

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão:
os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888).**

Daniel Simões do Valle

Niterói

2010

Daniel Simões do Valle

**Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão:
os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888).**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Magali Gouveia Engel

Niterói
2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

V181 Valle, Daniel Simões do.

Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888) / Daniel Simões do Valle. – 2010. 193 f.

Orientador: Magali Gouveia Engel.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

Bibliografia: f. 185-193.

1. Abolição da escravatura. 2. Escravidão. 3. Espiritismo - Brasil. 4. Intelectuais - Brasil. 5. Imprensa. I. Engel, Magali Gouveia. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 981.04

Daniel Simões do Valle

**Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão:
os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888).**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, para obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Magali Gouveia Engel (orientadora)

Universidade Federal Fluminense

Prof^a Dr^a Hebe Mattos (co-orientadora)

Universidade Federal Fluminense

Marcello Otávio Neri de Campos Basile

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Niterói
2010

A minha amada esposa, Maria Isabel,
pelo esforço conjunto.

AGRADECIMENTOS

No final dessa jornada, pude perceber claramente como a pesquisa não é um esforço individual, mas sim resultado de um trabalho coletivo. Não é possível chegar até esse momento sem contar com o auxílio de inúmeras pessoas. Talvez, esse tenha sido o meu maior aprendizado nesta pesquisa. Desse modo, tenho muito a agradecer.

Em primeiro lugar, agradeço a minha esposa, Maria Isabel, que assumiu junto comigo o desafio de cursar esse mestrado. Desde o processo de seleção, o mestrado se tornou um projeto conjunto. Se eu tive que renunciar a muitas coisas nos últimos tempos, ela o fez em maior medida. Graças ao seu apoio e compreensão, consegui superar esse desafio.

Feita justiça a quem merecia pelo menos metade dos méritos deste trabalho, sigo agradecendo aos meus professores e amigos de pós-graduação. Apesar da pouca convivência, houve grande troca de conhecimentos e experiências.

Cabe-me falar das minhas três orientadoras. Foram duas mudanças de orientação. Tal fato poderia ter gerado um caos na pesquisa. No entanto, o efeito foi contrário. Além de contar com as contribuições de três excelentes profissionais, foi muito importante o incentivo que recebi de todas elas, que apostaram na viabilidade da pesquisa e na minha capacidade de desenvolvê-la. Logo, esse projeto ganhou mais incentivadores.

Martha Abreu foi fundamental no início dessa jornada. Com sua fala sempre empolgante, estimulou-me a participar da seleção do mestrado e acreditou no potencial da pesquisa. Seu bom ânimo ajudou-me a crer no valor do meu projeto.

Hebe Mattos conseguiu me passar tranquilidade nos momentos de preocupação e desânimo. Suas orientações objetivas e claras me ajudaram a não esmorecer e me apontaram caminhos para conduzir o trabalho. Obrigado por permanecer junto a mim como co-orientadora.

Eis que na reta final apareceu Magali Engel para me auxiliar a completar essa jornada. Com sua leitura atenta, suas observações pertinentes, suas recomendações preciosas e suas aulas instigantes, ela me auxiliou a refletir e encontrar os melhores caminhos para desenvolver esta pesquisa. Além disso, agradeço a sua flexibilidade e

paciência. De fato, foi um reencontro. Nada melhor do que nesse final de etapa ser conduzido por mãos tão familiares.

Marcelo Basile foi uma grata surpresa nessa caminhada. Suas indicações de leitura e sugestões na qualificação foram muito importantes para a conclusão desse trabalho.

Sei que muitas pessoas foram afetadas por esta pesquisa. Meus alunos, meus amigos professores com os quais compartilho o cotidiano das escolas, são pessoas que acabaram por se envolver nesse processo e torceram por mim. A eles os meus agradecimentos.

No entanto, quem mais sofre é quem está próximo. Após enaltecer a dedicação da minha esposa, preciso agradecer a compreensão dos meus familiares, em especial, ao meu pai e à minha mãe. Muito obrigado pelo apoio e por terem garantido as melhores oportunidades possíveis. Obrigado por me educarem através dos seus exemplos de trabalho e dedicação.

Enfim, agradeço a Deus e aos amigos anônimos que concorreram para o desenvolvimento desse trabalho.

RESUMO

Esse trabalho analisa os posicionamentos assumidos pelos espíritas no debate sobre a abolição da escravidão na década de 1880, no Rio de Janeiro. A pesquisa é encaminhada a partir da trajetória de três intelectuais: Antonio da Silva Neto, Adolfo Bezerra de Menezes e Francisco Leite de Bittencourt Sampaio. Esses intelectuais se envolveram nas discussões sobre as reformas servil e política, no final dos anos 1860. Posteriormente, tornaram-se espíritas e exerceram importante papel frente ao crescente movimento espírita da capital do Império. O objetivo é compreender a influência desses intelectuais nas posições adotadas pelas instituições espíritas através da imprensa, assim como, nas redes de sociabilidades estabelecidas pelos espíritas no âmbito do movimento abolicionista. O estudo da imprensa espírita está focado em dois periódicos: *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* e o *Reformador*. Através deles, busca-se compreender os projetos de reforma construídos e defendidos pelas instituições espíritas.

ABSTRACT

This paper analyzes the positions assumed by the spiritists in the debate on the abolition of slavery in the 1880s in Rio de Janeiro. The research is directed from the careers of three intellectuals - Antonio da Silva Neto, Adolfo Bezerra de Menezes and Francisco Leite de Bittencourt Sampaio. These intellectuals were involved in discussions on political and servile reforms in late 1860. Subsequently became spiritists and exerted important role growing movement spiritist of the Imperial capital. The objective is to understand the influence of intellectuals in the positions adopted by spiritists institutions through the press, as well as the networks of sociability established by spiritists in the abolitionist movement. The study of the spiritualist press is focused on two journals *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* and *Reformador*. Through them, we seek to understand the reform projects constructed and defended by the institutions spiritists.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – REFORMA SERVIL E REFORMA POLÍTICA:	22
PROJETOS EM DISPUTA	
CAPÍTULO 2 – O PENSAMENTO SOCIAL ESPÍRITA E	55
A DIFUSÃO DO ESPIRITISMO NO BRASIL	
2.1 – A construção da ciência espírita e o pensamento social espírita	57
2.2 – A introdução do espiritismo no Brasil e o processo de conversão	73
2.3 – As instituições espíritas e a imprensa espírita na Corte	92
CAPÍTULO 3 – IMPRENSA, MOVIMENTO ABOLICIONISTA	116
E ESPIRITISMO NO RIO DE JANEIRO	
3.1 – Imprensa e abolição da escravidão	118
3.2 – Imprensa Espírita, Abolição da Escravidão e Reforma Social	124
3.3 – Os espíritas e os movimentos abolicionistas	164
CONCLUSÃO	182
FONTES E BIBLIOGRAFIA	186

INTRODUÇÃO

“O exemplo de um abolicionista espírita não é único: havia, de fato, um interesse permanente pela questão do regime escravo, e a participação no movimento a favor da libertação dos negros foi frequente” (Damazio, 1994: 68).

Existem pessoas que, mesmo sabendo previamente o final do filme, preferem assisti-lo desde o início e acompanhá-lo até o término. Para uns, tal atitude pode parecer uma perda de tempo. No entanto, saber apenas como termina a história nos faz perder o essencial do filme: o enredo. Além disso, acompanhar a história desde o início nos permite compreender melhor o final e tirar conclusões mais precisas sobre o filme. Ao observar todo o processo, somos capazes de preencher as lacunas e responder a questões que antes estavam pendentes. O caráter afirmativo e conclusivo da epígrafe tem o intuito de provocar essa sensação no leitor: assistir a um filme já sabendo o final. Afinal, esse é o sentido principal desta pesquisa.

Ao iniciar o mestrado, a relação entre espíritas e abolição da escravidão não era um tema novo para mim. Havia pesquisado sobre ele na graduação, investigando o discurso da imprensa espírita sobre a abolição da escravidão nos anos 1880, na Corte. Naquela oportunidade, realizei uma investigação a partir de dois periódicos espíritas, a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* e o *Reformador*, e pude compreender como os espíritas construíram suas concepções sobre a escravidão. Em seus discursos tratavam das seguintes questões: o futuro da economia nacional, o problema da substituição do braço escravo, o incentivo à imigração, a incapacidade e o desregramento dos libertos e a garantia das liberdades (principalmente a liberdade religiosa). Por outro lado, havia também as particularidades que se referem ao uso dos postulados espíritas para compreender a realidade social. O direito natural (divino) à liberdade, a preocupação com o destino espiritual dos senhores, a intervenção e o conselho dos espíritos e a lei de reencarnação eram elementos fundamentais na composição dos discursos espíritas. Desse modo, demonstrava-se a eficiência das ferramentas conceituais espíritas, ao mesmo tempo em que se reforçavam os princípios doutrinários do espiritismo. Também era evidente o diálogo existente com os diferentes matizes do movimento abolicionista.

A pesquisa também permitiu identificar algumas divergências entre as posições dos espíritas. Apesar de admitir que a escravidão fosse um mal, a Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, através da sua revista, manteve uma posição contrária à abolição, pois entendia que o escravo não estava preparado para a vida em liberdade. Nas páginas do *Reformador*, a extinção da escravidão foi apontada como uma necessidade premente. Entretanto, os caminhos para a abolição deviam ser os da moderação e da manutenção da ordem, de modo que o papel de sujeito nesse processo fosse exercido pelos senhores, legisladores, estadistas e pela imprensa, e não pelos escravos.

Desse modo, através do meu trabalho de conclusão de curso de graduação, soube do final do filme, mas restaram algumas interrogações. Por que os espíritas deram tanta atenção ao tema da escravidão? O que os motivou a ocupar as páginas da imprensa espírita com esse assunto? Por que adotaram aquelas posições? Quais foram as relações estabelecidas pelos espíritas com as sociedades abolicionistas? Quem eram esses espíritas? Qual a posição que ocupavam na sociedade imperial no último quarto do século XIX? Essas foram as questões que me motivaram a realizar a pesquisa do mestrado.

Até então, a relação entre os espíritas e a abolição da escravidão no Brasil não tinha recebido atenção da historiografia. O que havia eram referências esparsas na bibliografia sobre história do espiritismo que davam conta de que alguns de seus adeptos eram abolicionistas e que os espíritas foram a favor do fim da escravidão (Giumbelli, 1997; Damazio, 1994; Wantuil, 2002; Manhães, 2001; Colombo, 1998). Nesse sentido, o trabalho de Sylvia Damazio (1994) foi uma referência fundamental para orientar o caminho a ser seguido nesta pesquisa. A autora cita alguns exemplos de “abolicionistas espíritas” como Adolfo Bezerra de Menezes, Francisco Raimundo Ewerton Quadros, Antônio da Silva Neto e Francisco Leite de Bittencourt Sampaio. Através da expressão “abolicionistas espíritas”, definia-se que a posição abolicionista desses sujeitos precedia a conversão deles ao espiritismo. Logo, para compreender os posicionamentos assumidos pelas instituições espíritas diante da questão da escravidão, era necessário analisar as trajetórias de vida de suas lideranças e de seus principais membros. Investigar essas trajetórias e a relação desses indivíduos com o debate sobre a escravidão tornou-se uma condição para compreender os discursos da imprensa espírita.

Entre as lideranças espíritas, havia intelectuais que, desde os anos 1860 e 1870, se envolveram nos movimentos de reforma em curso, discutindo sobre a emancipação dos escravos, a falha representação política, a centralização política, o Poder Moderador, a ausência de garantia às liberdades individuais, políticas e econômicas. Integraram-se a partidos políticos e jornais e ocuparam cargos públicos no legislativo e no executivo. Desse modo, foi muito importante para a análise o trabalho de Angela Alonso (2002) sobre a geração 1870, no qual a autora traçou o perfil dos diferentes grupos que compunham aquele movimento intelectual de caráter contestatório e reformista. Havia uma relação estreita entre os temas abordados pelos intelectuais espíritas e a pauta de discussão da geração 1870. Essa leitura me auxiliou a refletir sobre os discursos e práticas dos intelectuais espíritas e compreendê-los articulados a esse movimento intelectual e, portanto, inseridos no âmbito do debate intelectual e político durante a crise do Império.

