de 2010, onde este trabalhou com um periódico de caráter espírita dos anos de 1930 da cidade de Porto Alegre, o qual, por sua vez, se difere em suas características aos estudados aqui neste trabalho, pelo fato de o jornal trabalhado por Melnitzki ser pertencente a uma personalidade engajada que imprimiu uma certa caráter particular ao periódico, não sendo assim diretamente influenciado pela força normativa advinda da estrutura federativa espírita.

- c) Dentro deste debate envolvendo o conceito ciência, existiria ainda um outro grande eixo de inspiração espírita que é o que se move levantando a bandeira contra o materialismo, numa crítica que perpassa tanto aos movimentos de raiz marxista, quanto aos grupos de cientistas e políticos que se dedicavam a promover um trabalho alheio à temática espiritual. A essa temática, secundária e decorrente das duas anteriores, chamei aqui de “espiritismo enquanto crítica ao materialismo”;
- d) E, por fim, um dos maiores e mais populares temas que se observa no universo dos periódicos espíritas, o do espiritismo enquanto religião, mas não mais uma como outras tantas, mas sim, a “nova revelação”, “o consolador prometido”, termos que procuram expressar por um lado a continuidade do espiritismo enquanto movimento cristão, e, por outro, o de rompimento com as antigas formas religiosas, tidas pelos espíritas como supersticiosas, e afeitas à idolatria, ritos e cerimonialismos. A esta expressão chamei de “espiritismo enquanto religião”.

É de se notar que, embora cada autor, e por vezes cada corpo editorial, tenha uma tendência manifesta, por via de regra todos procuraram identificar o espiritismo como uma doutrina de triplo aspecto, o chamado tripé doutrinário, composto por filosofia-religião-ciência, noção extraída das obras basilares escritas por Allan Kardec e que sempre foram empregadas para engrossar o caldo das argumentações.

Dentro deste quadro inicial, tem início o olhar sobre as edições da revista *A Reencarnação*, periódico oficial da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), fundado em outubro de 1934 e em circulação até os dias de hoje.

Tradicionalmente, o grupo eleito para assumir a presidência e coordenação da FERGS pelo espaço de dois anos é o mesmo responsável por compor o corpo editorial da revista *A Reencarnação*. Desta forma, no espaço de tempo em que este trabalho se debruça, a presidência da FERGS passou por quatro nomes, todos vieram a se reeleger na sequência ou em um período posterior, como fica melhor expresso na tabela abaixo:⁷¹

Tabela 1 – Lista de presidentes da FERGS e o ano de suas gestões.

BIÊNIO	PRESIDENTE
1970 – 71	José Simões de Mattos
1972 – 73	Hélio Burmeister
1974 – 75	Hélio Burmeister

⁷¹ Tabela elaborada com base no cruzamento de dados provenientes da revista *A Reencarnação*, e confirmados através do portal da FERGS: <http://www.fergs.org.br/portal/?p=177>.

(continua)

Tabela 1 – Lista de presidentes da FERGS e o ano de suas gestões.

BIÊNIO	PRESIDENTE
1976 – 77	Hélio Burmeister
1978 – 79	Maurice Herbert Jones
1980 – 81	Maurice Herbert Jones
1982 – 83	Maurice Herbert Jones
1984 – 85	Salomão Jacob Benchaya
1986 – 87	Salomão Jacob Benchaya
1988 – 89	Hélio Burmeister

Fonte: *A Reencarnação*, a partir da análise do expediente da revista dos anos entre 1970 a 1889.

Neste ponto do trabalho é importante clarear as relações entre uma e outra gestão, pois são de importância fundamental para se compreender a dinâmica de ideias em circulação no período. O fato é que os dois primeiros nomes, o de José Simões de Mattos e Hélio Burmeister compõe uma continuidade dentro da postura adotada pelo movimento espírita do Rio Grande do Sul, enquanto os nomes de Maurice Herbert Jones e Salomão Jacob Benchaya compõem um hiato dentro da tradicional perspectiva da FERGS, como veremos adiante. Importante igualmente é saber que Jones se insere no corpo diretivo da FERGS em um momento anterior ao que foi eleito, sendo convidado a integrar o Conselho Executivo da mesma em 1974, na gestão de Burmeister, como diretor do Departamento Doutrinário e, em 1976, é convidado a assumir a vice-presidência, elementos que apontam, de um lado, para pensarmos na figura de Jones como um personagem já respeitado dentro do movimento espírita, e, por outro, servem de pontos significativos para percebermos as alterações que se dão a partir de sua inserção no corpo da FERGS.

Jones e Benchaya conviveram e dirigiram compartilhadamente a presidência de um reconhecido e tradicional centro espírita da cidade de Porto Alegre, de nome Sociedade Espírita Luz e Caridade (SELC)⁷², e, desta forma, compartilhavam em muitos pontos de um mesmo projeto para o movimento espírita do Estado, e trabalharam juntos para colocá-lo em prática tanto nos espaços da SELC quanto da FERGS, como veremos à frente.

O que é importante frisar aqui é a influência direta que a gestão da FERGS tinha sobre a direção da revista, que, embora não expresso em palavras, acabava por ter o seu conteúdo como um reflexo das propostas da Federação e, mais diretamente, do grupo envolto na sua coordenação. Outro ponto relevante é perceber o quão estreita foi a relação construída entre os membros dos Centros Espíritas, a ponto de criarem núcleos sólidos que foram transmigrados

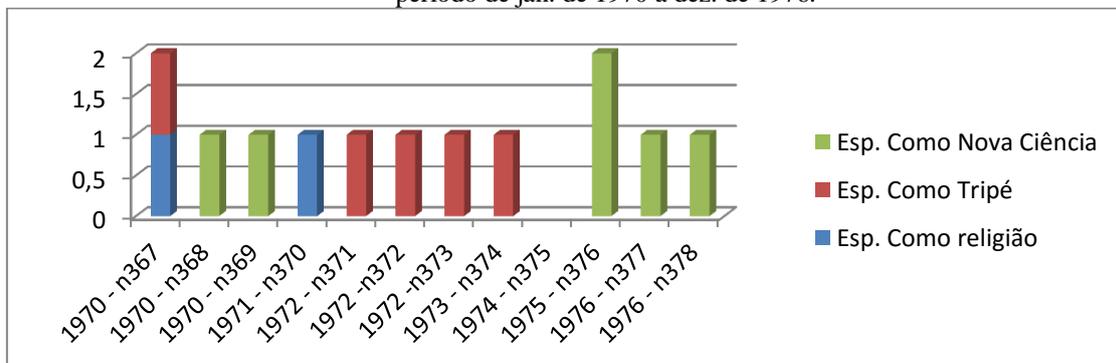
⁷² Atualmente Centro Cultural Espírita de Porto Alegre (CCEPA).

quando ocuparam a presidência da Federação. Tal processo foi reconhecido e expresso pelo ex-presidente da FERGS, Salomão Benchaya quando este disse que:

O período que se estende de 1978 até 1987 corresponde a quatro gestões administrativas marcadas por forte influência do grupo oriundo da SELC. Esse fenômeno ocorre na Federação gaúcha. Como ela não tem um quadro de colaboradores próprio, já que não é um centro espírita, o presidente eleito, geralmente um destacado dirigente de instituição filiada, tende a compor sua equipe no Conselho Executivo com pessoas conhecidas suas, na maioria integrantes da própria sociedade espírita em que atua. Com isso, eventualmente, uma determinada instituição passa a exercer maior influência na coordenação do movimento espírita gaúcho. (BENCHAYA, 2006, p. 37).

Nesse sentido, no que trata das primeiras edições lançadas no início da década de 70 sobre a gestão de Mattos e Burmeister, podemos distinguir um perfil, que, ao que tudo indica, vinha sendo mantido pela revista durante as últimas décadas precedentes. Sabe-se que a função principal de um periódico espírita não era o de discutir o caráter do espiritismo, assunto que para a maioria esmagadora do público não estava em aberto, todavia, sobressaiam-se, vez por outra, textos que buscavam afirmar determinada face do espiritismo, recorrendo a um dos grandes modelos argumentativos legados ainda por Kardec⁷³. Com base nesse fato, e procurando ilustrar o perfil que as edições deste primeiro período adotam, foram enquadradas as temáticas dos textos opinativos, artigos e editoriais em três categorias, que, segundo a interpretação, buscavam afirmar o caráter do espiritismo apresentando-o em uma das seguintes formas: a) Espiritismo enquanto Religião; b) Espiritismo como Tripé Doutrinário (destacando o aspecto científico); c) Espiritismo como Nova Ciência. Formas que dão corpo ao gráfico a seguir:

Gráfico 1 – Gestão de Mattos e Burmeister. Divisão temática do conteúdo da revista *A Reencarnação* entre o período de jan. de 1970 a dez. de 1976.⁷⁴



Fonte: *A Reencarnação*, a partir análise de conteúdo dos artigos e editoriais das edições entre 1970 a 1976.

⁷³ Cabe aqui pontuar que as primeiras edições deste período são feitas dentro de uma periodicidade mensal, frequência esta que se estende até 1973, momento este em que passa a ser trimestral.

⁷⁴ A ausência de artigos que se enquadrassem nas três categorias definidas neste trabalho para a análise de conteúdo acabou por indefinir a edição n°375 de 1974.

Intimamente sintonizados com o programa nacional espírita reflexionado e divulgado pela estrutura federativa, o conjunto de artigos, opiniões e editoriais buscava dar conta de responder aos questionamentos naturais de uma doutrina que era, ao mesmo tempo, religião e ciência, a qual procurava sempre um tom cortês que só era alterado quando a temática decaía contra o materialismo (entendido aqui tanto como a filosofia de Marx quanto a política da URSS), inimigo maior não só do espiritismo como do regime político civil-militar brasileiro da época⁷⁵.