Para reconstruir o enredo do filme desde o seu início, escolhi como fio condutor a análise da trajetória de três desses intelectuais espíritas: Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti. Minha atenção está voltada para a atuação política e intelectual desses personagens antes de serem espíritas, para a sua conversão ao espiritismo e para a atuação deles nas instituições e na imprensa espíritas. O recorte temporal estabelecido tem como marco inicial os debates sobre as reformas servil e política em meados dos anos 1860 e se estende até a abolição da escravidão em 1888. A investigação está circunscrita ao Rio de Janeiro, em especial, a Corte. Pretendo observar em que medida as experiências pessoais das lideranças espíritas articularam-se aos discursos e ações das instituições espíritas em relação à abolição da escravidão.

Ao optar por esses personagens, levei em conta diferentes fatores. O fato de serem indicados por Sylvia Damazio como exemplos de “aboliconistas espíritas” é um deles (1994: 68-70). No fim dos anos 1860, Antonio da Silva Neto e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti escreveram opúsculos tratando da reforma servil e apresentando propostas para empreendê-la. Já Francisco Leite de Bittencourt Sampaio expressou sua crítica à escravidão através de versos. Além disso, as trajetórias de vida desses indivíduos os tornam representativos do núcleo de lideranças espíritas que assumiu a direção do movimento espírita na Corte durante as décadas 1870 e 1880. Possuem uma formação acadêmica, são profissionais liberais e

têm vivências na militância política e intelectual. Desse modo, eles compartilhavam um conjunto de experiências pessoais relacionadas à formação política e intelectual e à carreira profissional.

Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti também se destacam pelo importante papel que desempenharam no estudo e divulgação do espiritismo na Corte. A atuação deles se fez observar na fundação e na direção de instituições espíritas, na publicação de artigos sobre espiritismo nos diários cariocas e na imprensa espírita. Por desfrutarem dessa posição de liderança, esses intelectuais atendem plenamente o propósito desse trabalho. Assim pretendemos investigar de que modo esses intelectuais refletiram sobre a questão da escravidão a partir dos princípios oferecidos pela doutrina espírita.

A escravidão foi um tema abordado na primeira obra espírita – *O livro dos espíritos* – publicada em 1857, que vem a ser a pedra fundamental da doutrina espírita. Esse livro foi resultado das experiências de Allan Kardec em diálogo com os Espíritos desencarnados e encontra-se disposto em perguntas e respostas. O trabalho segue uma organização profundamente didática, sendo dividido em quatro partes, nas quais são abordadas diversas temáticas: as causas primárias, a imortalidade da alma, a natureza dos espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade.

No capítulo X da terceira parte, Kardec tratou do tema liberdade em seus diferentes matizes. Segundo o ensinamento dos Espíritos, o direito de liberdade não permite a existência de uma liberdade absoluta. Essa extrapolação acarretaria em ferir o direito do próximo, uma vez que vivemos em sociedade. A liberdade de pensar e de consciência e o livre-arbítrio seriam princípios básicos para o progresso do homem, que, desse modo, poderia responder pelos seus próprios atos, fossem eles corretos ou errados, e ser o sujeito da sua evolução.

Sobre a escravidão, o texto é claro ao afirmar que essa prática social é contrária à lei divina e não passa de “um abuso da força”. Mesmo quando amparada nos costumes de um povo, a propriedade de um homem por outro seria condenável. Quanto à dependência de uma raça humana em relação a raças mais inteligentes seria aceitável se a segunda buscasse concorrer para o progresso e a evolução da primeira. Todavia, reconhecia que normalmente o mesmo não se dava. O que ocorria era um crescente embrutecimento por meio da escravização. Em resposta a essa questão, afirmavam os Espíritos:

“Durante longo tempo, os homens consideravam certas raças humanas como animais de trabalho, munidos de braços e mãos, e se julgavam com o direito de vender os dessas raças como bestas de carga. Consideraram-se de sangue mais puro os que assim procedem. Insensatos! Nada vêem senão a matéria. Mais ou menos puro não é o sangue, porém o Espírito” (Kardec, 2005: 433).

Nem mesmo o bom senhor, aquele que trata seus escravos com humanidade, não deixa que lhes falte alimento e acredita que a liberdade os exporia a maiores privações, nem esse poderia se considerar de postura imaculada. Segundo a instrução dos Espíritos Superiores, ele estava apenas zelando por sua propriedade, pois tem igual cuidado com seus bois e cavalos para que tenham um bom preço no mercado. O fato de não maltratar o escravo não modificava a sua condição de ser propriedade de outrem, sem permitir que ele pertencesse a si mesmo.

Essas passagens atestam que, segundo a codificação espírita¹, a escravidão era condenável por ser contrária à lei de liberdade, uma lei natural estabelecida por Deus. Mesmo que a lei humana consagrasse o direito de propriedade do homem sobre outro homem, tal instituição não estava fundamentada nas leis divinas. De acordo com as orientações dos Espíritos Superiores, uma propriedade só era considerada legítima se tivesse sido adquirida sem prejuízo de outrem. Esse não era, evidentemente, o caso da propriedade escrava.

Deduzir a posição dos espíritas brasileiros em relação à escravidão a partir daquela adotada pelos espíritas na França seria um grande equívoco. O movimento espírita brasileiro não pode ser compreendido como um espelho daquele feito pelos franceses. O movimento espírita não tinha uma estrutura organizacional hierarquizada e a França não exercia o papel de direção do espiritismo no mundo. Os grupos espíritas dos demais países não estavam subordinados à autoridade de Kardec, nem de qualquer instituição francesa. Mesmo em instituições com estrutura fortemente hierarquizada como a Igreja Católica, não existe uma postura exclusivamente reprodutivista ou absolutamente alinhada. É preciso considerar que as relações estabelecidas no interior dessas estruturas hierarquizadas não são

¹ A codificação é o conjunto das cinco obras básicas da doutrina espírita publicadas por Allan Kardec na França, são elas: *O livro dos espíritos*; *O livro dos médiuns*; *O evangelho segundo o espiritismo*; *O céu e o inferno*; *A gênese*.

mecânicas. Além disso, é falsa a imagem de homogeneidade sugerida por essas instituições, uma vez que elas também têm seus conflitos internos.

Concluir que os espíritas brasileiros eram contra a escravidão, a partir única e exclusivamente da leitura de *O livro dos espíritos*, seria outro erro. Não admitimos uma explicação baseada na simples “importação de ideias”, pois desconsidera o dinamismo próprio da cultura e relega o receptor a um papel passivo. Assim como as demais correntes de ideias que invadem a intelectualidade brasileira, o espiritismo foi lido, estudado e discutido pelos seus adeptos, que construíram uma visão própria da doutrina codificada por Allan Kardec.

Sabendo disso, nosso foco voltou-se para a leitura que os espíritas brasileiros fizeram da doutrina espírita, observando como eles dialogaram com os princípios espíritas, apropriando-se dessas ideias e/ou recriando-as. O modo como esses sujeitos se relacionaram com essas ideias foi influenciado por suas trajetórias de vida. A leitura que fizeram do espiritismo estava articulada às suas experiências pessoais e interesses econômicos e políticos. Nesse sentido, acreditamos ser possível, a partir da análise das trajetórias de Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, compreender experiências que eram compartilhadas pelas lideranças espíritas naquele período. Desse modo, considero que as convicções e as experiências desses intelectuais nos permitem compreender: 1) por que razão eles se convertem ao espiritismo; 2) a seleção de estratégias utilizadas por eles na divulgação do espiritismo; 3) a influência que exerceram nos posicionamentos adotados pelas instituições espíritas no debate sobre a escravidão.

Sendo assim, para entender melhor o final do filme, os capítulos da dissertação estão estruturados da forma exposta a seguir.

No primeiro capítulo, analiso as trajetórias de Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, antes da conversão ao espiritismo, privilegiando posicionamento assumido por eles diante das questões políticas, econômicas e sociais em discussão nos 1860 e 1870. Apresento um levantamento dos dados biográficos², demonstrando que a trajetória desses personagens segue o roteiro da formação da elite imperial, que incluía a formação acadêmica e a

² Encontramos as biografias desses personagens e outras lideranças espíritas reunidas em WANTUIL, 2002.

atuação na imprensa, em busca dos altos postos da política imperial. Nos casos de Bezerra de Menezes e Bittencourt Sampaio, a ênfase recaiu na carreira política, pois são indivíduos que conseguiram alcançar postos importantes na hierarquia política imperial. O primeiro foi vereador do Município Neutro por sucessivos mandatos, tendo também sido eleito deputado em três legislaturas. O segundo exerceu função legislativa como deputado e executiva como presidente de província. O foco central do capítulo é a análise do envolvimento desses personagens com a reforma servil e a reforma política, na passagem da década de 1860 para 1870. Esse período foi marcado por alguns eventos importantes, como o debate sobre a emancipação dos escravos, o agravamento das tensões internas dos partidos conservador e liberal, assim como, os conflitos entre esses partidos imperiais e o surgimento do partido republicano.

A seleção de fontes para desenvolver essa discussão privilegiou os escritos publicados através de folhetos ou da imprensa desses personagens sobre as questões em debate. São trabalhados três opúsculos escritos³ por Antonio da Silva Neto propondo soluções para a extinção da escravidão no Brasil, assim como uma obra escrita⁴ por Bezerra de Menezes com a mesma finalidade. No caso de Bittencourt Sampaio, não foi possível identificar proposta de emancipação de sua autoria. Diante disso, nos voltamos para sua produção literária, buscando investigar de que modo a escravidão achava-se presente em sua poesia.

A análise da trajetória desses sujeitos nos permite reconhecê-los como intelectuais, pela função criadora, diretiva e educativa que desempenhavam na sociedade. Segundo Norberto Bobbio, “o que caracteriza o intelectual não é tanto o tipo de trabalho, mas a função: um operário que também desenvolva obra de propaganda sindical ou política pode ser considerado um intelectual” (1997: 114).

Desse modo, o autor define o intelectual como sendo aquele a quem

“se atribui de fato ou de direito a tarefa específica de elaborar e transmitir conhecimentos, teorias, doutrinas,

3 São eles: *Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Perseverança, 1866; *Segundos Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Laemmert, 1868; *A Coroa e a Emancipação do Elemento Servil*, Rio de Janeiro, Tipografia Laemmert, 1869.

4 *A escravidão no Brasil e as medidas que convém tomar para extingui-la sem dano para a nação*. Tipografia Progresso, Rio de Janeiro, 1869.

ideologias, concepções de mundo ou simples opiniões, que acabam por constituir as ideias ou os sistemas de ideias de uma determinada época e de uma determinada sociedade” (1997: 110).

Assim, caberia ao intelectual um poder ideológico, que é exercido com “a palavra e, mais em geral, por signos e símbolos”. Segundo Noberto Bobbio, com o advento da imprensa, a figura típica do intelectual deixou de ser o orador e passou a ser o escritor; aquele que escreve livros, libelos, artigos para revistas e jornais, volantes, manifestos e cartas públicas com intuito de exercer seu poder sobre a opinião pública (1997: 120-121). Os referenciais teóricos de Noberto Bobbio são importantes para refletir a trajetória dos três personagens citados, que se destacaram pela produção e pela transmissão de ideias, recorrendo constantemente à imprensa como meio de divulgação de suas opiniões e propostas, assim como, para compreendê-los, não como representantes de “um grupo autônomo acima das classes, desenraizados da sociedade em que vivem” (Bobbio, 1997: 35), mas como sujeitos vinculados aos grupos sociais.

O principal objetivo do capítulo é analisar as experiências sociais e políticas desses intelectuais em relação à reforma servil e à reforma política. A partir disso, trabalho com duas hipóteses: 1) esses intelectuais assumiram uma posição de crítica e contestação à ordem imperial; 2) sua ação política e suas práticas sociais eram reveladoras de uma cultura política, fundada em certos princípios liberais, que defendia a maior participação do cidadão nos debates políticos.

No segundo capítulo, faço, inicialmente, um histórico do espiritismo, onde pretendo demonstrar que o caráter científico da doutrina espírita está articulado à trajetória intelectual de seu codificador – o pedagogo francês Hippolyte Leon Denizard Rivail. Desse modo, o espiritismo foi pensado e concebido pelo professor Rivail como ciência. Ainda no primeiro subtítulo, faço um levantamento das ideias sociais espíritas, isto é, da proposta de transformação social expressa nos princípios espíritas. Essa abordagem é feita através da análise da codificação espírita, em especial, *O livro dos espíritos* e da leitura da obra *Ideias Sociais Espíritas*, de Cleusa Colombo.

No segundo subtítulo, discuto a introdução e os primeiros momentos do espiritismo no Brasil e como ocorria o processo de conversão ao espiritismo. A partir dos casos dos três intelectuais citados e de outras lideranças espíritas, procuro sustentar a hipótese de que o espiritismo exerceu uma atração sobre esses sujeitos pelo seu caráter

científico, uma vez que as lideranças espíritas, inclusive os nossos três personagens, eram pessoas imbuídas de uma crença na ciência e na infalibilidade do método experimental. Para analisar esses processos de conversão, utilizo os depoimentos escritos por esses espíritas (Wantuil, 2002; Monteiro, 2005a, 2005b) e as biografias encontradas no livro *Grandes espíritas do Brasil*, de Zeus Wantuil. Desse modo, também pretendo traçar o perfil das lideranças espíritas.

O terceiro subtítulo traz o mapeamento e a caracterização das principais instituições espíritas da Corte, durante as décadas de 1870 e 1880, a partir da produção bibliográfica sobre o tema. São privilegiadas no estudo a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade e a Federação Espírita Brasileira, por serem instituições que tiveram atuação destacada no incipiente movimento espírita da Corte e alavancaram a divulgação da doutrina publicando seus próprios periódicos. Analiso as estratégias de propaganda utilizadas pelos espíritas, destacando o surgimento da imprensa espírita no Brasil e, em especial, na Corte. Além de divulgar a doutrina, os periódicos espíritas exerceram importante papel na refutação dos ataques sofridos pelos espíritas, uma vez que estes travam um embate constante em busca do reconhecimento na sociedade brasileira. A partir dos referenciais teóricos de Pierre Bourdieu (1990, 1994), considero que o espiritismo se situava em interseções dos campos religioso e científico/intelectual. Logo, esteve envolvido em conflitos, tanto com o clero católico como com agentes e instituições investidos de autoridade científica.

Durante todo esse percurso, não perco de vista o fio condutor da análise: os três personagens já referidos. A todo momento encontramos Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti inseridos nessas instituições espíritas, como sócios, fundadores ou dirigentes, e envolvidos na propaganda do espiritismo através da imprensa e de outros canais. Ao aderirem ao espiritismo, esses sujeitos não apagaram suas vivências pretéritas. Eles continuaram a agir como intelectuais no âmbito das instituições espíritas, exercendo uma função diretiva e utilizando seus conhecimentos e experiências acumuladas para expressar sua visão e influenciar a opinião pública. Desse modo, apresento outra hipótese a ser discutida nesse capítulo: os saberes adquiridos e as experiências pretéritas das lideranças espíritas influenciaram diretamente nas estratégias adotadas para a propaganda espírita (imprensa e conferências) e na pauta de temas abordados pela imprensa espírita, que abarcava uma série de reformas em discussão no cenário político nacional. Desse modo, acredito que os três personagens estudados, assim como outros

espíritas, buscaram no espiritismo elementos para refletir sobre os problemas políticos, culturais, econômicos e sociais que os afligiam e eram vivenciados pelo país.

No terceiro capítulo, proponho-me a analisar o envolvimento dos espíritas no debate sobre a abolição da escravidão. Ao pensar a atuação dos espíritas nesse processo, tomei como referência a renovada historiografia sobre escravidão e abolição no Brasil (Machado, 1991; Machado, 1994; Mattos, 2000; Mendonça, 1999; Pessanha, 2006; Chalhoub, 1990). Os trabalhos recentes sobre o processo de abolição da escravidão no Brasil destacaram a pluralidade de projetos e movimentos sociais envolvidos no debate sobre o tema e a ampla participação popular, com a mobilização das camadas trabalhadoras livres e libertas e dos próprios escravos. Como destacou Maria Helena Machado, o perfil ideológico do abolicionismo é complexo, nele podemos encontrar “traços positivistas, liberais, socialistas e muitos outros” (1994: 161). Sendo assim, estudar o envolvimento dos espíritas nessa discussão significa ampliar a gama de agentes sociais e instituições comprometidas com a abolição, reforçar o alcance e a repercussão social dessa questão e refletir sobre as relações existentes entre os diferentes movimentos abolicionistas.

Para encaminhar esse estudo, discuto no primeiro subtítulo a importância da imprensa na década de 1880 como um fórum de debate das questões de interesse público. Destaco como os abolicionistas fizeram uso desse veículo de comunicação para promover o debate sobre a abolição da escravidão e conscientizar a população em relação à necessidade de extinção do cativo. A partir disso, será possível situar o papel desempenhado pela imprensa espírita nesse debate.

No segundo subtítulo, trabalho com dois periódicos espíritas – *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* e *Reformador* – com o intuito de investigar como a questão da escravidão foi abordada em suas páginas. Com isso pretendo analisar as posições assumidas pelos órgãos de imprensa espírita nesse campo de disputas, identificando os principais argumentos utilizados na construção de suas falas, assim como o diálogo estabelecido com outros atores sociais. Nessa passagem, a intenção é demonstrar que, através da imprensa espírita, a condenação da escravidão deixou de ser apenas uma postura individual de alguns espíritas para se tornar uma posição institucional. Desse modo, considero que as convicções pessoais dos abolicionistas espíritas tiveram papel fundamental nos posicionamentos adotados pelas instituições espíritas no debate sobre a abolição da escravidão. Além disso, procuro sustentar a seguinte hipótese: nos discursos espíritas a condenação da escravidão estava

articulada à defesa de outras reformas necessárias para alavancar o progresso do país. Desse modo, na imprensa espírita, a discussão sobre a extinção do cativo esteve inserida no âmbito dos projetos de reforma social defendidos pelas instituições espíritas.

No terceiro subtítulo, pretendo demonstrar que, para além do diálogo através da imprensa, as lideranças e instituições espíritas estavam articuladas com outras sociedades comprometidas com a luta pelo fim da escravidão. Para compreender a presença dos espíritas nessa rede de sociabilidades é fundamental considerar que as lideranças espíritas eram intelectuais, que tinham múltiplas identidades e transitavam em diferentes espaços. Para tanto, utilizo como fonte as notícias publicadas na imprensa espírita abordando os principais acontecimentos da campanha abolicionista e os eventos promovidos pelos espíritas em prol da abolição da escravidão.

Esse trabalho não se propõe a dar um novo rumo às interpretações concernentes ao processo de abolição da escravidão no Brasil. Nesse sentido, faço coro e encampo as perspectivas teóricas da renovada historiografia da escravidão no Brasil e dos estudos de história social da cultura que privilegiam as práticas culturais, as tensões sociais e os agentes sociais no processo histórico. O presente trabalho está em consonância com as pesquisas que revelaram o surgimento de uma nova cultura política nos centros urbanos a partir da década de 1880.

Se não há novidade, qual o valor dessa pesquisa? De que forma contribui para o debate historiográfico e uma melhor compreensão do passado? Considero que a análise aqui realizada ajuda a aprofundar a discussão sobre as práticas culturais e os agentes sociais na campanha abolicionista. Do ponto de vista das práticas culturais, as festas e os demais eventos públicos são analisados como estratégias de luta do movimento abolicionista, como caminhos alternativos de exercício da cidadania e de manifestação dos interesses e projetos defendidos pelos grupos abolicionistas. Da perspectiva dos agentes sociais, aprofundi o estudo de um grupo social ainda pouco analisado: os espíritas.

No âmbito da produção acadêmica sobre a história do espiritismo no Brasil, essa pesquisa amplia o campo de estudos ao propor uma abordagem sobre a inserção social e política dos espíritas no contexto de crise do Império, analisando os projetos de reforma defendidos pelos espíritas.

Desse modo, mesmo já sabendo como acaba essa história, eu desafio o leitor a acompanhá-la desde o início para melhor compreender o seu final – que também não é

definitivo. Afinal, o campo está aberto a novas interrogações e a outras reconstruções dessa história.

CAPÍTULO I

REFORMA SERVIL E REFORMA POLÍTICA: PROJETOS EM DISPUTA

A partir de meados da década de 1860, duas questões ocuparam a atenção de intelectuais e políticos do Brasil Império: a emancipação dos escravos e a reforma política. Nesse capítulo, discutiremos esses temas a partir da trajetória de três personagens do período: Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti. Iremos estudar as posições assumidas por esses atores sociais diante dos debates em curso. O principal objetivo do capítulo é analisar as experiências sociais e políticas desses sujeitos históricos em relação à reforma servil e à reforma política.

No final de 1865, o imperador D. Pedro II solicitou a Pimenta Bueno que elaborasse propostas de ação legislativa visando à emancipação dos escravos. O futuro visconde de São Vicente concluiu o trabalho em janeiro de 1866. No entanto, a discussão no Conselho de Estado foi adiada. Pesaram o contexto de guerra vigente e a resistência apresentada pelo marquês de Olinda, então chefe do gabinete.

O assunto voltou à baila em meados de 1866, após o imperador ter recebido uma correspondência enviada pela Comité pour l'Abolition de l'Esclavage, uma sociedade abolicionista francesa, na qual era estimulado a intervir na questão em favor da abolição da escravidão no Brasil. A resposta, assinada pelo ministro dos Negócios Estrangeiros, dizia que o gabinete liberal, liderado por Zacarias de Goés e Vasconcellos, estava disposto a dar resolução ao problema.⁵

Em abril de 1867, ocorreu no Conselho de Estado o debate sobre o trabalho de Pimenta Bueno. Na apresentação, o autor expôs os motivos que justificavam aquela ação em prol da emancipação. Resgatava argumentos levantados na Assembléia Constitucional de 1823, por políticos como José Bonifácio de Andrada e Silva e Maciel da Costa, que condenavam a escravidão por razões econômicas, filosóficas e religiosas. A manutenção do cativo era um obstáculo ao progresso da nação; ia contra os princípios da razão, da ciência e da religião cristã.

⁵ Sobre o debate ocorrido no Conselho de Estado sobre os projetos de Pimenta Bueno (Chalhoub, 2003).

No entanto, esses argumentos ganharam um novo colorido naquele contexto internacional. Após a abolição da escravidão nos Estados Unidos, o Brasil ficara sendo um dos últimos baluartes da escravidão no mundo ocidental. Posição incômoda para um país que queria se inscrever no rol das nações “civilizadas”. Pimenta Bueno fez um resumo histórico do processo de libertação dos escravos realizado pelas potências européias em suas colônias, assim como por outros países. O caso norte-americano servia como um alerta. Para Pimenta Bueno, o governo devia tomar as rédeas e conduzir uma solução para a escravidão, com o fim de evitar que o país mergulhasse em conflitos internos, como o observado na Guerra de Secessão.

O ponto fundamental da proposta feita por Pimenta Bueno era a libertação do ventre das cativas. Desse modo pretendia-se secar a fonte da escravidão. Já extinto o tráfico africano, acabava-se com o último recurso para a reprodução do sistema escravista. Outras medidas sugeridas em seu trabalho visavam facilitar o processo de emancipação, dando esperança àqueles que já estavam na condição de cativos. A legislação garantiria ao escravo a obtenção de pecúlio e da alforria por indenização ao senhor, estabelecia o registro geral de escravos e a criação de um fundo de emancipação, com o objetivo de comprar a liberdade de escravos mediante indenização de acordo com o preço estabelecido.

Durante as reuniões ocorridas entre os dias 2 a 9 de abril de 1867, o debate demonstrou que o Conselho de Estado era pouco favorável a realizar de pronto uma reforma a favor da emancipação. Para o marquês de Olinda, o Estado não deveria intervir nesse assunto, bastando deixá-lo seguir o seu curso “natural”. Levantar a bandeira da emancipação significava atizar na população cativa o desejo de liberdade, o que poderia estimular insurreições de escravos. José Maria da Silva Paranhos, futuro visconde do Rio Branco, considerou prematura a decisão de encaminhar uma legislação nesse sentido. A própria experiência dos países europeus demonstrava como era necessária cautela para deliberar sobre a reforma servil. Para Paranhos, a iniciativa de D. Pedro II havia surpreendido o público, “mesmo os espíritos mais afoitos não agitariam semelhante reforma” (apud Chalhoub, 2003: 148). O imperador era sutilmente repreendido por despertar a população, gerando uma expectativa em relação a uma questão que se encontrava acalmada: a emancipação do elemento servil.

Diante de tantas divergências e ponderações, um ponto surgiu quase como consenso no meio das discussões. O momento não era o mais propício; o Brasil estava envolvido na Guerra do Paraguai. Tal reforma poderia provocar conflitos internos e o

governo não teria força militar para conter essa ameaça de desordem. Feita essa avaliação, caberia aguardar o término da guerra ou um prazo mais dilatado para submeter a reforma ao parlamento. O que ficou resolvido de fato foi a organização de uma comissão do Conselho de Estado, presidida por Nabuco de Araújo, com a função de revisar os cinco projetos de São Vicente e transformá-los em apenas um.