Os textos em sua somatória buscavam constantemente justificar o espiritismo enquanto uma doutrina de triplo aspecto, deixando escapar, vez por outra, a importância nodal do aspecto moral e “consolador” da doutrina, e não é de se espantar que a principal categoria temática seja justamente a que afirma o caráter triplo do espiritismo, convergindo para a postura adotada pelo espiritismo brasileiro desde Bezerra de Menezes. Afirmar que o espiritismo é uma religião não se faz tão necessário. Ao que parece, não está posta em cheque esta face do espiritismo. O que os textos procuram expor é a fina harmonia que reina entre os três aspectos da doutrina e de sua relação intrínseca, como fica melhor exposto no trecho do artigo intitulado “A fé e a razão”, de Deolindo Amorim, de 1973:

Antes de tudo, como é bem notório, o Espiritismo faz questão da prova, nunca dispensou nem poderia dispensar o domínio dos fatos. Logo, é uma doutrina baseada na experiência. Ao mesmo tempo, na mesma ordem lógica do raciocínio, a Doutrina “faz apelo à razão”, como ensina o Codificador. E porque faz apelo a razão, ao raciocínio claro, a Doutrina sustenta a necessidade da “fé esclarecida”. Esta, realmente, é a fé a que se refere o Espiritismo, aquela que, de fato, “pode enfrentar a razão face a face em todas as épocas da humanidade”. [...] Experiência, razão e fé são três colunas, que conjugam na síntese luminosa do Espiritismo. (A REENCARNAÇÃO, out./nov./dez. 1973, p. 19).

Ademais, no trecho que segue, retirado de uma coluna intitulada “Religião”, de 1972, sobressai mais uma vez o papel do codificador:

⁷⁵ A relação entre o movimento espírita e a esquerda (englobando aqui os conceitos de materialismo, comunismo e socialismo), podem ser melhor aprofundados no trabalho de Sinuê Miguel, intitulado *Movimento Universitário Espírita (MUE): religião e política no espiritismo brasileiro (1967-1974)*, de 2012, onde este trata da postura da FEB frente às iniciativas que procuravam matizar o movimento espírita com tendências à esquerda nos anos entre 1960 e 1970. Da mesma forma, para pensarmos outras iniciativas provenientes do universo espírita latino-americano que procuraram aproximações com a esquerda, encontramos os trabalhos de Mariotti, *Parapsicologia e materialismo histórico*; de Cosme Mariño, *Concepto Espiritista del Socialismo* e do venezuelano Manuel Porteiro, intitulada *Espiritismo dialéctico*, ambos referidos no capítulo anterior desta dissertação. Contudo, de uma forma geral, o movimento espírita do Brasil foi marcado por uma firme postura contrária às ideias pertencentes à esquerda, tecendo críticas que se dirigiam tanto às produções de Karl Marx (materialismo-dialético), quanto para os seus desdobramentos político-sociais, como o foram as experiências da URSS e as da esquerda brasileira.

Coube a Kardec, coordenar a Ciência, a Filosofia e a Moral, ou sejam, os três grandes ramos do conhecimento humano, para formarem juntos a Religião do II milênio de Cristianismo. (A REENCARNAÇÃO, mai. 1972, p. 26).

Como já dito, tais ideias que se sobressaem dos recortes textuais não são de nenhuma forma estranhas ao público familiarizado com a produção do universo espírita. Compõem na realidade grande parte do corpo edificado da doutrina e se constituem em argumentos amplamente difundidos dentro deste mundo, e sobretudo dentro do movimento federativo brasileiro (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; CAVALCANTI, 1983; STOLL, 2003). Destaca da produção deste período, sobretudo, os textos que procuravam tratar o espiritismo enquanto um novo ramo da ciência, ou ainda, como uma nova fase evolutiva dessa. É de se notar que a maior presença de textos nesta categoria aparece na segunda metade da década de 70, período que coincide com a aproximação dos membros da SELC, e particularmente Jones, da FERGS. É também neste período, mais especificamente na edição de novembro de 1976, que aparece a primeira e única brecha na revista para o assunto da Apometria⁷⁶.

Dentro dessa temática do espiritismo enquanto novo ramo da ciência, os assuntos recaem sobre dois principais eixos, que são, em primeiro lugar, a relação da doutrina com a parapsicologia, demonstrando de que forma esta última vinha abrindo espaço entre o meio científico utilizando conhecimentos e estudando fenômenos já há muito divulgados pelo universo espírita; e em segundo, a do espiritismo com a medicina, no qual a Apometria se insere, e que constitui outra histórica relação que o espiritismo procurou construir desde o século anterior. Para ilustrar tais posicionamentos sobre a parapsicologia, um recorte do artigo intitulado “Parapsicologia e Espiritismo”, publicado em abril de 1977 e assinado por João Paulo Lacerda⁷⁷, esclarecia sobre certa percepção consagrada dentro dos círculos espíritas:

O médico José Lacerda de Azevedo, diretor do Departamento de Pesquisa do Hospital Espírita, dedica-se exclusivamente à pesquisa nos parâmetros do Espiritismo Científico. Desta posição, ele faz uma ressalva: “O Espiritismo engloba a Parapsicologia, e não o contrário. É uma ordem de importância que não deve ser esquecida, mesmo porque a Parapsicologia se torna muito limitada quando não pretende ausentar-se das fronteiras do ponderável”. E o professor Cícero Teixeira completa esta advertência: “É até irresponsável desconsiderar que o fato mediúnico e anímico são uma realidade incontestável, graças às exaustivas investigações do gênio que foi Allan Kardec”. (A REENCARNAÇÃO, abr. 1977, p. 11).

Destarte, finaliza assim:

⁷⁶ Conforme aparece no último item do capítulo anterior desta dissertação.

⁷⁷ É bem possível que este personagem tenha vínculos familiares com o principal protagonista deste trabalho, José Lacerda de Azevedo, não só pelo sobrenome, mas também por este último ter sido consultado para esclarecer os vínculos entre o espiritismo e a parapsicologia. Todavia, tal relação não pôde ser comprovada neste trabalho.

[...] ao trazer o aval acadêmico para os fenômenos, a Parapsicologia atrai a atenção para a constituição espiritual do Homem, e, por conseguinte, para o próprio Espiritismo. (A REENCARNAÇÃO, abr. 1977, p. 11).

Sobre a medicina, uma vez mais, a argumentação repetidamente encaminha-se para aquele modelo retórico consagrado por Kardec, no qual o espiritismo se constituía enquanto fim último do progresso do campo médico, ou, ao menos, para o início de uma nova fase onde o estudo do corpo humano se abriria para a valorização dos fenômenos estudados pela doutrina. Tais ideias ficam bem expressas em um curto trecho de um artigo publicado em junho de 1975, intitulado “Medicina e Espiritismo”, e assinado por Flávio Eduardo Minghell:

Muito caminho há de ser percorrido, muitos degraus subidos, mas apesar das lentas e árduas pesquisas nesse sentido, a Medicina está aproximando-se da verdadeira natureza do Ser Humano. Podemos afirmar que Kardec terá a ventura de constatar, num futuro próximo, a Doutrina Espírita comprovada e aceita pelas mesmas ciências que ainda hoje tanto a combatem, e com seus preceitos servindo de bases e pilares fundamentais as mesmas. (A REENCARNAÇÃO, maio/jun. 1975, p. 10).

Dessa forma, fechamos a exposição sobre certo perfil que a revista *A Reencarnação* vinha mantendo durante, ao menos, as três primeiras gestões da década de 70 do século XX. Tal perfil opinativo sobre o caráter do espiritismo, apresentado em alguns breves artigos que pontilham as edições desses primeiros anos da década, conforme já exposto, se constituíram primeiramente no esforço de cristalizar certa concepção tripartida da doutrina, noção esta já consagrada no período por toda a estrutura federativa encabeçada pela FEB, e, num esforço secundário, buscavam traçar ligações entre o espiritismo e uma de suas faces, mas notoriamente a científica, noção e conceito tido na mais alta conta pelos meios espíritas desde Kardec (ARRIBAS, 2010; AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

Todavia, é a partir desta aparente tranquilidade plácida observada nesse período da revista que teve início um período de maior agitação de ideias dentro dos espaços do periódico, os quais refletem de certa forma uma agitação existente e estancada dentre o meio espírita, que encontra vazão nesta nova gestão que se inicia com Maurice H. Jones, e que ocorre em paralelo com um período de efervescência entre o grupo envolvido com a técnica da Apometria⁷⁸.

⁷⁸ A segunda metade da década de 70 mostrou-se como o período em que o trabalho de José Lacerda de Azevedo e a sua técnica encontraram maior projeção entre os meios espíritas, sendo seus estudos divulgados tanto no periódico oficial da FERGS, quanto em eventos promovidos pela CEPA na Argentina.

3.2 AS GESTÕES DE MAURICE HERBERT JONES (1978-1983): “CONHECER MAIS PARA DIVULGAR CERTO”

Neste momento do trabalho, que trata das gestões de Maurice Herbert Jones, cabe traçar um breve perfil deste importante personagem na trajetória do movimento espírita do período. Maurice é filho de Samuel Herbert Jones e Maria Clotilde Jones, nasceu na cidade de Gravatá, no interior de Pernambuco, no dia 03 de setembro de 1929. Aos cinco anos, sua família se transferiu para o município de Osório no Rio Grande do Sul. Formou-se técnico industrial em 1950, e passou a trabalhar na Companhia Estadual de Energia Elétrica, onde veio a se aposentar. Desta trajetória, destacam-se dois cursos de aperfeiçoamento pedagógico realizados na França, ambos movidos por necessidades profissionais. Ingressou na SELC em 1966, onde, menos de dois anos depois, assumiu a presidência. Deste período, tem importância particular para este trabalho o processo que Jones move dentro da SELC com fins de colocar em movimento sua proposta de “estudo sistematizado da doutrina⁷⁹”, o qual, pelo caráter acentuadamente inovador, acabou por afastar o tradicional público da Sociedade e abriu as portas para a circulação de novos grupos simpáticos à proposta (BENCHAYA, 2006, p. 14). É destacado nas narrativas do ex-presidente da FERGS, Salomão Benchaya, que foi a partir da posse de Jones que a SELC passou a participar mais ativamente da FERGS, de suas reuniões e da construção das propostas do movimento como um todo, em um processo que acabaria culminando na integração de Jones enquanto membro do Conselho Executivo da Federação em 1974, onde posteriormente veio a ocupar a presidência da mesma, em 1978.