Na fala do Conselho de Estado, a bandeira levantada pelo imperador poderia atizar o público em relação à emancipação do elemento servil. Esse receio era justificado. Nos últimos anos da década de 1860 chegaram ao público, a reboque das declarações do imperador, diferentes propostas para resolver o problema da escravidão no país. Eram pequenos folhetos publicados em tipografias da Corte ou escritos que ganhavam as páginas dos jornais da capital do Império.

Em 1866, saiu a público o opúsculo “Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil”, de 46 páginas, dedicado aos senhores fazendeiros, editado pela Tipografia Perseverança. Era o primeiro trabalho com respeito à questão servil escrito pelo engenheiro Antonio da Silva Neto⁶. Nascido em Vila Viçosa, na Bahia, filho de fazendeiro, o jovem veio para a Corte, ingressou na Escola Central do Rio de Janeiro e diplomou-se como Bacharel em Matemática e Ciências Físicas. Antes desse, o autor já havia publicado outros trabalhos: um folheto de 15 páginas, intitulado “Ligeiras Reflexões Políticas”, pela Tipografia do Comércio, de Brito & Braga, obra dedicada ao político liberal Teófilo Benedito Ottoni, uma espécie de convite à política para a adoção das ideias liberais, contra as ideias conservadoras. Posteriormente divulgado no *Diário do Rio de Janeiro*, com o título – “Considerações sociológicas”. Pela Tipografia Esperança, do Rio de Janeiro, publicou um novo folheto, de 16 páginas, com o título “Fórmula mais efetiva para a solução dos nossos Bancos de emissão”, reeditado em 1865. Nele, Silva Neto demonstrava sua preocupação com o desenvolvimento da lavoura, ao defender a criação de bancos de crédito territorial para auxílio direto aos agricultores.

Na apresentação do opúsculo de 1866, Silva Neto reiterou esse compromisso com a lavoura nacional, ao se dispor a aconselhar os fazendeiros, dos quais se considerava “devotado amigo”. O autor declarava-se também um proprietário de escravos. Desse modo, propunha-se a alertar os seus pares para os perigos futuros.

⁶ Sobre os dados biográficos de Antonio da Silva Neto (Wantuil, 2002: 102-138).

“Imprudência, crime, perfídia existem nos corações que sabem do perigo iminente e não avisam a humanidade, para que ela se acautele com o tempo” (Silva Neto, 1866: 5). Por mais espinhosa que parecesse, a emancipação dos escravos era um tema importante a ser discutido.

Assim como o visconde de São Vicente, Silva Neto começava o seu trabalho com um histórico do processo de emancipação realizado pela Inglaterra e pela França em suas colônias. Concluía que houve falhas, pois os senhores coloniais não cumpriram as medidas propostas para preparar os escravos para a liberdade. Além disso, ocorreu uma desarticulação na economia, houve queda na produção. Considerava que o Brasil deveria seguir caminho diverso,

“se os jornalistas tomassem por obrigação doutrinar os possuidores de escravos, mostrando-lhes as vantagens futuras em seguirem uma conduta humanitária, em relação aos seus escravos, alcançariam mais resultado que todas as leis preventivas” (Silva Neto, 1866: 28-29).

Com essas palavras, Silva Neto apontava o caminho que seria trilhado para alcançar a emancipação: a conscientização dos senhores. Apesar de não conseguir definir com precisão o tempo restante, considerava que a propriedade escrava estava a findar. Logo, era preciso convencer os proprietários de escravos desse fato para que a economia não fosse abalada no futuro por falta de braços para a lavoura.

A estratégia adotada por Silva Neto foi solapar a base da escravidão, descaracterizando o direito de propriedade através da idéia do justo e do honesto:

“A propriedade só pode ter lugar quando a apropriação é sancionada pela lei e pela razão. Aqui, portanto, um corolário da nossa primeira reflexão: pode a lei nos garantir a propriedade, e os princípios da moral negar-nos a apropriação. Portanto, se a moral nos nega a causa, o efeito não pode subsistir sem infração dos preceitos dela” (1866: 29-30).

Nesses termos, a propriedade escrava era um crime, pois sua apropriação era resultado de um ato de injustiça, cometido pelo primeiro homem que se apropriou de outros indivíduos reduzindo-os à escravidão. Silva Neto também questionava a legitimidade da escravização dos filhos dos escravos. Remetia-se ao argumento segundo o qual a escravidão dos africanos era justa, pois se tratavam de criminosos. Mas, o que falar de seus filhos? Eram esses responsáveis pelos erros de seus pais? O autor entendia

que não. Posteriormente, ridicularizava o princípio do direito romano, que determinava que a condição do filho seguia a do ventre:

“Partus ventrem sequitur – responderão os versados em direito romano; porém não sei o que mais admire: se a aplicação ridícula do princípio, ou se os maus efeitos de uma tirania estabelecida como lei nas margens do Tibre há mais de dois mil anos, e sustentada pelo marido da cortesã Theodora nas praias da Propontide, afetando os destinos do Brasil” (Silva Neto, 1866: 31)

Uma vez que o fim da escravidão era uma questão de tempo, cabia aos lavradores se preparar e abraçar a causa da emancipação para não serem apanhados desprevenidos. Nesse particular, as palavras tinham um tom de convite e alerta:

“A obra que por nossas próprias mãos podemos ir fazendo, seria incúria confiá-la ao governo uniforme sempre em prestar pouca atenção às graves questões que afetam os interesses da lavoura.

[...]

Nos preparar para receber a emancipação dos escravos não necessitamos ser avisados pelos decretos do governo, nem precisamos concessão do poder legislativo” (Silva Neto, 1866: 33).

Elas traduziam também certo ressentimento em relação ao governo, que, na avaliação de Silva Neto, não dava a devida atenção “aos destinos da classe que representa a verba mais importante na produção geral do país” (1866: 33). O engenheiro já havia manifestado essa insatisfação em outros escritos, ao cobrar do Estado um maior incentivo à agricultura através da concessão de crédito aos fazendeiros. O discurso também mostrava o quanto estava atento às discussões em curso no cerne do governo imperial. Nesse período, o Conselho de Estado debatia a proposta de emancipação elaborada por Pimenta Bueno. Ao sugerir que os senhores se antecipassem à ação do poder público, Silva Neto coadunava, de certo modo, com o pensamento de alguns conselheiros, como o marquês de Olinda, segundo o qual a reforma era uma intromissão do Estado em relações de âmbito privado. No entanto, apesar de se aproximar, não se confundia. Para Silva Neto, a emancipação era necessária, desde que ela fosse iniciativa dos senhores em suas fazendas.

Para convencer os proprietários de escravos, era fundamental tranquilizá-los quanto ao futuro. Afinal, seriam eles os que sofreriam maiores perdas e que receavam

pela manutenção de suas plantações. Ciente desse temor, Silva Neto afirmava que os fazendeiros só teriam a ganhar. Baseado nas idéias de Adam Smith e outros estudiosos, sentenciava que o trabalho livre era mais produtivo e vantajoso que o escravo. O problema da carência da mão-de-obra seria resolvido pelo emprego dos libertos na lavoura. No entanto, já se previa as dificuldades para a implantação de tal proposta. Uma vez livre do cativeiro, essa massa de homens tenderia a abandonar os locais onde haviam sofrido as agonias da escravidão. Considerando essa possibilidade, Silva Neto chamava a atenção para o tratamento dado pelos senhores aos seus escravos, defendendo a adoção de uma “conduta humanitária”. Sua recomendação aos senhores era: “procurem fazer dos seus escravos de hoje amigos de amanhã, porém amigos morigerados” (1866: 37). Isso garantiria que os escravos, uma vez emancipados, se dispusessem a trabalhar nas fazendas de seus antigos senhores. Esse princípio não era novo, mas ganharia força com o passar das décadas, à medida que a extinção da escravidão ia se tornando uma realidade cada vez mais palpável.

Tendo em vista essa situação, Silva Neto aconselhava aos senhores modificarem seus hábitos em relação aos seus escravos. Indicava a substituição dos castigos corporais, que só serviriam para desestimular e gerar a revolta, por castigos morais.

“Nada mais fácil, nada mais conveniente para o lavrador, que abandonar os castigos corporais, e empregar os castigos morais aos escravos que delinquirem; e, se há lugar aonde se pode empregar esses castigos, é justamente nas fazendas. É na roça que os escravos têm os dias santificados, os domingos como seus, é ali que têm as rações de tabaco e de cachaça, que têm habitações próprias ou senzalas; portanto, o senhor humano e inteligente achará muitos meios para castigar as faltas dos seus escravos, sem ser preciso andar com o chicote em cima deles.

Estabelecer gratificações para os escravos não é só uma equidade reclamada pela justiça divina, é mesmo um princípio de alta conveniência para os senhores, é um incentivo para o escravo” (Silva Neto, 1866: 35).

A relação entre senhor e escravo era baseada na violência, no paternalismo e no controle, esses eram elementos estruturais do modo de produção. As relações sociais eram pautadas no domínio senhorial e na submissão do escravo. Nesses parágrafos, Silva Neto traçava em pormenores o trato dado aos escravos dentro das fazendas,

enumerando todas as conveniências às quais o indivíduo poderia aspirar na condição de cativo. Esse conjunto de concessões feitas pelo senhor ao escravo era uma estratégia para reforçar as relações pessoais e de dependência e garantir a reprodução do escravismo colonial, uma vez que ele estava sustentado por essas relações sociais. No entanto, havia da parte do escravo outras possibilidades de interpretação dessa atitude tomada pelos senhores. As concessões do senhor podiam ter compreendidas pelos escravos como conquistas e direitos, não apenas práticas consagradas pelo costume, o que determinou ações de negociação, nas quais efetivamente conquistaram espaços de liberdade no universo da escravidão, conforme observou Sidney Chalhoub (1990).

Diante da nova configuração, tendo em vista a emancipação e a necessidade de ter os escravos como futuros trabalhadores livres em suas fazendas, Silva Neto avaliava que tais práticas paternalistas deveriam prevalecer em detrimento do uso da violência. Outro exemplo era a permissão da formação da família escrava.

“Se razões haviam, e se até certo ponto pretendíamos justificar não casarmos os escravos, sãs razões nos aconselhavam formarmos as famílias dos nossos escravos hoje mais que nunca” (Silva Neto, 1866: 37).

Em estudos realizados por Robert Slenes, ele afirma que a formação das famílias escravas era uma estratégia possível de ser interpretada de formas diferentes pelos lados envolvidos na questão. Para o senhor, servia para intensificar seu poder privado, pois possibilitava maior controle sobre o escravo, que agora teria algo a perder, e a diminuição do número de fugas. Já para o escravo, era uma oportunidade de manter laços afetivos, tecer relações de parentesco, desenvolver uma economia doméstica, viver fora da senzala, ou seja, melhores condições de sobrevivência. A fala de Silva Neto mostra o dinamismo existente nas relações entre senhor e escravo, como podiam ser reelaboradas e ressignificadas conforme os interesses em jogo e o contexto histórico de disputas. A preocupação em garantir o controle da mão-de-obra continuava a ser a mesma. No entanto, ela se dava em outros termos. Nesse contexto, para Silva Neto o maior receio não era a fuga. O que mais o afligia era que, uma vez livres, eles viessem a abandonar a fazenda. Tal situação poderia ser evitada se o senhor possibilitasse ao escravo o uso das roças de subsistência, comércio dos excedentes, moradia própria e formação de família, o que de fato eram práticas generalizadas nos setores escravistas, embora a conjuntura de escasseamento da oferta de cativos, decorrente do fim do tráfico africano, tenha contribuído para crescentes restrições a tais práticas. Mas o autor

chamava atenção para o fato de que, com esse tipo de atitude, o senhor teria, após a emancipação, garantido mão-de-obra para as plantações e manutenção das relações de dependência.

Silva Neto era mais contundente ao apontar as nódoas morais dos senhores. Condenava, por exemplo, o concubinato dos fazendeiros com suas escravas. Para ele, isso gerava a desmoralização nas fazendas, motivada pela “rivalidade entre o senhor, o feitor e o escravo amante da escrava”. Seria preciso moralizar os costumes dos senhores para que eles servissem de exemplo para os escravos.

Desde o início do debate da abolição, os defensores da escravidão sempre argumentaram que os escravos não estavam preparados para usufruir da vida em liberdade. Nesse particular, Silva Neto acreditava que a preparação desse escravo para a emancipação deveria ocorrer nas próprias fazendas, sob o cuidado de seus senhores. Por isso, fazia tantas recomendações aos lavradores e julgava premente uma transformação nos “nossos costumes”. Para aqueles que temiam uma reforma servil que viesse a provocar desordem e enfraquecer os senhores, Silva Neto adotava uma fórmula diversa, que tendia a valorizar a autoridade senhorial. Ao conduzir o processo de emancipação, os fazendeiros estariam fortalecendo os laços de dependência e a estrutura da sociedade patriarcal.

No entanto, Silva Neto não dispensava o curso da lei para resolver esse problema. Após alertar os senhores quanto ao seu papel, lançava mão da metáfora da escravidão como uma “chaga crônica e arraigada” para justificar que a abolição não poderia ser feita de pronto; era necessário preparar o “organismo social”. Sendo assim, propôs ações legislativas a serem adotadas: liberdade para os recém-nascidos “de cor”, sendo de responsabilidade das mães a emancipação dos escravos conservados por dez anos nas cidades e vilas do Império; “emancipação de todos os escravos na lavoura ao fim de vinte anos, completando assim a emancipação geral, sem indenização alguma do Estado aos proprietários” (Silva Neto, 1866: 43).

A proposta de Silva Neto guardava um traço comum com o projeto de Pimenta Bueno ao defender a liberdade do ventre. No entanto, apresentava outra solução para aqueles que já se encontravam na condição de cativos. Segundo o modelo que sugere, a emancipação começaria pelas capitais; em seguida, ocorreria em outros pontos populosos; e, por último, no campo (centros produtores). Silva Neto apostava numa emigração da população de libertos da cidade para o campo com o objetivo de trabalhar na roça. Os senhores de escravos da cidade teriam até cinco anos para emancipar seu

escravo ou vendê-lo para o campo. Nas cidades e vilas, o escravo seria substituído pela emigração de braços livres estrangeiros.

O opúsculo publicado em 1866 demonstra como o público não se encontrava isolado dos debates em curso nas instituições que compunham o Estado imperial, como o Conselho de Estado. O que ocorreu nas décadas seguintes, em especial na década de 1880, foi uma acentuação desse fenômeno. Foi um período no qual as discussões, em especial, sobre a abolição da escravidão extrapolaram os limites do Conselho de Estado, do Gabinete de Ministros e do Parlamento e ganharam grande espaço na imprensa e nas ruas. O escrito de Silva Neto mostra como a questão servil não era um problema apenas do governo, era motivo de reflexão para diversos sujeitos históricos inseridos naquele contexto. O caso do engenheiro Antonio da Silva Neto é exemplar, pois ele se manifestaria publicamente em relação ao tema outras vezes como poderemos observar.

Em novembro de 1867, Silva Neto escreveu um novo trabalho “Segundos Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil”, só publicado no ano seguinte. Pelo tom da introdução, mais exaltado, demonstrando maior convicção, é possível prever que sua publicação anterior não tenha recebido boa recepção de determinado setor da sociedade imperial. O autor talvez se sentisse incompreendido por aqueles aos quais dirigia o seu discurso, imbuído de espírito solidário, motivado pelas melhores intenções. Afirmava querer ter o poder de libertar dois milhões de indivíduos cativos, mas se dispunha a fazer o possível em prol da emancipação.

“A escravidão terá em mim cada vez mais tenaz antagonista com o passar dos anos.

Pode a mim a ignorância votar todo seu ódio; as simpatias dos políticos escravistas me sejam retiradas, eu delas não preciso, por isso que, não julgo ser honroso representar meu país sustentando a escravidão, ou pedindo longo prazo para a sua extinção” (Silva Neto, 1868: 4).

Parece-nos que Silva Neto estava ciente da repercussão dos projetos de Pimenta Bueno nos debates ocorridos no Conselho de Estado. Após as reuniões de abril de 1867, os conselheiros tinham decidido adiar a discussão da reforma servil. A postura mais combativa presente nas primeiras páginas era entremeada por certo desapontamento. À luz da ciência e da religião, demonstrava não haver justificativa para que um homem escravizasse outro homem. O cristianismo estabelecia a igualdade entre os homens e “não encontra a fisiologia diferença radical entre o homem branco, o homem vermelho e o homem preto; nota-se, simplesmente, para a classificação zoológica os acidentes das

cores” (Silva Neto, 1868: 8). O discurso científico que, num momento posterior, serviria para desqualificar negro, era utilizado naquele contexto como argumento de peso de condenação da escravidão. Silva Neto acusava católicos e liberais históricos de quererem prolongar indefinidamente a escravidão. Nesse particular, suas palavras expressavam decepção: “lastimo que um distinto liberal por quem nutro sincera simpatia se tenha colocado na posição de não hostilizar a escravidão” (Silva Neto, 1868: 8-9).

Os conselheiros insistiam que a questão servil seria resolvida naturalmente com o passar das décadas. Projetavam que em três quartos de século a escravidão teria fim. Tal raciocínio levava em consideração a extinção do tráfico africano (pois o interno existia e tinha papel fundamental no abastecimento das áreas cafeeicultoras do sudeste), a grande desproporcionalidade entre os sexos, o índice de mortalidade dos escravos maior que o de natalidade. Somado a isso, destacava-se o crescimento das alforrias individuais inspiradas pela generosidade dos senhores brasileiros.

Em seu texto, Silva Neto contestava todos esses argumentos, pois não tinham fundamento estatístico, e chegava a uma conclusão contrária. Segundo ele, o que se observava era a mortalidade inferior ao nascimento, a maioria dos escravos composta de crioulos, maior cuidado dos senhores com os recém-nascidos, “mortalidade aproximando-se cada vez mais da ordem natural entre ambos os sexos; nascimentos em sentido ascendente; liberdades na máxima parte dos velhos”. A equação desses fatores poderia estender indefinidamente a escravidão. Para ele, “entregar a questão ao tempo é fazer votos para a perpetuação da escravidão” (Silva Neto, 1868: 10).

Em parecer emitido no Conselho de Estado, o marquês de Olinda receava que qualquer medida emancipacionista agitasse os escravos, causando insurreições (Chalhoub, 2003: 145-46). Passadas décadas, muitos ainda se acautelavam por temor do país se tornar um novo Haiti. Silva Neto analisou o episódio da Revolução Haitiana, que era colocado como argumento por aqueles contrários à emancipação. Ao fazer um histórico do ocorrido, o autor esclarecia que o conflito entre negros e brancos antecedeu a emancipação. Logo, não era uma consequência dessa lei estabelecida pela Convenção na França.

Para Silva Neto, o estudo do processo de emancipação ocorrido em outros países era fundamental para que o Brasil pudesse encontrar melhores condições de solução para o problema. Em seu livro, dedicou dois capítulos para tratar da emancipação nas colônias francesas e inglesas a partir da leitura da obra de Augustin Couchin,

“L’abolition de l’esclavage”. Considerava-se um estudioso da questão servil e, por tanto conhecê-la, assumia a posição de emancipador. Silva Neto possuía erudição e sintonia com os debates que se desdobravam fora do país, como podemos observar na discussão sobre o direito de propriedade.

Mais uma vez, Silva Neto questionava o direito de propriedade, que servia para os senhores como argumento para defender a continuação da escravidão e justificar possíveis indenizações diante de uma proposta de reforma servil. Afirmava que não existia uma só teoria que desse ao escravo o verdadeiro caráter de propriedade. Fundamentava essa sentença a partir da análise do pensamento de Montesquieu, Betham, Kant e Fichte. Ao criticar o direito de propriedade do senhor sobre seu escravo, polemizava com Perdigão Malheiro e sua obra “A escravidão no Brasil”.

“Entre nós, em uma obra que tem de passar a posteridade, foi apelidado de sofisma a negação da propriedade-escravo. Aceito, de bom grado, nesta questão o epíteto de sofista. A posteridade julgará se tenho ou não fundamento em dizer que o escravo não é uma propriedade, e sim um ultraje à natureza, uma blasfêmia à razão” (Silva Neto, 1868: 58).

Com o intuito de contribuir para a reflexão, Silva apresentava uma discussão sobre o tema realizada no seio da sociedade dos economistas na França, em maio de 1863. Nesse debate, foram expostas diferentes visões. A polêmica centrava-se especialmente na questão da indenização. Havia quem defendesse a indenização para o senhor e aquele que cobrasse uma indenização para o servo ou escravo. Os favoráveis à primeira opção consideravam a escravidão um fato social. Logo, a sociedade poderia fazer desaparecer essa instituição, com a condição de compensar os senhores. Para os partidários da segunda opção, o pagamento de indenização aos senhores soava como um embuste,. Seria duplicar as vantagens obtidas pelos proprietários que já haviam prosperado através da exploração dos escravos. A quem se devia alguma coisa era ao escravo e ao servo, que não usufruíam dos frutos de seu trabalho. Segundo o Sr. J. Paulet, a indenização assegurada ao escravo e ao servo seria “uma porção de terra suficiente para elevar o oprimido à altura de proprietário” (Silva Neto, 1868: 61).

As divergências não paravam por aí. O Sr. Puynode dizia que os senhores de escravos não tinham o direito de reclamar uma indenidade, apesar dela ser útil para a obtenção de mão-de-obra assalariada. Segundo o Sr. Torres Caicedo, a extinção da escravidão era uma responsabilidade da sociedade. “Não sendo, pois, o possuidor atual

o responsável, é a sociedade que é solidária” (Silva Neto, 1868: 66). Caberia à sociedade indenizar tanto o senhor como o escravo. Diante das dificuldades em se dar uma indenização tanto para senhores como para escravos, o Sr. Bénard, redator em chefe do L’Avenir Commercial, sugere que a liberdade viesse sem indenização.

A fala do Sr. J. Simon pretendia estabelecer a ordem. O dilema que estava posto era: ao escravo assistia o direito de liberdade e ao senhor, o direito de propriedade. Qual seria o mais importante? O membro do instituto afirmava que o primeiro tinha primazia sobre o segundo. Pois não era possível fundar um direito, violando outro que lhe precedia. Sr. Wolowski achava-se de acordo e afirmava que, frente ao direito de liberdade, a indenização tratava-se de uma questão secundária.

Após traçar um panorama dos debates, Silva Neto emitia seu parecer sobre o assunto a partir da realidade nacional. Afiançava que “a indenização entre nós é coisa absurda”, referindo-se àqueles que cobravam uma compensação para os proprietários. Imputar à sociedade o ônus de arcar com a indenização era injusto, pois responsabilizava os cidadãos do amanhã pelo pagamento dos erros cometidos no passado. Além disso, o senhor lucraria duas vezes: a primeira, com a exploração do escravo; a segunda, com a contribuição dada pela parcela da sociedade que não possuía escravos e pelos emancipados. Silva Neto também analisou a questão por outro prisma, apontando que o peso da indenização também cairia sobre a lavoura, o que tenderia a prejudicar o desenvolvimento da economia. Se não bastassem os argumentos, Silva Neto lançava mão das súplicas:

“Meu Deus, absolvi do pecado aqueles que
querem prolongar a escravidão, esclareci os que querem a
emancipação mediante a indenidade!

A mim se tem dito que ando semeando ventos!

Oxalá que os ventos que semeio se desenvolvam na
tempestade cujos frutos eu tenha de os colher!” (Silva
Neto, 1868: 84)

Após esse apelo religioso, Silva Neto voltava à carga na argumentação utilizando dados numéricos. O autor fez uma simulação da estruturação de uma fazenda de café e seu rendimento no prazo de dez anos. Em cada caso optou por um tipo de mão-de-obra: livre, escrava e trabalho de parceria. Feita a análise comparativa, concluiu que a fazenda que obteve maior rendimento foi aquela na qual foi adotado o trabalho de parceria, enquanto a menor ocorreu onde houve uso de mão-de-obra escrava. A relação entre o resultado do colono e do assalariado foi aproximadamente 2,6. Com esses

números, esperava convencer a Coroa, o Estado e o Cidadão da necessidade de emancipar os escravos e promover o trabalho livre. Além dos algarismos, apresentava outros argumentos que valorizava o trabalho de parceria em relação aos outros. O colono dispensava despesas com controle, trabalhava com maior empenho, não por um salário, mas pelo desejo de se tornar um proprietário.

Refutava os políticos escravocratas que reclamaram da carência de trabalhadores livres para assalariar e de colonos para a fundação de fazendas de parceira, apontando a necessidade de libertar o trabalho: “estes milhões de escravos, de braços algemados, quando livres produzirão mais, consumirão mais” (Silva Neto, 1868: 96). Assim como em seu primeiro escrito fundamentava sua defesa nas ideias do liberalismo econômico. Enquanto não houvesse trabalho livre, Silva Neto via poucas possibilidades para o progresso da economia nacional.