É dentro desta nova gestão que, na revista *A Reencarnação*, passaram a circular com mais peso artigos e editoriais que deram destaque para a face mais científica da doutrina, buscando trazer tanto fenômenos estudados pela parapsicologia, quanto divulgando experiências desenvolvidas sobre o estandarte do movimento espírita. Todavia, para além desta temática que já vinha há muito sendo desenvolvida dentro do periódico, destacam-se outros dois eixos que embalsamaram a produção de textos, o primeiro dando conta da campanha lançada por Jones e sua equipe intitulada *Campanha de Estudo Sistematizado da Doutrina* (ESD), de 1978⁸⁰, e o outro, mais polêmico, surgiu igualmente a partir de sua primeira gestão,

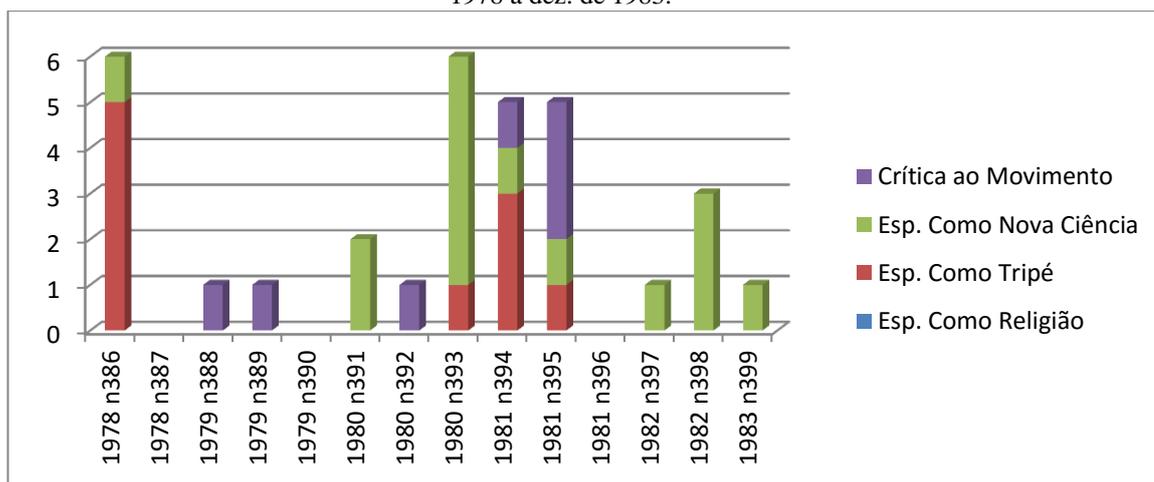
⁷⁹ Termo extraído da obra de Benchaya *Da Religião Espírita ao Laicismo*, de 2006, onde esta expressão é empregada para descrever o processo iniciado por Jones. Não confundir com o futuro programa espírita de estudo, que leva o mesmo nome, conforme será visto à frente.

⁸⁰ Sobre a promoção da campanha do ESD, é válido citar que este ocorreu influenciado por uma certa movimentação interna que ocorreu em meio aos círculos ligados à Federação de São Paulo, denominada “espiritização”, liderada pela pessoa de Jaci Regis, que, em 1978, levantou discussões sobre a *questão religiosa* através do jornal *Espiritismo e Unificação*, órgão oficial da UMES, União Municipal Espírita de Santos. Tal

tendo como mote uma tímida, porém constante crítica ao Movimento Espírita, que surgiu na forma de apontamentos contra um possível desdém do público (e do movimento) espírita ao estudo e promoção de espaços voltados ao estudo, discussão e debate.

De uma forma ilustrativa, podemos ver a divisão por temática da produção de textos na revista no período em questão, onde surgiu uma nova categoria intitulada “crítica ao movimento”:

Gráfico 2 – Gestão de Jones. Divisão temática do conteúdo da revista *A Reencarnação* entre o período de jan. de 1978 a dez. de 1983.⁸¹



Fonte: *A Reencarnação*, a partir análise de conteúdo dos artigos e editoriais das edições entre 1978 a 1983.

No que tange às três categorias já exploradas no item anterior, destacam-se poucos elementos que possam ser dignos de nota. As temáticas, assim como o desenvolvimento das argumentações, mantiveram o tom já herdado das outras edições, o que aponta para as evidentes continuidades que se perpetuaram dentro, não só do movimento espírita, como em qualquer grupo calcado em processos eletivos. Todavia, existem alguns pontos a serem frisados. Primeiro, a ausência de textos que procuravam reclamar uma identidade acentuadamente (ou preponderantemente) religiosa à Doutrina. Tal fato não deve ser passado em branco, pois diferente das gestões anteriores, a ausência de artigos com tal temática parece muito mais intencional quando colocada dentro do novo contexto da revista. Segundo, um certo apreço que a revista desenvolveu por abordar experiências parapsíquicas realizadas na extinta URSS, que foram divulgadas com um papel duplo de propaganda espírita e para

grupo, ao que tudo indica, teve uma presença marcante até o ano de 1986, ano este em que perdeu a direção da UMES. (BENCHAYA, 2006, p. 39).

⁸¹ Por não exprimirem artigos que se enquadrassem nas categorias propostas, as edições n°387, n°390 e n°396 aparecem sem demonstrativos.

evidenciar a fraqueza do edifício materialista da República Soviética⁸². Por último, a sensível destaque dado aos estudos desenvolvidos por Joseph Banks Rhine, o criador a Parapsicologia, presentes nas edições n. 393, 395 e 397, e que, em linhas gerais, procuravam relacionar as pesquisas desenvolvidas pelo cientista norte-americano com as ideias de Allan Kardec, tido como precursor do ramo.

É importante tratar aqui da relação mantida entre a promoção da proposta do Estudo Sistematizado da Doutrina e a sutil, porém clara, crítica realizada ao movimento que, na perspectiva deste trabalho, compõe uma relação amálgama que explicita as concepções provenientes deste núcleo oriundo da SELC. De fato, o diferencial da proposta da gestão de Maurice Jones se apresentava já na primeira edição da revista editada sobre o seu mandato, na qual apresenta-se “como meta principal a implantação do estudo sistemático da doutrina nas casas espíritas”.⁸³ (A REENCARNAÇÃO, dez. 1978, p. 3).

Os questionamentos que motivaram a formulação de tal proposta são expostos no editorial da mesma edição, em que o “olho do texto” destaca a frase “conhecer mais para divulgar certo”, dando assim, o mote da argumentação que se desenvolveria, de onde é destacado o trecho a seguir:

Que o conhecimento espírita é importante e impõe divulgação urgente, não temos dúvidas. Estarão, porém, as nossas instituições preparadas para oferecer esse conhecimento? Estarão os expositores verdadeiramente integrados no espírito da Doutrina? Estas indagações solicitam reflexão cuidadosa de todos nós. Se assim fizermos, provavelmente constataremos que, salvo honrosas exceções, todos somos bem intencionados em relação à propagação do Espiritismo, mas muito mal informados a respeito da própria doutrina e da utilização de meios para sua divulgação. (A REENCARNAÇÃO, dez. 1978, p. 4).

Como visto, em tais frases podemos identificar, nas entrelinhas da justificativa da promoção da proposta, uma já incipiente perspectiva sobre o movimento espírita que abria as portas para o desenvolvimento das críticas por vir, todavia, cabe neste momento apenas destacar tal elemento, mantendo a apresentação da proposta da campanha promovida pela gestão Jones.

⁸² Tais artigos tratavam, sobretudo, de casos relacionados com a parapsicologia na URSS e que foram divulgados na época, sendo capitalizados pelo movimento espírita. Não temos informações que indiquem o porquê de as edições terem se dedicado tanto aos casos ocorridos na URSS, o fato é que a revista da FERGS lançou uma série de publicações nos últimos anos da década de 1970 que traziam os fenômenos observados junto a alegados médiuns soviéticos, tais como a família Krivorotovs, Semyon Kirlian e Varvara Ivanova, todos casos que a revista procurou relacionar com a falência explicativa do aparato desenvolvido com base no que entendiam como materialismo.

⁸³ Nota para o fato de que o nome da proposta ainda não aparece definido nas páginas desta edição, embora o termo aqui recortado já guarde em si o nome que será adotado no futuro breve, Estudo Sistemático da Doutrina (ESD).

A campanha, como é exposto nas páginas da edição de 1978, reconhecia que havia tido como primeiro laboratório as experiências análogas desenvolvidas nos espaços da SELC (sobre a direção de Jones e Benchaya), e não é surpresa o fato de que o primeiro curso de formação de “Dirigentes de Sessão de Estudo da Doutrina” tenha tido como dirigente a pessoa de Salomão Benchaya, então Diretor do Departamento Doutrinário da FERGS (A REENCARNAÇÃO, dez. 1978, p. 6). Tais fatos fortalecem a ideia de que a proposta, bem como certa perspectiva sobre o movimento espírita evidenciados ao longo da gestão, carregavam muito de uma continuidade no desenvolvimento de ideias que vinha sendo gestionadas dentro do grupo da SELC.

O que se segue durante as páginas desta edição (dez. 1978), que se mostrava acentuadamente promotora da campanha de estudo da doutrina, são entrevistas, depoimentos e reportagem sobre as experiências exitosas realizadas nos espaços da SELC, e que serviam para avaliar os esforços da proposta. As palavras da revista pontilhavam a publicação com frases que procuravam dar destaque à campanha e à promoção do estudo da Doutrina, conforme em destaque:

Prestigiamos pois, na Casa Espírita, a criação e manutenção da Escola Espírita de Evangelização Infanto-Juvenil. Multipliquemos os ‘Núcleos de Estudo da Doutrina’ – Escolas da Esperança – para nelas preparar o homem e a mulher de amanhã. (A REENCARNAÇÃO, dez. 1978, 31).

“Descobrimo as delícias do estudo, [...] uma Casa onde o estudo é quase ‘mania’ geral. Lá todo mundo indaga, pesquisa, debate. Pois, segundo eles, estudar não chateia nem cansa ninguém [...]. O estudo sistemático melhora sensivelmente a qualidade do trabalho mediúnico”. (A REENCARNAÇÃO, edição n. 386, dez. 1978, p. 11-13). Estes são recortes que buscavam dar conta da abordagem sob qual a revista tratou a campanha promovida pela gestão de Jones. Nelas, como fica evidente, o papel do estudo dentro do Movimento é tido como fundamental, não que isso tivesse sido negado por qualquer outro grupo pertencente à esfera espírita, pois, como sabido, tal intenção estava presente desde o nascedouro da Doutrina (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009; DAMAZIO, 1994; STOLL, 2003). Todavia, o que se destacava deste ímpeto movido por Jones é justamente a percepção que este tinha de um vazio dentro do movimento, corporificado no desdém ao estudo e ao aprofundamento dos princípios doutrinários.

Como poderemos ver adiante, a crítica construída durante a sua gestão ganhou corpo e se apresentou calcada nessa perspectiva de duplo viés, que buscava apontar uma falta dentro

do movimento, ao mesmo tempo em que propunha um caminho, desenhado dentro da proposta do Estudo Sistematizado. Dessa forma, ao longo das edições que marcaram a virada da década de 70 para 80, apareceram uma série de editoriais e textos enquadrados dentro da coluna “Recados da Redação”, que expressavam o que este trabalho percebe como uma crítica a um determinado modelo seguido pelo movimento espírita e que foi amplamente difundido pela estrutura federativa. Nas palavras do editorial de junho de 1979 aparecem as seguintes afirmações:

Dilatam-se as referências espíritas no organismo social do momento; multiplicam-se as casas espíritas; há adesões em massa ao Espiritismo; surgem os primeiros sintomas de cultos espíritas, aparecem concessões ao Espiritismo... Respeitando e considerando todas as formas de divulgação, não nos podemos furtar à conclusão de que a quantidade tem recebido maior valorização do que a qualidade que deve manter o caráter específico de pureza que não podemos subestimar. O movimento espírita cresce e se propaga, mas a Doutrina Espírita permanece ignorada, quando não adulterada em muitos dos seus postulados, ressalvadas as excelentes e incontáveis exceções. (A REENCARNAÇÃO, jun. 1979, p. 5).

E, com maior destaque, a temática reapareceu com visibilidade na edição de setembro de 1981, que trazia na capa o provocativo título “Movimento Espírita em busca de dinamização”, elaborada, é válido lembrar, em parceria com o Departamento Doutrinário, o qual, por sua vez, se mantinha dirigido pela pessoa de Salomão Benchaya, conforme exposto no quadro “Recado da Redação”. Neste mesmo quadro, página inicial da edição, aparecia a ideia que norteava a publicação:

‘Os espíritos, tanto quanto os encarnados, estão a desejar um maior dinamismo no movimento espírita, pois a idéia [sic] espírita, que é Doutrina, precisa encontrar um ambiente, que é o movimento, dinâmico, cheio de vida, para que ela viceje e cresça’. O próprio codificador já revelava sua preocupação a respeito do progresso do Espiritismo e, em ‘Obras Póstumas’ (Projeto – 1868 e Constituição do Espiritismo), estabelece diretrizes nesse sentido. [...] Por outro lado, um dos maiores obstáculos à melhoria e ao desenvolvimento da atividade espírita é a presunção de que ‘tudo está bem’ e ‘não é preciso mudar nada pois há trinta anos faz assim e sempre deu certo’. Essa atitude, exageradamente conservadora, fatalmente leva um grupamento à estagnação quando não à própria extinção. (A REENCARNAÇÃO, set. 1981, p. 4).

Por fim, em uma entrevista que Jones concedeu à revista em uma edição especial intitulada “Novos Ventos”, o então presidente da FERGS esclareceu quais as dificuldades enfrentadas para a promoção da campanha encabeçada por ele:

O Espiritismo, sendo Doutrina jovem, viril, tudo o que bloqueia a manifestação de seu dinamismo natural, prejudica a sua propagação. Entre os fatores obstaculizadores queremos destacar, além da estrutura organizacional estratificada,

que favorece o personalismo, e da falta de planejamento, a postura retrógrada, misoneísta, avessa ao estudo, de alguns dirigentes que teimam em administrar as suas instituições “de costas” para o movimento organizado. (A REENCARNAÇÃO, set. 1981, p. 9-10).

A partir disso, a proposta da FERGS neste momento se constituía numa valorização acentuada ao aspecto do estudo, entendido aqui como pedra-fundamental de onde poderia ser erigida uma estrutura saudável do movimento, em uma iniciativa que muito se deve ao papel exercido por Jones e seu grupo oriundo da SELC. A proposta de Estudo Sistematizado, é valido lembrar, foi levada até a FEB no início dos anos de 1980 através do Conselho Federativo Nacional, o qual Jones na época compunha, e foi bem aceita, sendo adotada pela Federação e mantido até os dias atuais com a sigla ESD (Estudo Sistematizado da Doutrina). Contudo, após intensas polêmicas que sua postura levantou dentro do movimento espírita sul-rio-grandense, este pediu afastamento de seu cargo como vice-presidente em 1985, restringindo sua ação aos espaços da SELC, na qual se manteve até os dias atuais, contribuindo para sua transformação para Centro Cultural Espírita de Porto Alegre (CCEPA).

Essa resistência enfrentada por Jones e que culminou em seu afastamento em 1985, pode ser vista aqui como um sinal para uma nuvem normatizadora que estava a se construir no período. Encarando um frio antagonismo sobre as suas ideias de um espiritismo crítico e científico, Jones foi o primeiro que sofreu essa resistência que se armava dentro do movimento espírita do Rio Grande do Sul (que por sua vez se afinava com as diretrizes provindas da FEB) e que acabou por afastar neste ímpeto, pouco tempo depois, o restante do coletivo proveniente da SELC e especialmente o protagonista deste trabalho, o Dr. José Lacerda de Azevedo e seu grupo envolvido com a Apometria.

Sobre o período em que Jones se afastou do movimento federado, época marcada por intenso debate interno sobre o caráter do espiritismo, discussão esta mantida e promovida pela gestão sucessora, igualmente originada na SELC, é que trata nosso próximo item.

3.3 A GESTÃO DE SALOMÃO JACOB BENCHAYA (1984 – 1987)

A nova gestão, que se inicia com a posse de Benchaya, é marcada por poucas alterações no quadro da FERGS e da Revista. Os nomes, na realidade, em sua grande maioria são os mesmos, alternando-se entre os cargos disponíveis. No topo da estrutura da Federação, Jones desceu para a vice-presidência quando da eleição de Salomão, sendo que seu antigo

vice, Hélio Burmeister, ocupava um recém criado cargo de “Assessor da Presidência”⁸⁴. A revista igualmente é dirigida pelos mesmos nomes, que se alternaram entre a direção e a redação⁸⁵.

Assim, ao olhar para o quadro que descrevia a composição do corpo diretivo da FERGS e da Revista, nenhuma nova presença salta aos olhos que possa entregar de antemão a onda de polêmicas que esta nova gestão iria promover. Desta forma, resta concluir que os elementos que compuseram a construção do ambiente acentuadamente turbulento desta nova gestão já se encontravam presentes na gestão anterior e dependiam de uma favorável mudança de contexto, a qual, ao que tudo indica, foi obtida com a vitória da nova gestão, e encontraram igualmente na figura de Salomão Benchaya e de seu grupo os pontos nodais para a explicação de tal processo.

Salomão Jacob Benchaya nasceu em uma família de tradição judaica da cidade de Belém do Pará no ano de 1946, local onde ele conheceu o espiritismo e passou a compor ativamente o movimento até o ano de 1974, ano em que se transferiu para a cidade de Porto Alegre, RS. Nesta segunda cidade, conheceu a Sociedade Espírita Luz e Caridade, então presidida por Jones, onde passou a participar. Quando da posse de Maurice Jones para a presidência da FERGS, Benchaya foi convidado para compor a gestão assumindo o Departamento Doutrinário, espaço que dirigiu até 1987. Destaca-se de sua biografia o envolvimento direto que este manteve na promoção da campanha do ESD junto a FERGS e a FEB, o que o projetou enquanto figura de destaque do movimento no período (BENCHAYA, 2006).

Mas, no que se refere à *A Reencarnação*, além de uma postura abertamente contestadora que se destacava já nas capas das edições, observa-se o fato de que durante a somatória dos anos em que a FERGS ficou sob comando de Benchaya, que totalizaram quatro anos, a revista lançou apenas três exemplares, os números 400, 401, 402, sendo os dois primeiros em 1984, e o último, em 1986. Os motivos que justificariam tal redução não são elucidados nas páginas da revista, permanecendo a incógnita sobre as reais causas que

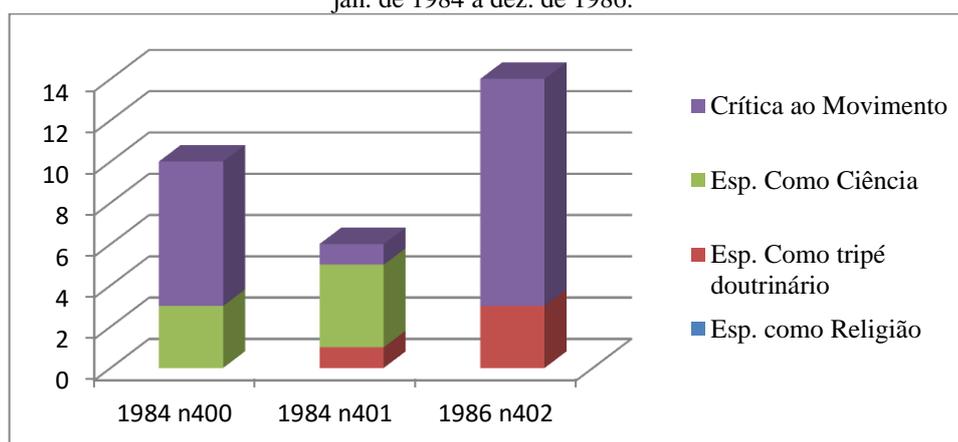
⁸⁴ É importante pontuar que a figura de Hélio Burmeister é uma constante dentro do quadro da FERGS. Desde sua saída enquanto presidente da Federação, em 1977, este ocupava o cargo de vice-presidente, e durante a primeira gestão de Benchaya este ocupou o já citado cargo de “Assessor da Presidência”, cargo este inexistente antes ou depois deste período. Durante a segunda gestão de Benchaya, mais polêmica, a figura de Burmeister se eclipsou, voltando a surgir na gestão posterior enquanto presidente, fatos que apontam para um possível afastamento que este promoveu das figuras de Salomão Benchaya e de seu grupo, movida, ao que tudo indica pela gestão que preside em fins da década de 80, por diferenças doutrinárias.