A seguir, Silva Neto propunha várias medidas preliminares para a emancipação, das quais podemos destacar: a abolição da venda dos escravos em praça e leilões, assim como dos impostos existentes sobre eles; proibição das vendas em separado, dos membros da mesma família, dos filhos e das mães; obrigação dos proprietários de casarem os escravos com suas escravas, ou com mulheres livres, que queiram casar com o escravo; proibição de castigos corporais sem ciência antecipada da autoridade policial. Para dar cumprimento a essas determinações, sugeria a criação de um curador urbano-rural a ser eleito pelas câmaras municipais, com mandato de quatro anos.

Esses curadores urbanos-rurais também seriam responsáveis por fiscalizar os internatos municipais projetados por Silva Neto. Essas instituições seriam fundadas com o objetivo de educar os filhos livres dos escravos e os filhos dos pobres, quando fosse o caso. Nelas, crianças de ambos os sexos ingressariam entre seis a doze anos e, sob orientação do mestre e sua esposa, iriam se habituar ao trabalho da terra. Durante o período de permanência (no máximo quatro anos), seriam custeados pela municipalidade, que forneceria a “roupa grosseira, papel, livros, os instrumentos para o amanhã da terra”. Caberia também ao município comprar ou arrendar um terreno para instalar a instituição, que dispusesse de espaço próprio para o cultivo de cereais e de água potável. O fruto da produção dos educandos seria para a sustentação deles. Para financiar a fundação e manutenção dos internatos, Silva Neto indicava a cobrança de “um imposto anual de vinte réis por cada braça linear da frente que tiver qualquer prédio urbano, qualquer propriedade territorial quer cultivada quer inculta” (1868: 102).

Dessa forma, haveria uma preparação da sociedade para a emancipação. Segundo Silva Neto, “a intervenção diretamente governamental só pode ser benéfica depois que a ideia estiver difundida no espírito dos proprietários rurais”. Na sua avaliação, a medida proposta era, ao mesmo tempo, eficaz e ponderada, pois ia capacitando a mão-de-obra livre, sem acirrar os ânimos dos fazendeiros, nem atizar “o espírito dos escravos ansiosos pela liberdade” (Silva Neto, 1868: 97-98).

Ao concluir a apresentação das medidas preliminares e antes expor seu projeto de emancipação, Silva Neto criticou a pouca intervenção dos cidadãos nos negócios sociais, deixando sempre a questão por conta do Estado. Para ele, esse seria mais um dos maus efeitos provocados pela escravidão no país. Além de prejudicar a economia, ela acabava por comprometer a formação do cidadão. Assim como o escravo obedecia ao senhor, o cidadão era submisso ao Estado, atribuindo ao governo a direção dos assuntos de interesse público.

“A escravidão tem influído para a obediência passiva, para o servilismo, para o mando brusco, para a resistência material, para a ausência do cumprimento dos deveres do cidadão, finalmente para o estado de degradação moral em que ainda nos achamos” (Silva Neto, 1868: 100-101).

O novo projeto de Silva Neto mantinha a liberdade do ventre como ponto fundamental. A grande diferença era a diminuição do prazo de emancipação dos escravos. Seriam três anos para a Corte e as capitais das províncias, cinco para as demais cidades e vilas do Império e dez para a emancipação total dos escravos. É importante destacar o quinto e último artigo, no qual demonstrava preocupação com o futuro dos recém-nascidos e de suas mães escravas, pois permaneceriam sob o domínio dos senhores.

“Sendo provado, nove meses depois da promulgação deste projeto, perante a câmara municipal da cabeça da comarca, que qualquer senhor maltrata a sua escrava parturiente, ou aos filhos livres dela, a escrava terá a sua carta de emancipação” (Silva Neto, 1868: 104).

Tal receio fez Silva Neto estabelecer limites ao arbítrio do senhor, propondo sanções caso usassem de violência contra suas escravas e filhos. Em outras passagens da obra, o autor propôs medidas que colocavam em xeque a autoridade senhorial, recorrendo à intervenção do Estado nas relações privadas envolvendo senhores e

escravos. Nesse sentido, o novo trabalho apresentava claramente uma mudança no tom do discurso. Silva Neto talvez não tivesse recebido apoio daqueles que tinha elegido como interlocutores, isto é, os senhores. Em vez de uma introdução dedicada aos fazendeiros, havia uma defesa mais apaixonada da emancipação e críticas aos representantes do país que não reprovavam a manutenção da escravidão.

Sua obra parece ser uma resposta à resistência do Conselho de Estado aos projetos de emancipação apresentados pelo visconde de São Vicente. Como pudemos observar, é possível identificar vários pontos de diálogo entre as discussões dos conselheiros e o escrito produzido por Silva Neto. Sua obra contrapôs diferentes argumentos apresentados no Conselho de Estado para adiar a solução do problema servil. “Segundos Estudos” é uma obra de maior fôlego, na qual é evidente a mobilização de mais elementos para formular sua defesa da emancipação. Silva Neto apresenta avanços em sua análise ao refletir sobre o papel do cidadão na sociedade imperial. Nesse sentido, sua descrença no poder de iniciativa dos senhores em conduzir a emancipação leva-o a solicitar a intervenção do Imperador: “a Coroa se cobrirá de bênçãos se fizer pesar seu cetro na realização deste princípio” (Silva Neto, 1868: 105). Silva Neto devia estar esperançoso depois de D. Pedro II, em seu pronunciamento anual ao Legislativo, a Fala do Trono de 1867, ter proposto aos parlamentares que incluíssem a questão da emancipação em sua pauta de trabalho. Contudo, o Imperador acabaria recuando e os pedidos do engenheiro Antonio da Silva Neto não seriam atendidos.

Em abril de 1868, o projeto da comissão chegou ao Conselho de Estado pleno. O que se viu foi nova oposição à proposta de emancipação. A maioria dos conselheiros entendia que a questão não deveria ser conduzida ao Legislativo antes do término da guerra. Essa resistência provocou um recuo do Imperador. Na Fala do Trono, de maio de 1868, D. Pedro II assumiu uma postura mais cautelosa, afirmando que o governo estudava a questão e aguardaria um momento mais propício para encaminhar o assunto ao Parlamento.

Ainda em meados de 1868, alguns eventos políticos causariam um arrefecimento do debate sobre a reforma servil. O gabinete progressista disposto a conduzir o processo de emancipação foi substituído por um conservador. O ministério Zacarias convivia com a instabilidade política, causada pelos sucessivos conflitos com duque de Caxias, comandante das Forças Armadas no Paraguai, ligado ao Partido Conversador. Diante dos desentendimentos sobre a condução da guerra e outras divergências, Zacarias renunciou à chefia do gabinete. O imperador não se opôs e convidou os conservadores

para formar o novo gabinete, apesar dos liberais serem maioria na Câmara. Ao contrário do anterior, o novo gabinete era desfavorável à emancipação. Seu chefe era o visconde de Itaboraí, sendo Paranhos um dos seus ministros. A Câmara foi dissolvida e as novas eleições para o Parlamento garantiram a vitória do partido conservador. Na verdade, os liberais se abstiveram das eleições.

Esses acontecimentos mexeram com os bríos dos liberais e serviram para reagrupá-los em torno do Centro Liberal, presidido por Nabuco de Araújo, a partir de outubro daquele ano. Para os liberais, o gabinete conservador era legal, mas ilegítimo, pois não atendia à vontade dos eleitores que escolheram uma câmara com maioria liberal. Em manifesto publicado em março de 1869, as lideranças do Centro afirmavam que o sistema representativo imperial era um “simulacro” e acusavam o ministério Itaboraí de negligência em relação às reformas necessárias ao progresso do país.

Essa insatisfação traduziu-se posteriormente no programa redigido por Nabuco de Araújo e outras figuras preeminentes do novo Partido Liberal, no qual estavam claras as mudanças almejadas pelo grupo. O programa foi publicado nas páginas do jornal *A Reforma*, dirigido por Francisco Otaviano, que se tornara um dos veículos de divulgação do pensamento dos liberais históricos. O documento defendia “além das clássicas teses liberais (responsabilidade ministerial, descentralização política e administrativa, supressão do Senado vitalício, Conselho de Estado apenas administrativo, e liberdades de comércio, indústria, consciência e educação)”, propostas como: uma reforma eleitoral, uma reforma policial e judiciária, a suspensão do recrutamento forçado, o fim da Guarda Nacional e a emancipação gradual dos escravos (Basile, 1999: 266).

O episódio de 1868 provocou um acirramento das tensões políticas, que foi além do âmbito das instituições do Estado e alcançou grande espaço na imprensa. O peso excessivo do Poder Moderador no sistema constitucional, que fora motivo de debates anteriores⁷, será alvo de crítica nos projetos sobre reforma servil publicados durante o ano de 1869. Os emancipacionistas mostravam-se indignados diante da condução dada pelo Imperador ao problema. Uma dessas vozes foi a de Bezerra de Menezes, ligado ao Partido Liberal, que escreveu em março daquele ano um opúsculo intitulado “A

⁷ Durante a década de 1860, foram publicados alguns trabalhos importantes em defesa dos princípios liberais, entre eles, *Da Natureza e Limites do Poder Moderador*, de Zacarias de Góis e Vasconcellos e *Cartas do Solitário*, de Tavares Bastos (Basile, 1996: 254-255).

Escravidão no Brasil e as medidas que convém tomar para extingui-la sem dano para a nação”.

Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti⁸, nascido em 1831, no Ceará, era filho de um capitão de milícias e tenente-coronel da Guarda Nacional, proprietário de fazendas de criação. Veio para a Corte realizar seus estudos e diplomou-se pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Tornou-se membro titular da Academia Imperial de Medicina, na qual exerceu o papel de redator dos Anais Brasileenses de Medicina. Trabalhou como 2º cirurgião-tenente do Corpo de Saúde do Exército, até ser eleito para ocupar uma vaga na Câmara do Município Neutro pelo Partido Liberal, em 1861. A partir daquele momento, iniciou uma longa carreira política, foi reeleito vereador e cumpriu mandato até 1868, tendo exercido a presidência interina da Câmara em 1867. Nesse mesmo ano, foi escolhido pelos eleitores da Corte para ocupar a cadeira de deputado geral. No entanto, teve seu mandato legislativo interrompido com a dissolução da Câmara. Só voltaria a exercer um novo mandato em 1873 quando foi novamente eleito vereador.

O escrito de Bezerra de Menezes situava-se no contexto de turbulência política que se configurou após a ascensão dos conversadores ao poder. Ao apresentar sua motivação, o autor afirmava que “apesar de recolhido ao remanso da vida privada”, não havia perdido “os estímulos do cidadão brasileiro”. Afastado da política institucional, Bezerra de Menezes pretendia contribuir para o debate sobre a emancipação, pois considerava que temas daquela importância só poderiam ser conduzidos através de uma ampla discussão (Menezes, 2009: 26). Sua fala destacava o papel do cidadão, entre eles, o de se envolver no debate das questões públicas, não o deixando entregue à vontade exclusiva do governo. O autor fazia alusão aos acontecimentos recentes, resumindo, até aquele momento, o encaminhamento dado pela Coroa à emancipação dos escravos.

“O Governo Imperial escreveu na Fala do Trono, de 1867, um trecho sobre essa importantíssima reforma, o que foi para os crédulos a aurora do dia ansiosamente desejado, mas que para mim nunca passou de um engodo, tanto mais condenável, quanto mais séria e respeitável era a questão que se procurava iludir” (Menezes, 2009: 47).

8 Sobre dados biográficos de Bezerra de Menezes (Wantuil, 2002: 225-243).

Como já vimos, no ano seguinte, o Conselho de Estado reuniu-se, analisou o projeto revisado e concluiu que era necessário esperar o fim da guerra. Na Fala do Trono, de 1868, o imperador afirmou que o projeto estava em estudo e esperava melhor oportunidade para apresentá-lo ao Parlamento. Esse episódio só serviu que confirmar as impressões de Bezerra de Menezes, que previa que as palavras do Imperador não passariam de simples promessa. Diante disso, asseverava:

“O nosso Governo estuda, mas não resolve; estudará eternamente, mas nunca resolverá nada, porque entre nós os governos só cuidam de política e nem sequer de política nobre, grande e generosa, senão dessa política mesquinha, pessoal, egoística, que consiste em fazer clientela, comprando adesões” (Menezes, 2009: 48).

Bezerra de Menezes criticava a centralização feita pelo governo que tomava para si a decisão sobre “todos os negócios públicos, gerais, provinciais, municipais e individuais”, sem dar resolução a nenhum deles, e acabando por “resolver senão aqueles problemas pelos quais se empenhavam amigos e recomendados”. Frente a esse quadro, julgava difícil que fosse dada uma solução para o problema servil, pois não seriam os ministros da Coroa aqueles que lutariam pela causa dos escravos. Afinal, o novo gabinete era composto em sua maioria por opositores da emancipação.

Por isso, defendia “a iniciativa do cidadão em todas as questões que interessam à sociedade” (Menezes, 2009: 49). Tomava esse princípio liberal para conclamar os cidadãos a espalhar por todos os pontos do Império a necessidade de promoção das grandes reformas. Ele próprio pretendia cumprir “um dever de brasileiro e de liberal sincero” ao redigir aquelas linhas (Menezes, 2009: 51). Tinha a intenção de esclarecer ao público as grandes questões nacionais, promover um debate, para que um cada pudesse formar seu próprio juízo sobre esses assuntos. Bezerra de Menezes inspirava-se no modelo inglês, segundo o qual “as próprias leis não são senão a tradução fiel das ideias emanadas do povo e elaboradas em seu seio” (2009: 50). Apostava que, uma vez mobilizada a opinião pública, o governo iria atender a vontade do país.

Como liberal, Bezerra de Menezes tinha ciência das dificuldades de garantir a expressão dessa opinião pública. Afinal, esse era um ponto nevrálgico do programa apresentado por seu Partido. Era consenso a ineficácia do sistema representativo, incapaz de cumprir sua função de dar voz aos cidadãos. As eleições não serviam como um termômetro da opinião pública, pois essas eram manipuladas pelo partido no poder.

Por isso, os liberais lutavam por uma reforma eleitoral, que instituísse eleições diretas. Bezerra de Menezes incentiva o público a se manifestar: “escreva o cidadão as suas impressões sobre as principais reformas de que precisamos” (2009: 51).

A imprensa foi um veículo de expressão utilizado por aqueles que queriam ser ouvidos pelas instituições do governo e não conseguiam se inserir nelas. Por outro lado, também serviu para aqueles inseridos na política institucional e que desejavam reverberar suas idéias para além daquele espaço. Bezerra de Menezes foi um desses que conseguiram se exprimir através das páginas dos periódicos. Entre janeiro e junho de 1870, ocupou a redação do *Sentinela da Liberdade*, folha semanal lançada no ano anterior. O jornal era um típico exemplo da imprensa de opinião, fortalecendo a posição do Partido Liberal. Em seu primeiro número, dizia que o país vivia um dilema entre reforma e revolução. Para evitar mergulhar a nação numa “luta fratricida”, fazia uma defesa em prol da implantação das reformas. Em suma, era uma arma de confronto político voltada contra o governo imperial.

Na edição do dia 13 de março de 1870, já sob direção de Bezerra de Menezes, temos uma pequena mostra desse embate. O editorial tratava do tema liberdade, sentenciando que a fortuna de uma nação dependia do grau de liberdade desfrutada e, a partir desse princípio, traçava o trágico quadro nacional. Apontava a decadência da lavoura e o “atraso lamentável” das indústrias e de todas as artes. No entanto, não julgava que tal sorte estivesse relacionada à Guerra do Paraguai. A crise poderia ser superada se fosse garantida liberdade civil, política, religiosa e da indústria, para que através da iniciativa individual, o país pudesse desenvolver todas as suas potencialidades. Reeditando o célebre discurso de Nabuco de Araújo, no qual atacava o Poder Moderador e o sistema representativo:

“Não temos garantia de direitos políticos. O Imperador dissolve e organiza gabinetes, sem respeito à opinião do país, e para sustentar os seus caprichos, autoriza seus ministros a praticarem as mais infrenes perseguições; a exercerem a mais repulsiva coação, por efeito das quais a eleição é uma farsa, e real é a designação” (*Sentinela da Liberdade*, 13 de março de 1870).

O opúsculo de Bezerra de Menezes foi reproduzido nas páginas desse periódico, meses após sua publicação, a partir de agosto de 1869. Seu projeto de emancipação também recebeu elogios do jornal *A Reforma*, folha oficial do Partido Liberal, do qual

ele também foi colaborador. Agora que já situamos em que contexto essa obra foi escrita, vamos analisar o que o médico propôs para resolver a questão.

Como bom médico, Bezerra de Menezes fazia uso da metáfora da doença, tão corrente na época, e se referia à escravidão como um “cancro”, uma “lepra” que provocava sensíveis transtornos no organismo social. Nas palavras do autor, ela era condenável pelos princípios do cristianismo, da filosofia das luzes, da economia política e da moral. No livro intitulado “As vítimas-algozes. Quadros da escravidão”, Joaquim Macedo dizia haver dois caminhos para despertar no leitor a repulsa à escravidão. O primeiro era sensibilizá-lo, relatando as misérias e os sofrimentos dos escravos. O segundo seria traçar um “quadro do mal que o escravo faz ao senhor”. Bezerra de Menezes optava pelo segundo, apesar de seu escrito não ser uma obra de ficção. A visão construída era a do escravo como uma ameaça para a sociedade (Chalhoub, 2003: 157-158).

O escravo era um ser embrutecido pelo tratamento aviltante que recebia de seus senhores. Não conhecia nenhum dos princípios da moral e não recebia qualquer formação educacional. Somente lhe era ensinado algum ofício mecânico. Nem o batismo era suficiente para salvá-lo da perdição, uma vez que logo se voltava para os instintos brutais e se entregava aos vícios. O escravo representava um constante perigo para os senhores e suas famílias, pois:

“O ódio e o desejo ardente, insaciável de vingança, é o sentimento mais forte do coração do negro para com a raça branca, em geral, e para com seu senhor, em particular” (Menezes, 2009: 34).

Bezerra de Menezes se preocupava com a educação das crianças e dos jovens que conviviam em seus lares com as experiências corruptoras da escravidão. Essa proximidade com os usos e costumes dos escravos, “vendo e ouvindo destes as práticas as mais torpes e as palavras as mais descomedidas”, comprometia a formação da mocidade. Inquietava-se em especial pelos pequeninos, que eram mais suscetíveis às impressões recebidas, que dificilmente se apagavam durante a vida (Menezes, 2009: 34-35). Lançava ao público a estarrecedora questão:

“Pode haver paz e felicidade para as famílias enquanto guardarem elas em seu seio essa cratera ardente que lhes requeima sempre a flor da inocência e da virtude de seus filhos?” (Menezes, 2009: 35)

A constatação era não menos pavorosa: os senhores conservavam em suas casas a causa da futura ruína de suas famílias. Esse era um dos temas do livro “As vítimas-algozes”, já mencionado. No último romance dessa obra, Joaquim Macedo contava a história de Lucinda, uma escrava crioula, de doze anos, que servia como mucama da jovem Candida. Durante a trama, a escrava ia corrompendo a donzela, ao incitá-la aos desejos sensuais, mostrando-lhe “ser mais divertido namorar vários rapazes ao mesmo tempo”. A mucama estimula o envolvimento de Candida com um conquistador barato, que invade o quarto da moça e a seduz, “tirando-lhe o maior símbolo da honestidade feminina”. O triste destino da donzela é evitado pelo filho de seu padrinho, que por amor aceita se casar com ela (Chalhoub, 2003: 158-160). Joaquim Macedo usava a ficção para alertar sobre a existência de males que julgava estarem presentes na realidade.

Após detalhar todos os malefícios da escravidão para a família e para a educação moral da nação, Bezerra de Menezes pretendia convencer aqueles que defendiam a manutenção da escravidão em nome de seus interesses materiais. Citava como exemplo o caso do Ceará, sua província natal, que, depois da seca de 1845, conseguiu vivenciar um grande crescimento econômico. As razões eram simples: vendo-se arruinados, os fazendeiros que se dedicavam à criação de gado vacum foram obrigados a vender para os mercados do sul sua única riqueza – os escravos. O serviço passou a ser realizado por homens livres, que antes não queriam “trabalhar em comum com os escravos”. Havia na província grande oferta de mão-de-obra e a baixos salários. Desde então, o Ceará observou um aumento de sua fortuna pública e particular, graças à substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre. Comprovado ser o trabalho livre mais vantajoso, a emancipação dos escravos mostrava-se uma medida segura, capaz de satisfazer os interesses materiais e “os mais sagrados dos interesses terrenos: os interesses da família e da Pátria” (Menezes, 2009: 45).

Diante da visão do escravo de Bezerra de Menezes, era possível prever que fosse contrário a qualquer abolição imediata da escravidão, pois os escravos não estavam preparados para usufruir da liberdade. Ao fazer um breve levantamento dos projetos de reforma social, considerou mais viáveis aqueles que sugeriam a emancipação gradual. Bezerra de Menezes defendia a proposta de libertação do ventre, por não atacar diretamente o direito de propriedade dos senhores. Além disso, ao libertar apenas os filhos das escravas, evitava-se atirar na sociedade uma massa de indivíduos sem moral.

Aos recém-nascidos poderia ser oferecida a educação moral e civil para poderem se inserir na sociedade.

Bezerra de Menezes defendia que qualquer projeto deveria contemplar as duas faces do problema. A primeira era garantir a liberdade ao escravo. A segunda consistia em possibilitar condições para que esse indivíduo soubesse gozar da vida em liberdade, sendo um membro útil e moralizado da sociedade. Logo, o desafio era tirar o “preto”, ao mesmo tempo da escravidão e da corrupção. Sua intenção era transformar o antigo escravo num futuro cidadão apto a cumprir seus deveres perante a nação.

Para atingir esse objetivo, indicava que a educação das crianças nascidas de ventre livre deveria ser de responsabilidade do Estado, “como se fossem órfãos sem proteção natural”. Recomendava o estabelecimento de Casas de Criação em todos os municípios. Longe das influências perversas do cativo, seria possível “fazer dessas crianças homens e mulheres dotados de sentimentos morais e de costumes puros” (Menezes, 2009: 69). Os recém-nascidos seriam enviados para essas instituições, onde receberiam os cuidados de cidadãos “ativos, inteligentes e morigerados”, escolhidos pelas Câmaras Municipais. Enquanto o plano de criação de internatos, apresentado por Silva Neto, se restringia à capacitação das crianças e jovens para o trabalho na terra, a proposta de Bezerra de Menezes dava ênfase à educação moral dos filhos de escravos, sem desprezar os cuidados com a capacitação para o trabalho.

Considerando que “pessoas nas condições dos pretos libertos, que não podem ter aspirações à carreira literária ou científica”, Bezerra de Menezes concebeu um programa alternativo que atendesse os propósitos de redimir aquela “raça” e prepará-los para a sociedade. A educação oferecida às crianças de ambos os sexos consistiria na “instrução primária acompanhada de princípios morais e religiosos”. Posteriormente, as moças teriam sua educação completada, ao aprender os cuidados necessários para exercerem o trabalho de mãe de família. Aos rapazes seriam ensinados os “princípios elementares das ciências, que servem de base às artes mecânicas” (Menezes, 2009: 74). Em seguida, eles dariam início à sua formação profissional, aprendendo algum ofício para o qual tivesse vocação. Esta capacitação para o trabalho seria de responsabilidade do Governo, ao qual recomendava ter muito em atenção a instrução agrícola. No que se refere à qualificação da mão-de-obra, a proposta de Bezerra de Menezes ia além da feita por Silva Neto, pois sugeria que fosse oferecida aprendizagem de um ofício.

Para evitar que esses filhos de escravos, uma vez concluída sua formação, ficassem desamparados, em especial as mulheres, Bezerra de Menezes indicava que eles

fossem estabelecidos em colônias nacionais. Pois lá, “as moças encontrarão facilmente maridos de suas próprias condições” (Menezes, 2009: 77). Formariam suas famílias, ocupariam as terras, desenvolveriam a agricultura e outras atividades, viveriam o fruto do seu trabalho e teriam todos os deveres e direitos de cidadão. Em resumo, estariam contribuindo para o engrandecimento do país. Julgava ser essa a melhor solução para a questão da emancipação do escravo no Brasil.

Bezerra de Menezes não achava que os custos seriam um impedimento para a execução de tal empresa. O que o governo desperdiçava com “coisas inúteis, na manutenção de um funcionalismo estragado” poderia ser revertido para essa causa (Menezes, 2009: 82). Considerava que não adiantava investir a receita do Estado em progresso material e descuidar o desenvolvimento moral do país. Sugeriu que os gastos com a colonização estrangeira, que pouco resultado havia obtido, poderiam ser destinados à colonização nacional. Os recursos também poderiam vir da criação de um novo imposto, ou mesmo do reembolso feito pelos educandos através da obrigação de trabalharem para o Estado.