⁸⁵ Cabe aqui pontuar que nesta gestão a revista passa a ter periodicidade semestral, frequência esta que não impede seguidas interrupções nas publicações, como observadas nos períodos dos anos de 1985, 1987 e 1988, nos quais não são lançadas novas edições.

levaram a tal redução, mas apontando para um possível enfraquecimento do apoio necessário para levar a cabo tal função particularmente onerosa dentro das funções da Federação. Todavia, curioso fato é que, de forma premeditada ou não, as três edições lançadas no período traziam como tema principal uma das “faces” do espiritismo, a primeira levantando a discussão sobre o caráter científico da doutrina, a segunda trazendo o tema “filosofia”, e a última tratando do aspecto religioso do mesmo.

O conteúdo das edições lançadas no período em questão pode ser conferido no gráfico abaixo exposto:

Gráfico 3 – Gestão de Benchaya. Divisão temática do conteúdo da revista *A Reencarnação* entre o período de jan. de 1984 a dez. de 1986.⁸⁶



Fonte: *A Reencarnação*, a partir análise de conteúdo dos artigos e editoriais das edições entre 1984 a 1986.

Como visto, o perfil que a revista adotou durante as gestões de Benchaya difere-se acentuadamente dos períodos anteriores, sendo um momento em que as páginas das edições procuram levantar a todo o momento o debate sobre o caráter, não só do movimento espírita, como do Espiritismo como um todo. Como poderemos observar, a crítica que começou a se construir expressou-se durante a primeira edição na forma de um questionamento sobre o estado do consagrado Tripé Doutrinário, procurando levar a discussão ao ponto de se perceber falhas e desleixos para com o aspecto científico da doutrina, em favorecimento, é claro, do aspecto religioso. Mas, nas edições que se seguiram, a discussão se aprofundou e ganhou um novo ímpeto, assumindo seguidamente uma postura acentuadamente ousada quando a revista questionou a própria natureza do caráter religioso da Doutrina, colocando em xeque a própria interpretação hermenêutica de conceitos caros ao Espiritismo, como Ciência, Filosofia e Religião.

⁸⁶ No período em questão, só houve três publicações de revistas.

Assim, a capa que ilustrava a primeira edição confeccionada durante a gestão de Benchaya trazia uma mesa espírita de três pés, onde um destes estava quebrado. Era uma “mesa espírita”, pois seu desenho era o mesmo daquelas onde, no século XIX, ocorriam as primeiras manifestações mediúnicas nos salões parisienses, ou seja, o desenho se constituía enquanto representação de ampla envergadura dentre os meios espíritas (CHARTIER, 1990). Acima da mesa, aparecia a indagação: “O tripé doutrinário está quebrado?”.

Nas páginas do quadro “Recado da Redação” era explicitado o conjunto de ideias que embasavam tal edição:

[...] O aspecto científico do espiritismo tem estado em grande evidência. Principalmente a partir do debate sobre fenômenos do tipo dos do médium Edson de Queirós. Mas também nos diversos pronunciamentos de irmãos dedicados ao estudo e que reivindicam uma melhor atenção ao ângulo científico, historicamente colocado em segundo plano no movimento espírita brasileiro, pela priorização do aspecto religioso.

Nós concordamos com essa reivindicação ressaltando no entanto que atrás daquela priorização estava uma saudável preocupação com a aplicação social do Espiritismo, sua repercussão ética, sem a qual ele não tem sentido. [...]

Entendemos, porém, que se numa casa não é interessante faltar teto, como arriscava ter ficado o Espiritismo em terras brasileiras, não tivesse Bezerra de Menezes decidido a luta entre “científicos” e “místicos” imprimindo decisiva fisionomia cristã ao movimento, por outro lado também não é menos indesejável a falência dos alicerces. É esse o risco que talvez estejamos negligenciando, em sentido oposto àquele evitado no século passado pela ação da Federação Espírita Brasileira. O objetivo da Doutrina, isso todos concordam, não é o de se transformar numa seita religiosa. E é isso o que estaria ocorrendo, segundo o alerta de vários intelectuais. (A REENCARNAÇÃO, n. 400, 1984, p. 3).

Nas páginas que se seguiram, os convidados a participar desta edição da revista desenvolveram o raciocínio expresso de forma geral nas linhas acima. Notemos que se destacava um expresso respeito ao trabalho dos primeiros espíritas brasileiros que, encabeçados por Bezerra de Menezes, levaram o movimento a assumir uma determinada forma, entendida aqui como uma “decisiva fisionomia cristã”, que possibilitou o vigor necessário para o contexto do início do século XX (ARRIBAS, 2010; CAVALCANTI, 1983; DAMAZIO, 1994; STOLL, 2003). Este reconhecimento do valor da obra de Bezerra de Menezes, em sintonia com a imagem que foi construída de tal liderança espírita, será uma imagem que retornará seguidamente à narrativa construída no período, emprestando legitimidade às ideias da gestão⁸⁷.

⁸⁷ Aqui me refiro particularmente à proposta defendida por Benchaya, em 1986, de nome *Kardequizar*, que era inspirado em uma alegada comunicação que o espírito de Bezerra de Menezes havia feito através de Chico Xavier, onde dizia que “Kardequizar é a legenda de agora”, numa expressão que, segundo Benchaya, indicava um retorno ao estudo dos clássicos de Kardec em detrimento às ações de cunho moralizante. A proposta de

Da mesma forma, ao longo dos textos da primeira edição da revista lançada no período em que Benchaya estava na presidência, aparecem uma série de autores convidados, pertencentes a diferentes locais da constelação espírita, e que contribuíram para o desenvolvimento da proposta da edição, em um processo que aponta para um possível compartilhamento e difusão das questões que norteavam a gestão de Benchaya, mantidas de forma velada em meio a uma rede epidérmica de relações pouco expressas dentro do movimento, que a posse de tal gestão permitiu vir à tona. De forma ilustrativa, citamos as palavras de um desses convidados, atuante no movimento paraense (estado de origem de Benchaya), de nome Nazareno Tourinho, com o título “A investigação científica ainda tem lugar no atual movimento espírita?”, que procurou dar sua impressão sobre o problema:

Evidentemente a pesquisa científica nunca foi o forte do movimento espírita brasileiro que, desde os primórdios de sua formação histórica, sempre se desenvolveu em sentido predominantemente filosófico-religioso. [...] Os próprios companheiros de crença, confundindo a evangelização com evangelismo, prosseguirão empurrando o movimento espírita para o deplorável processo de sectarização mística. Convenhamos que esta tendência está cada vez mais pronunciada em nosso meio: de certo modo já temos santos, encarnados e desencarnados, já temos quase uma ortodoxia de fé, ditando fórmulas rígidas de procedimento nos Centros Espíritas, e temos até um index em certas entidades federativas [...] embora tais obras estejam rigorosamente de acordo com os ensinamentos de Allan Kardec. (A REENCARNAÇÃO, n. 400, 1984, p. 18).

As páginas que se seguiram deram continuidade a essa discussão, que, em linhas gerais, já ficou devidamente exposta nos recortes acima citados. A edição seguinte, segunda e última da primeira gestão de Benchaya, levava o tema do aspecto filosófico da doutrina, e das três foi a que menos procurou levantar polêmicas. Trazendo em sua capa a pergunta “Quem sou eu?”, seguida de “Filosofia espírita, a resposta.”, as páginas que se seguiram, além de desenvolver elaboradas reflexões com base nos escritos de Kardec, encaminhavam as discussões seguidamente com a finalidade de promover a campanha, já em franco desenvolvimento, do Ensino Sistematizado da Doutrina.

Do conjunto de edições lançadas durante as gestões de Salomão Benchaya, nenhuma foi tão polêmica e teve tantas repercussões quanto a de número 402, lançada em outubro de 1986, que com um austero fundo negro a envolver palavras garrafais de cor branca e vermelha, trazia o dizer “Espiritismo: Ciência e Filosofia, até que ponto é Religião?”. Tal edição vinha relacionada com outros dois fatos particularmente marcantes que ocorreram no período e que guardam valor para este trabalho. Primeiro, a existência paralela de certa

Benchaya não foi bem aceita, por alegação de que este estaria construindo uma interpretação tendenciosa da mensagem de Bezerra de Menezes/Chico Xavier. (BENCHAYA, 2006, p. 41).

agitação ocorrida na União das Sociedades Espíritas de Santos, UMES, que, assim como o que ocorria no RS, procurava questionar o que entendiam como o aspecto religioso do espiritismo, em um processo que teve início em 1978 e se findou com a saída do grupo da União, grupo este que, ao que tudo indica, mantinha conversações com o coletivo sul-riograndense encabeçado na SELC⁸⁸. Outro fato relevante que ocorria no período foi o lançamento por parte de Benchaya, do “Projeto Kardequisar”, ocorrido em 02 de Janeiro de 1986, e que, nas palavras de seu idealizador, nascia da necessidade provocada pelo “distanciamento ideológico do movimento espírita em relação ao pensamento de Allan Kardec e o afeiçoamento da ação dos espíritas a padrões confessionais e ritualísticos, velados ou explícitos, caracterizando um processo de sectarização do espiritismo”. (BENCHAYA, 2006, p. 41).

Esse conjunto dos elementos que compuseram o contexto da segunda gestão de Benchaya acabaram por desembocar nesta polêmica edição da revista, na qual, de uma forma geral, seus articulistas procuraram se eximir de colocar um ponto final na questão se o espiritismo era ou não essencialmente religioso. Os argumentos dos autores dos textos encaminham-se no sentido de airar a noção de “religião”, procurando promover a discussão da própria noção dos termos, por entender que “todo debate se ressentirá de objetividade enquanto faltarem definições para o significado dos termos em discussão” (A REENCARNAÇÃO, n. 402, 1986, p. 5).

Todavia, a edição não se limita a um posicionamento esquivo. No maior artigo da edição, escrito por Maurice Jones com o título “O Espiritismo é uma religião?”, este costura uma série de recortes de textos do codificador espírita visando dar resposta à questão que seu artigo se propunha responder. A conclusão que este deixa aparecer da somatória de textos extraídos do trabalho de Kardec se encaminha para a seguinte defesa de ideias:

É ele uma religião? Fácil é demonstrar o contrário. [...]
 [...] o Espiritismo pertence a natureza e pode-se dizer que, numa certa ordem de idéias [sic], é uma força, como a eletricidade é outra, sob diferente ponto de vista, como a gravitação universal é uma terceira.
 [...] Seu verdadeiro caráter é, pois, o de uma ciência e não o de uma religião. [...]
 [...] a denominação Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas não se assemelha ao de nenhuma seita; tem ela um caráter tão diverso que os seus estatutos proíbem tratar das questões religiosas, está classificada na classe das sociedades científicas, porque, na verdade, seu objetivo é estudar e aprofundar todos os fenômenos resultantes das relações entre o mundo visível e o invisível [...] ⁸⁹ (A REENCARNAÇÃO, n. 402, 1986, p. 6-7).

⁸⁸ Sobre tal processo experienciado pelo movimento de São Paulo, faltam maiores estudos que possibilitem dimensionar a proporção que tal ação ganhou dentro do movimento federado.

⁸⁹ Este último trecho foi extraído de textos de Allan Kardec na *Revue Spirite*.

Jones segue empregando trechos - e por vezes textos inteiros - da obra de Allan Kardec, onde este manifestava justamente um dos argumentos tão combatidos dentro do movimento espírita brasileiro. O fato de o ex-presidente já estar neste momento desatrelado das funções da FERGS certamente deve ter contribuído para a construção desinibida de seu argumento. O aspecto de Jones fazer uso predominantemente de textos que foram publicados pela revista dirigida por Kardec, de cunho mais opinativo, hesitando em usar as obras do Pentateuco Espírita, será um elemento lembrado por seus opositores, como poderemos ver no item seguinte. Contudo, o que pode ser observado na somatória dos textos desta edição é que ela se constituiu enquanto marco que assinalou o desenvolvimento crescente da perspectiva mantida e alimentada pelas gestões de Jones e Benchaya sobre o Espiritismo.

O desfecho de tal episódio (período composto pelas gestões de Jones e Benchaya, marcadamente contestadores do caráter assumido pelo movimento espírita brasileiro, e que, ao que tudo indica, assinalam uma breve ruptura dentro de uma linha de continuidade de ideias que vinham sendo mantidas dentro da FERGS) é a decorrente derrota do grupo provindo da SELC nas eleições realizadas no ano seguinte, 1987, quando Milton Medran Moreira, então Diretor de Difusão da Federação e da Revista *A Reencarnação*, confrontou o ex-presidente Hélio Burmeister e saiu derrotado. Tal fato, como esperado, marca o fim dessa experiência marcada pela inquietação e que fora promovida pelos quadros advindos da SELC.

O impacto da polêmica publicação n. 402 legou-nos um interessante depoimento daquele que era o responsável pela revista no período, Milton Medran, a qual foi recolhida e compôs o livro “Da Religião Espírita ao Laicismo”, de Salomão Benchaya, apresentada abaixo:

Como na Época nós da FERGS (leia-se aquele núcleo da SELC, que a dirigia), estávamos balançando diante das novas interpretações que vinham de São Paulo, resolvemos questionar o assunto, na revista. Isto é: a edição não diria que o espiritismo era ou não religioso. Submeteria o tema à discussão. O título de capa da revista foi “Espiritismo: Ciência e filosofia. Até que ponto é Religião?” A bem da verdade nenhum dos articulistas dessa histórica edição da “Reencarnação” ousou afirmar que o espiritismo não era uma religião. Tampouco eu que, na época, escrevi uma matéria sob o título de “Espiritismo e síntese”, admitindo que Kardec teria afirmado não ser o espiritismo uma religião, mas trabalhando mais com a idéia de síntese que o espiritismo buscaria entre ciência e religião e tentando minimizar o conflito que os vocábulos poderiam suscitar. Um artigo “light”, como os demais. Na verdade, só tinha uma matéria contida naquela revista que afirmava categoricamente que o espiritismo não era uma religião: uma antologia do pensamento de Kardec que Jones organizou, sem fazer em cima dela nenhum comentário, estampada na revista reproduzindo as frases de Kardec retiradas, principalmente, de seus discursos e de seus artigos na revista Espírita. Mas, o fato de ousarmos questionar se o Espiritismo era ou não uma religião (mesmo que o fizéssemos escudados em Kardec) nos custou

muito caro. O Salomão, que era presidente da FERGS, foi advertido publicamente por Francisco Thiesen, presidente da FEB, numa reunião em Curitiba, que lhe disse textualmente: “a uma federativa não cabe trazer assuntos para debate, cabe apenas orientar o movimento”. (BENCHAYA, 2006, p. 39-40).

Os relatos que se seguiram sobre o episódio, provindos de membros do grupo da SELC, dão conta de que o coletivo acabou por ver suas habilidades minimizadas através de ataques que empregavam jargões impactantes para o universo espírita, acusando-os de “retirar Jesus do Espiritismo”, “enterrar o evangelho”, e, o mais peculiar, de que o grupo era composto por “obsidiados a serviço das trevas” (BENCHAYA, 2006, p. 40), demonstrando, uma vez mais, as estratégias desenvolvidas por esta frente normatizadora que se opunha às ideias que colocavam em xeque o caráter marcadamente religioso e particularmente cristão do espiritismo, e que, a seu tempo, acabaram por compor igualmente a resistência enfrentada pelo grupo envolvido com a Apometria e suas experiências que casavam elementos da parapsicologia com as proscritas tradições da Umbanda e de correntes exotéricas.

3.4 O RETORNO DE BURMEISTER E O FIM DA POLÊMICA NAS PÁGINAS D’A REENCARNAÇÃO

A edição de *A Reencarnação* que se seguiu após a saída do grupo oriundo da SELC mostrou-se como uma resposta para as dúvidas e questionamentos que a antiga gestão havia levantado, e, nesta ação, mais do que em qualquer outra edição observada até aqui, o Espiritismo é apresentado como uma doutrina de triplo aspecto de onde se sobressai, com acentuado destaque, a face religiosa.

A capa que abriu a edição mostrava um par de mãos entrefechadas como que formando uma esfera, onde do seu centro apareciam as obras básicas do espiritismo e as palavras “Espiritismo: Ciência, Filosofia, Religião”, esta última aparecendo em negrito. Tal imagem fazia jus ao conteúdo da edição, que procurava dar conta de colocar um fim nas discussões acerca do caráter do espiritismo e sua relação com a polêmica “face religiosa”. As palavras do então presidente da Federação, Hélio Burmeister, deixavam claras as intenções daquele número da revista:

Não faz muito, a Federação Espírita do Rio Grande do Sul foi alvo de repercussão de um questionamento surgido em determinada área do movimento espírita do País, envolvendo o aspecto religioso do Espiritismo e tendente a eliminá-lo de qualquer cogitação doutrinária. Esse assunto surpreendeu, de forma geral, o movimento espírita do Estado que, reagindo por ampla maioria, conseguiu sopitar [sic] a controvérsia que se iniciara em níveis que poderiam comprometer seriamente a sua unidade.

Essa situação, porém, está hoje praticamente superada. Convém lembrar, porém, que no último número de A Reencarnação dado a lume, antecedendo a esta edição, toda a sua matéria se desenvolvia sobre o referido tema sem conduzi-lo, entretanto, a nenhuma definição.

Ante as circunstâncias e levando em conta o pensamento da atual administração da FERGS com referência ao assunto, a presente edição da revista volta a deter-se, com exclusividade, na importante questão. Já, porém, com posição firmada. (A REENCARNAÇÃO, n. 403, 1989, p. 4).

A posição, como é de se esperar, era a de aceitação do caráter de triplo aspecto do Espiritismo, afirmando assim as teses defendidas e sustentadas pela estrutura da FEB. Ao longo das páginas, os argumentos que haviam sido levantados pelas gestões anteriores foram balizados com contra argumentações que, da mesma forma, procuravam extrair das palavras de Kardec trechos onde este explicitasse noções que dessem força à defesa das ideias pretendidas.

Assim, o ponto mais atacado das ideias que outrora haviam sido levantadas por Jones e Benchaya (e que compunham a edição da revista número 402 onde se sobressaia o particularmente polêmico artigo de Jones), foi dilapidado através da alegação de que os trechos extraídos da obra de Kardec, além de mal empregados, faziam menção a um período anterior em que Kardec concentrava sua atenção à defesa do espiritismo frente aos ataques provindos de grupos de cientistas, e que, amadurecida a doutrina, a “etapa final – 1864/1868, foi a da Religião Espírita”. (A REENCARNAÇÃO, n. 403, 1989, p. 9).

Em linhas gerais, a explanação desenvolvida durante esta edição pode ser resumida na conclusão do artigo assinado pelo então responsável pela revista, Nelson Sant’Anna, abaixo citado:

CONCLUSÕES DO PRESENTE ESTUDO:

- a) O Espiritismo ou Doutrina Espírita, é o “Consolador” prometido por Jesus em João XIV, v. 15 a 17 e 26 e João XVI, v. 7 a 15;
- b) Seus aspectos fundamentais: Ciência – Filosofia e Religião: indissociáveis. (A REENCARNAÇÃO, n. 403, 1989, p. 11).

Foi desta forma que a primeira edição da revista, após a troca da presidência, procurou colocar fim na polêmica levantada por Jones e Benchaya. O grupo oriundo da SELC retornou a sua Sociedade e lá deu continuidade ao seu trabalho, sem, contudo, retornar a compor a coordenação da FERGS.

Não muito distante deste ponto em que nos encontramos, 1989, o grupo da SELC protagonizou alterações significativas no caráter de sua Sociedade. Em 1991, a Sociedade mudou de nome e passou a ser denominada Centro Cultural Espírita de Porto Alegre, CCEPA,

termo que mantém até os dias de hoje. Descontentes com os rumos que a Federação Espírita do Estado passou a assumir, o grupo de Jones e Benchaya procurou novos parceiros e dentro deste processo acabou por chegar até a CEPA, Confederação Espírita Pan-Americana, aquela mesma que havia aberto espaço para a primeira aparição pública da Hipnometria de Rodrigues, e que na época já era tida como uma entidade proscria pela FEB. A aproximação do grupo de Jones e Benchaya com a CEPA, iniciada em 1993, tem uma nova página quando estes solicitaram a filiação junto à Confederação, o que acabou por provocar a suspensão da CCEPA do quadro federativo estadual.

A guisa de conclusão, fica claro que o período da década de 70 e 80, época em que o Dr. Lacerda desenvolvia suas pesquisas sobre Apometria junto ao Hospital Espírita de Porto Alegre, se constituía igualmente como um momento efervescente de discussão e debates protagonizados por quadros entusiasmados da FERGS, e que souberam utilizar os recursos disponíveis para promover suas ideias, de onde destacamos a revista *A Reencarnação*, que se mostrou no período estudado como um espaço aberto para onde foi possível convergir uma vasta gama de ideias acerca do caráter da Doutrina Espírita. Conforme observado ao longo do capítulo, doravante os esforços que determinado grupo procurou aplicar com vistas em alterar a concepção que se tinha sobre o espiritismo, este se mostrou particularmente imóvel frente a tais investidas, o que aponta para uma estrutura bem construída que possibilitou a manutenção do grande corpo doutrinário e permitiu ao movimento manter e salvaguardar seu status. Assim, o movimento espírita assumiu uma determinada configuração para apresentar-se ao público em geral, procurando evidenciar que não havia nenhuma disputa interna ao campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou compreender o processo de surgimento e desenvolvimento da técnica da Apometria e seu afastamento das fileiras espíritas, para contribuir para o entendimento do processo histórico pelo que passava o movimento espírita do Rio Grande do Sul no período das décadas de 60, 70 e 80 do século XX.

Como pôde ser observada ao longo desta dissertação, a técnica apométrica se desenvolveu relacionando a doutrina espírita com elementos da medicina moderna, da parapsicologia, de doutrinas esotéricas e de tradições oriundas da grande matriz de culto aos orixás, que acabaram dando origem a uma terapia com ampla envergadura de aplicação no trato de mazelas físicas e espirituais, entendida aqui dentro de uma concepção terapêutica já difundida nos meios espíritas desde os fins do século XIX. Contudo, tais costuras construídas pelo grupo dirigido pelo médico José Lacerda de Azevedo acabaram enfrentando a resistência de grupos espíritas já envolvidos com a discussão dos elementos tidos como legitimamente espíritas e que viam com ressalvas tais aproximações.

Dessa forma, a discussão explorada ao longo deste trabalho, nascida em continuidade com os debates observados entre os diferentes grupos que esta pesquisa tratou, procurou inteirar-se da construção doutrinária que os espíritas construíram para si. Entende-se haver uma disputa no campo religioso do espiritismo, que procurava apresentar-se como unificado. Doutrina nascida no século XIX, o espiritismo sempre procurou relacionar os elementos típicos do campo religioso, com o desenvolvimento do campo científico, em um ímpeto em construir uma religião racionalizada, livre de dogmas, crítica e científica. Tal esforço, como procuramos expor nas páginas deste trabalho, se desenvolveu em paralelo com a promoção da discussão dos conceitos de ciência e religião por parte dos espíritas, com resultados ambíguos que acabaram permitindo a permanência de inúmeras brechas por onde seguidamente houveram grupos interessados em retomar a discussão sobre o verdadeiro caráter do espiritismo.

Como evidenciado durante a primeira parte desta pesquisa, o dilema no qual os espíritas se inseriram, envolvidos como estavam em casar religião e ciência, se mostrou como uma quimera de difícil solução. Tais conceitos basilares, como visto por meio dos trabalhos de Kuhn (1998) e Ávila (2013), são noções de difícil delimitação, sendo assim, compreensível a forma com que a maior parte dos espíritas findou tal discussão, ao reproduzir afirmações das obras do codificador, que, através de um discurso diversificado, justificado

pelo período em que viveu, acabou com tais indagações afirmando vagamente o caráter de triplo aspecto da doutrina, sendo esta filosofia, religião e ciência.

Contudo, o discurso reproduzido pela estrutura federativa do movimento espírita brasileiro, acentuadamente religioso e cristão, não foi capaz de satisfazer as inquietações que, vez por outra, insistentemente retornavam à ordem do dia, como observado nas agitações provocadas nos casos do grupo dos apometristas e das gestões que presidiram a FERGS entre 1978 a 1986.

O trabalho desenvolvido por esses grupos críticos às concepções defendidas pela rígida estrutura federativa do espiritismo brasileiro, evidenciou a elasticidade do estopo discursivo que fundamenta o espiritismo, o qual, desenvolvido sobretudo por Allan Kardec, permitiu o remanejamento dos elementos doutrinários com vistas para legitimar as concepções sincréticas defendidas pelos grupos ligados com a Apometria e às concepções acentuadamente científicas promovidas pela gestão de Jones/Benchaya.

Tal percepção sobre a flexibilidade das bases do espiritismo, advinda da observação do caso da Apometria e das discussões promovidas pela revista *A Reencarnação*, acabou evidenciando a relação entre a doutrina e as instituições, expondo uma intrincada rede de intenções que moviam os interesses dos diferentes grupos envolvidos com o processo histórico que este trabalho se comprometeu a estudar.

Dessa forma, ao evidenciar a relação entre o discurso religioso e as instituições, este trabalho procurou entender o espiritismo como um fenômeno histórico, social e, sobretudo, humano, buscando, assim, quebrar com as noções de verdade que costumeiramente envolvem as discussões sobre temas tão delicados como os que esta pesquisa se propôs a trabalhar, relacionados como o foram com o campo religioso.

O que se extrai das análises desenvolvidas por este trabalho é a percepção de uma fina relação existente no meio espírita entre doutrina, verdade e fé, que, tenazmente fortalecida pelos grupos detentores de poder normativo, acabaram cristalizando determinada concepção doutrinária e a promovendo pela bem construída teia federativa. Tais limites normativos, como vistos nos casos da Apometria, acabaram se mostrando com verdadeiros bastiões não só da doutrina, como, sobretudo, do movimento espírita, que não permitiu ver nascer em seu interior noções discrepantes que poderiam colocar em xeque todo um conjunto de noções que embasavam toda estrutura com que o espiritismo no Brasil havia se construído.

Assim, torna-se mais compreensível os rumos que acabaram tomando os processos estudados ao longo desta pesquisa, nos quais os grupos detentores de noções tidas como desviantes, acabaram por serem afastados do corpo federativo, tido por eles como único

representante legítimo do “verdadeiro” espiritismo no Brasil, dando origem a movimentos paralelos, os quais, por sua vez, configuraram um ambiente onde se produziram críticas mútuas entre um e outro grupo, com a finalidade de descaracterizar e deslegitimar o outro, construindo narrativas que enquadravam o antípoda como um produto de desvios e equívocos interpretativos da doutrina.

Com relação a primeira parte deste trabalho, que buscou tratar das inúmeras influências que marcavam o contexto que envolvia Allan Kardec no momento da construção do Espiritismo, o objetivo era justamente o de desconstruir as noções transcendentais com que o discurso espírita havia cristalizado tal processo, evidenciando na contramão toda uma série de personagens, obras, movimentos e noções que precederam Kardec em seus intentos, e que, de uma forma direta ou indireta, acabavam marcando o contexto da época e, particularmente, dos envolvidos com as temáticas dos fenômenos espirituais. Como visto, o trabalho realizado por Kardec e sua doutrina, bem como todas as produções ligadas com o discurso religioso ou ideológico, são históricos, estão inseridos em um tempo e em um espaço, e, desta forma, são humanos e passíveis ao erro, sendo a apresentação desta questão uma primeira contribuição que este trabalho procurou legar, especialmente em relação ao discurso do próprio movimento.

A segunda parte, envolvida mais particularmente com o processo de construção da Apometria, procurou demonstrar uma rica rede de relações entre instituições e pessoas que permitiram a circulação de diferentes noções, que acabaram por dar origem a técnica apométrica, evidenciando, assim, várias matizes de ideias que conseguiram se desenvolver com base nas obras de Kardec, demonstrando, uma vez mais, a elasticidade dos conceitos basilares com que tal doutrina se erigiu. Tal esforço, que relacionou diferentes grupos espíritas espalhados pelas três Américas e que até então estavam praticamente ausentes na historiografia brasileira, somados com a exploração do vasto campo institucional espírita, se compõe enquanto um indicativo para futuros trabalhos sobre o espiritismo que visem fugir das tradicionais análises voltadas a atender exclusivamente a relação entre o espiritismo brasileiro e o francês, apontando para um novo caminho que visa ampliar o entendimento sobre as larga teia de relações espíritas e espiritualistas da América Latina.

O último capítulo, disposto a analisar os ecos das preocupações sobre o caráter do espiritismo que moviam Lacerda entre o movimento federado sul-rio-grandense, foi a parte que objetivou horizontalizar a observação com vistas em aprofundar a compreensão sobre o contexto que envolvia a Apometria na época. Resultado de tal labor foi perceber a existência de vozes dissonantes que procuravam questionar a tradicional estrutura de concepções que

havia se erigido entre os espíritas brasileiros, evidenciando, assim, a permanência de noções desviantes mesmo contra todos os esforços normatizantes provenientes da estrutura federativa, ao mesmo tempo em que demonstrou o zelo do movimento espírita para com os limites doutrinários, dos quais advinha grande parte de sua legitimidade e poder. Aqui, as contribuições objetivaram provir das reflexões sobre o comportamento das instituições, e mais particularmente às envolvidas com o campo religioso e ideológico, e suas decorrentes e habituais práticas proscritivas, excludentes e deslegitimadoras das diferenças.

Por fim, esta dissertação procurou contribuir para a historiografia envolvida com a história do espiritismo no Rio Grande do Sul, legando algumas reflexões e evidenciando alguns personagens e agentes do processo histórico que até então encontravam-se invisíveis dentro da produção histórica. Envolvido com uma temática ampla, relacionada por sua vez com uma miríade de elementos socioculturais, este trabalho não teve como objetivo esgotar o vasto leque de problemas que este território investigativo abriu, mas, de forma contrária, espera ter contribuído de alguma forma para futuras pesquisas que possam retomar as discussões observadas nesta dissertação, podendo alargar e aprofundar esse rico nicho de pesquisa que se constitui o espiritismo brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angélica A. Silva de. **“Uma fábrica de loucos”**: Psiquiatria x Espiritismo no Brasil (1900 – 1950). 232 p. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

ARRIBAS, C. da G. **Afinal, espiritismo é religião?**: A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010.

_____. O caráter religioso do espiritismo. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 3-16, jan./mar. 2013.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento espírita entre França e Brasil. Tradução de Maria Luiza Guarnieri Atik et al. Maceió: EDUFAL, 2009. Título original: La table, le livre et les esprits.

ÁVILA, G. da C. **Epistemologia em conflito**: uma contribuição à história das Guerras da Ciência. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

AZEVEDO, J. L. **A ciência da espiritualidade aplicada à medicina**. Tese apresentada no X Congresso Espírita Panamericano. Buenos Aires, Argentina: [s. n.], 1975.

_____. **Espírito e matéria**: novos horizontes para a apometria. 9. ed. Porto Alegre: Nova Prova, 2007.

_____. **Energia e espírito**. 5. ed. Porto Alegre: Mais Que Nada, 2009.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Neto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRADAS, C. I. N. **Aspectos históricos da apometria**. Trabalho apresentado no 4º Congresso Brasileiro de Apometria. Porto Alegre, set. 1997. Disponível em: <<http://www.casadojardim.com.br/aspectos.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2015.

BENCHAYA, S. **Da religião espírita ao laicismo**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 7-15.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 27-78.

CAMARGO, C. P. F. de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira Editora, 1961.

_____. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

CAMPETTI SOBRINHO, G. (Coord.) **Revista Espírita**. Jornal de estudos psicológicos. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB, v. 2, ano 2, 2008.

_____. (Coord.) **Revista Espírita**. Jornal de estudos psicológicos. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB, v. 5, ano 5, 2008.

CAMURÇA, M. Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo. **Rhema: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Sto. Antônio, Juiz de Fora**, v. 6, n. 23, p. 113-132, 2000.

_____. 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). **Lócus: Revista de história, Juiz de Fora**, v. 7, n. 1, p. 131-154, 2001.

_____. O conceito de reencarnação no espiritismo moderno: entre o círculo de Samsara e o evolucionismo positivista. **Numem: revista de estudos e pesquisa de religião, Juiz de Fora**, v. 3, n. 1, p. 95-105, 2000.

_____. **Espiritismo e Nova Era: interpelações ao cristianismo histórico**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A., 1983.

CEPA. **Libro del Sexto Congreso**. Buenos Aires, 1964.

CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

_____. **A história ou a leitura do tempo**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

CORBETTA, J.; SAVALL, F. El espiritismo em la Argentina. **Todo es Historia**, Buenos Aires, n. 554, set. 2013, p. 64 - 78.

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

DARNTON, R. **O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DOYLE, A. C. **História do espiritismo**. 2. ed. São Paulo: Pensamento, 2004.

ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FLECK, L. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Tradução de Georg Otte e Mariana Camilo de Oliveira. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010. Título Original: Entstehung und entwicklung in die Lehe vom Denkstil und Denkkollektiv.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição.** Tradução de Maria Bethânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.** Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia de Letras, 2010.

GIUMBELLI, E. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GREENFIELD, S. M. **Cirurgias no além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais.** Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUERRIERO, S. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

HOBBSAWM, Eric J. **A era do capital, 1848 -1875.** Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

HOLLAND, C. L. **Enciclopédia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: religión en la Argentina.** Tradução de Carmen Luna Hernández. San Pedro, Costa Rica: PROLADES, 2009.

IMBASSAHY, C. de B. et al. **Espiritismo: o pensamento atual da CEPA.** Porto Alegre: Imprensa Livre Editora, 2002.

INCONTRI, D.; BIGHETO, A. C. Socialismo e espiritismo, aproximações dialéticas. **HISTEDBR online**, Campinas, n. 16, p. 1-9, dez. 2004. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis16/art1_16.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

KARDEC, A. **O livro dos espíritos.** 138. ed. Tradução de Salvador Gentile. São Paulo: LAKE, 2002.

_____. **O livro dos médiuns: guia dos médiuns e dos invocadores: espiritismo experimental.** 71. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

_____. **O que é o espiritismo: noções elementares do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos, com o resumo dos princípios da doutrina espírita e resposta às principais objeções que podem ser apresentadas.** 55. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

_____. **Obras póstumas.** Tradução de Evandro Noletto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LACERDA, G. B. de. Augusto Comte e o “Positivismo” redescobertos. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 17, n. 34, p. 319-343, out. 2009.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3. ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEWGOY, B. **O grande mediador**: Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 84-104, 2008.

_____. Uma religião em trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, n. 14, p. 93-117, set. 2011.

LUDUEÑA, G. A. Cosmología y epistemología espiritualista em la Escuela Científica Basilio. **Ilú**: Revista de Ciencias de las Religiones, España, v. 6, p. 67-77, 2001.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992.

MARIÑO, C. **Concepto espiritista del socialismo**. Argentina: PENSE, 1963.

MELNITZKI, Marcelo Lima. **As regras espirituais são tão exatas e positivas como as das ciências materiais**: As representações sobre a ciência no Jornal Espírita. Porto Alegre, década de 1930. 2010. 160 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MENDONÇA, I. M. **Diálogo entre religiosidades espíritas e terapias alternativas**: as práticas e crenças da apometria em Juiz de Fora. 2013. 150 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2013.

MIGUEL, S. N. **Espiritismo unificado**: movimento espírita brasileiro e suas relações com o Estado (1937-1951). 2007. 110 f. Monografia (Bacharelado em História)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

_____. **Movimento Universitário Espírita (MUE)**: religião e política no espiritismo brasileiro (1967-1974). Campinas: Alameda Editorial, 2012.

PAIVA, A. V. **Espiritismo e cultura letrada**: valorização do estudo pela doutrina Kardecista. 2009. 102 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2009.

RODRIGUEZ, L. J. **Hipnometria**. Buenos Aires: [s. n.], 1963.

ROSENFELD, A.; GUINSBURG, J. Romantismo e classicismo. **Análise Musical**, Santa Catarina, UDESC, p. 1-10, 2. sem. 2005.

SHERER, B. **A Federação Espírita do Rio Grande do Sul e a Organização do Movimento Espírita rio-grandense** (1934–1959). 2015. 169 p. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015.

SIGNATES, L. Cisma religioso e disputa simbólica: tensão comunicacional no espiritismo brasileiro e pan-americano. **Fragmentos da Cultura**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 39-50, jan./mar. 2013.

SILVA, E. M. **O espiritualismo no século XIX**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. (Textos Didáticos).

SILVA, F. J. da. Heigel, leitor de Boehme. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 1, n. 4, p. 65-76, jan./ jun. 2014.

SILVA, F. L. da. **Espiritismo: história e poder** (1938-1949). Londrina: EDUEL, 2005.

SILVEIRA, E. J.; MENDONÇA, I. M. Novas tecnologias terapêutico-religiosas: notas sobre a Apometria como técnica e campo de expressões religiosas híbridas. **Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 22-38, jan./jun. 2014.

SOUZA, L. de M. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **O Diabo e Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SOUZA, O. M. de; DOMINGUES, A. **O Materialismo Histórico, uma nova leitura da forma de ser dos homens**. IV Encontro de Produção Científica e Tecnológica, 2009.

SPINELLI, M. **Filósofos Pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

STOLL, S. J. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Editora da USP, 2003.

THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1991.

WEBER, B. T. **As artes de curar**. Santa Maria/Bauru: EDUFMS/Bauru, 1999.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1982.

SITES CONSULTADOS

CASA DO JARDIM. **Leis da Apometria**. Disponível em: <<https://casadojardim.wordpress.com/apometria-2/leis-da-apometria/>>. Acesso em: 31 jun. 2015.

CONFEDERAÇÃO ESPÍRITA PANAMERICANA. **Homepage**. Disponível em: <<http://www.cepainfo.org/>>. Acesso em: 25 mai. 2015.

CONFEDERACIÓN ESPIRITISTA ARGENTINA. **Cosme Mariño**. Buenos Aires, 2015. Disponível em: <<http://www.ceanet.com.ar/cosme-marino/>>. Acesso em: 24 mai. 2015.

LIBERALISMO. In: DICIO, Dicionário da Língua Portuguesa. Brasil: 7Graus, 2016. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/liberalismo/>>. Acesso em: 13 fev. 2016.

SOCIALISMO. In: DICIO, Dicionário da Língua Portuguesa. Brasil: 7Graus, 2016. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/liberalismo/>>. Acesso em: 13 fev. 2016.

FONTES UTILIZADAS

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 37. n. 1, mar./abr. 1970.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 37. n. 2, jul. 1970.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 37. n. 3, out. 1970.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 38. n. 1, fev. 1971.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 39. n.1, mar. 1972.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 39. n. 2, abr. 1972.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 39. n. 3, mai. 1972.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 40. n. 1, out./nov./dez. 1973.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 41. n. 1, jan./fev. 1974.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 42. n. 1, mai./jun. 1975.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 43. n. 1, nov. 1976.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 43. n. 2, dez. 1976.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 44. n. 1, abr. 1977.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 44. n. 2, ago. 1977.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 44. n. 386, dez. 1978.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 45. n. 387, mar. 1979.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 46. n. 388, jun. 1979.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 46. n. 389, set. 1979.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 46. n. 390, dez. 1979.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 47. n. 391, 1. tri. 1980.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 47. n. 392, 2. tri. 1980.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 47. n. 393, 3. tri. 1980.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 48. n. 394, 1. tri. 1981.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 48. n. 395, 2. tri. 1981.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 48. n. 396, 3. tri. 1981.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 49. n. 397, 1. tri. 1982.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 49. n. 398, 2. tri. 1982.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 50. n. 399, 1. sem. 1983.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 51. n. 400, 1. sem. 1984.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 51. n. 401, 2. sem. 1984.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 52. n. 402, 1. sem. 1986.

A Reencarnação. Porto Alegre: [s.n.]. Ano 55. n. 403, 1. sem. 1989.

Estatuto da Casa do Jardim, Porto Alegre: [s.n.], 25 jul. 1987.

FRANCO, D. P. Apometria não é espiritismo.[**Transcrito do programa Presença Espírita da Rádio Boa Nova, a partir de palestra proferida em Agosto de 2001**]. Disponível em: <[http://www.forumespirita.net/fe/artigos-espiritas/apometria-nao-e-espiritismo-\(divaldo-franco-e-outros\)/](http://www.forumespirita.net/fe/artigos-espiritas/apometria-nao-e-espiritismo-(divaldo-franco-e-outros)/)>. Acesso em: 10 mai. 2015.

Relatório de atividades anuais desenvolvidas na Casa do Jardim, 1996.

Relatório de atividades anuais desenvolvidas na Casa do Jardim, 1997.

Relatório de atividades anuais desenvolvidas na Casa do Jardim, 1998.

Relatório de atividades anuais desenvolvidas na Casa do Jardim, 2012.