Em seu projeto, Bezerra de Menezes posicionava-se em relação a vários pontos que seriam temas de acirrados debates na Câmara durante a discussão da lei do ventre livre. A distinção entre liberto e ingênuo era um deles, pois implicava numa diferenciação quanto aos direitos políticos. Ao liberto não era facultado o direito de se candidatar aos cargos eletivos. Bezerra de Menezes entendia que a criança gerada em ventre escravo já nasceria livre, logo poderia gozar plenamente dos seus direitos de cidadão. A proposta de estabelecimento das Casas de Criação vinha ao encontro dessa necessidade de preparar os filhos livres de escravos para o cumprimento de seu papel na sociedade. Desse modo, dava um encaminhamento a um problema inquietante: o destino futuro dos ingênuos. Ao acenar com uma esperança para essas crianças, o médico admitia que a degradação da raça cativa não tivesse origem na sua natureza inferior. Era, portanto, consequência das condições da escravidão, uma vez que era possível fazer do filho de um escravo, educado longe das experiências do cativo, um cidadão capaz.

O pensamento de Bezerra de Menezes convergia com o de Silva Neto em alguns aspectos. Ambos buscaram mostrar a vantagem do trabalho livre em relação ao trabalho escravo. Buscavam esclarecer o público quanto aos malefícios da escravidão para o país, condenando-a a partir dos princípios da filosofia daquele século e dos ensinamentos milenares do cristianismo. Além disso, viam no escravo emancipado o

futuro trabalhador nacional, apesar de não ficar tão clara essa questão para o caso de Bezerra de Menezes. No entanto, Silva Neto discordaria do médico por acreditar que a liberdade do ventre deveria vir acompanhada de outras medidas que beneficiassem aqueles indivíduos que já se encontram no cativeiro. Por falar em Silva Neto, como andaria o engenheiro que tinha depositado esperanças na iniciativa do imperador para resolver o problema servil?

Em maio de 1869, foi a vez de Silva Neto manifestar seu desagrado em relação ao ocorrido no ano anterior. O título do escrito era sugestivo “A Coroa e a Emancipação do Elemento Servil”. O trabalho não trazia novas propostas quanto à resolução do problema; o autor apenas retomava alguns pontos já apresentados em seus escritos anteriores. Negava a existência real do direito de propriedade do senhor sobre seus escravos. Reafirmava a maior produtividade da mão-de-obra livre em relação à escrava. Defendia a emancipação gradual e sem indenização, prevendo ser possível recuperar a economia no prazo de dez anos por meio do trabalho assalariado ou do trabalho de parceria. Silva Neto dizia que foi a razão, não a emoção, a responsável por fazê-lo declarar-se emancipador. Logo nas primeiras páginas dava mostra de seu compromisso com a causa dos escravos,

“eu, parte integrante do povo, considero-me servo, e por isso procuro dar a mão aos que são menos do que eu – que são os escravos – pois só assim serei coerente repelindo o SENHOR de todos nós” (Silva Neto, 1869: 4)

Além de pensar a situação do escravo, Silva Neto refletia também sobre sua própria condição dentro da sociedade imperial. Assim como o escravo, ele também estava submetido à vontade de um senhor – o Imperador. Isso nos indica que nessa obra o autor decidira combater a escravidão, atacando conjuntamente o sistema político monárquico. Silva Neto passou a identificar na escravidão e na monarquia os dois obstáculos ao progresso da nação. Através da análise desse escrito é possível compreender como os acontecimentos de 1868 tiveram grande peso e influenciaram-no a firmar as novas convicções políticas.

O recuo do Imperador frente à emancipação causara-lhe grande indignação. Silva Neto recordava com pesar as palavras do chefe do gabinete, Zacarias de Góis e Vasconcellos, ao Parlamento: “O governo vendo que apareciam diversos projetos pela imprensa chamou a questão a si” (Silva Neto, 1869: 13). Essa declaração gerou certo incômodo. Afinal, o engenheiro vinha fazendo uso de publicações para discutir a

emancipação da escravidão. Como já vimos, ele não era o único: o tema havia provocado grande debate na imprensa da Corte (Dias, 2006). Mesmo assim, o governo acabou por não dar o devido encaminhamento à questão. A Fala do Trono de 1867 fora um sopro de esperança, que se dissipou no pronunciamento do ano seguinte. Silva Neto criticava a postura evasiva do Imperador: “Agora, porém, tendo presente a última fala do trono, me está parecendo que mesmo neste sentido a humanidade nada deverá ao Senhor D. Pedro II” (1869: 13-14).

Testemunha da subida do gabinete conservador e do adiamento da reforma servil, Silva Neto investia contra o Poder Moderador. Julgava-o instrumento do despotismo e denunciava sua morosidade na resolução dos problemas fundamentais do país que exigiam sua intervenção. Apoiava a renúncia do gabinete progressista, ao afirmar: “faço justiça ao Sr. conselheiro Zacarias, ele cansou-se de ser secretário de um poder absoluto o mais cômodo que conheço” (Silva Neto, 1869: 13). A Coroa tinha sido convencida pelo Barão de Cotegipe de que “era um atentado à propriedade abolir-se a escravidão” (Silva Neto, 1869: 14). Silva Neto compreendia a existência de razões políticas para retardar o fim da escravidão. Uma vez que os grandes fazendeiros eram a base política de sustentação do sistema, era justo o receio do desaparecimento da monarquia. No entanto, não podia aceitar que o escravo fosse uma propriedade legítima. Para ele, defender a manutenção da escravidão, única e exclusivamente, em favor do direito de propriedade era um argumento inconsistente. Desse ponto em diante, Silva Neto construiu toda a sua argumentação contrária ao sistema monárquico.

Silva Neto partia de uma perspectiva histórica para interpretar a situação do país. Considerava que a colonização portuguesa era responsável pelas especificidades negativas do Brasil. “Vícios dos tempos coloniais, tradições de uma corte absoluta, a escravidão, e um trono, eis os alicerces da nação brasileira em uma vasta e fértil região da América” (Silva Neto, 1869: 15). A conservação da herança colonial era um problema, tanto do ponto de vista político como socioeconômico. Adotava um olhar evolucionista em sua análise: “ao Brasil está reservada a missão de completar a experiência desses governos de transição entre o absolutismo e a democracia moderna” (Silva Neto, 1869: 4). Para ele, o nosso sistema político estava em decadência e tendia a ser superado pela democracia, seguindo o movimento observado nos demais países da América. A república era vista como uma forma moderna de governo que expressava a tendência histórica mundial.

O autor tomava como exemplo as repúblicas da América. Referindo-se ao caso das ex-colônias espanholas, que “fundaram sua independência sem transplantarem o trono” e pouco depois se livraram da escravidão. Na sua avaliação, aqueles países vinham trilhando o caminho do progresso, assim como outra nação republicana do continente – os Estados Unidos. Nesses termos, Silva Neto reforçava sua preferência pelo modelo republicano, sustentando a existência dessa tradição política no continente.

Buscando preservar a pessoa do Imperador e os “predicados morais” de sua família, Silva Neto pontuava que o sistema do governo monárquico era o cerce do problema, isto é, a causa do despotismo, e não necessariamente aquele que possuía o “exótico privilégio da realeza”. Ao estabelecer que a escravidão e a monarquia eram os grandes entraves ao “desenvolvimento moral e material” do país, Silva Neto também determinou uma ordem de prioridade na resolução dos problemas: a emancipação dos escravos tinha primazia.

Esse folheto revela o esforço de Silva Neto em interpretar o contexto de crise política e de mudança social vivido pelo Brasil. Mostra sua inserção em relação aos temas que seriam exaustivamente debatidos pela geração de 1870, que tinha a perspectiva política de crítica ao *status quo* imperial. De fato, o ano de 1868 provocou profundos abalos na estrutura dos partidos imperiais que talvez só se tornaram claramente visíveis posteriormente. Já comentamos alguns desdobramentos dentro do Partido Liberal. Os conservadores também sofreram os seus reveses, mas aguardamos esse momento para abordar o surgimento do Partido Republicano.

Durante a década de 1860, identificamos no conjunto de visões políticas existentes dentro do Partido Progressista uma ala mais radical formada por liberais históricos. Desde cedo, esse grupo fez uso da imprensa para divulgar suas idéias. Em 1866, Francisco Rangel Pestana, Henrique Limpo de Abreu e J. L. Monteiro de Sousa começaram a redação do jornal *Opinião Liberal*, e, três anos depois, os dois primeiros lançaram o *Correio Nacional*, que recrudescia nas críticas, servindo de porta-voz do Clube Radical, fundado em 1868. Após o fim da Guerra do Paraguai, o amadurecimento da contestação às instituições imperiais desembocou na fundação do Partido Republicano, no Rio de Janeiro, que lançou o seu Manifesto, em 3 de dezembro de 1870 (Basile, 1999: 267). Não nos causa surpresa encontrar o nome de Antonio da Silva Neto como um dos 58 signatários desse documento.

O *Manifesto Republicano* retomava pontos discutidos no opúsculo escrito por Silva Neto. Alguns deles eram: a crítica ao Poder Moderador, o “despotismo colonial”,

o isolamento do Brasil frente às nações da América e a constatação da inadequação da monarquia centralizada para o país. Era também alvo de crítica: a falha representação política, a centralização política, o Conselho de Estado, a ausência de garantia às liberdades individuais, políticas e econômicas. Em oposição a tudo isso, defendia-se a única forma de governo que “consulta e respeita a opinião dos povos” – a democracia moderna (apud Alonso, 2002: 182). Reclamava-se o estabelecimento de uma república, nos moldes federalistas, com um Senado de mandato temporário. A implantação do novo regime não ocorreria por meio da revolução. A opção era por um caminho gradual através do esclarecimento da população e mobilização da opinião pública.

Diferente do que propunha Silva Neto, república e emancipação não estavam associadas no programa republicano. Ao falar do direito de liberdade, o documento se omitia em relação ao problema do escravo. A justificativa era que a escravidão não era uma questão política, mas sim social, logo, não era tema de preocupação do manifesto. Como salientou Angela Alonso, a análise da organização social brasileira feita pelos republicanos tinha por tônica a política (2002: 186-187).

Dentre os signatários do manifesto também se encontrava Francisco Leite de Bittencourt Sampaio⁹. Nascido em 1834, na província de Sergipe, era filho de um negociante português. Iniciou os estudos de Direito na Faculdade do Recife, continuou-os em São Paulo, onde se formou bacharel em 1859. Desde os tempos de academia, se interessou pelas letras, colaborou na revista “O Guaianá”, dos estudantes de Direito e em outras publicações literárias de São Paulo, como em “A Legenda”, nos “Ensinos Literários” do Ateneu Paulistano, na “Revista Mensal do Ensaio Filosófico Paulistano” e no “Correio Paulistano”. Retornou para sua terra natal e exerceu a promotoria pública até 1961, quando veio para a Corte e abriu uma banca de advogado.

Bittencourt Sampaio¹⁰ ingressou no Partido Liberal e, em 1864, foi eleito à Assembléia Geral Legislativa. Em 1867, quando exercia um novo mandato de deputado, foi nomeado, por carta imperial, presidente do Espírito Santo, cargo que ocupou até 26 de abril de 1868. Retornou para cumprir seu mandato legislativo, mas este foi

9 Sobre os dados biográficos de Bittencourt Sampaio (Wantuil, 2002: 244-253).

10 O acesso aos dados sobre sua trajetória intelectual e política foi bem mais restrito do que o relativo aos dois outros personagens analisados. Não encontramos nenhum projeto escrito por Bittencourt Sampaio sobre a reforma servil.

interrompido pela dissolução da Câmara. Colaborou no jornal *A Reforma*, órgão do Partido Liberal na Corte. Após se desligar desse partido, tomou parte no movimento republicano que crescia na Corte. Foi um dos redatores do periódico *A República*, veículo de propaganda das idéias republicanas, utilizado na divulgação do *Manifesto Republicano*. Em 1873, Bittencourt Sampaio participou da fundação do Partido Republicano Federal, junto com Aristides Lobo, Alfredo Pinto, Pompílio de Albuquerque e outros.

A despeito de sua trajetória política, Bittencourt Sampaio ganhou logo cedo grande notoriedade como literato após a publicação de *Flores Silvestres*, em 1860, uma coletânea de poesias de inspiração sertaneja. Essa obra mereceu posteriormente elogios de Silvio Romero em seu livro *História da Literatura Brasileira*: “os dotes principais do poeta são – a melodia do verso, a graciosidade que o faz primar em pequenos quadros, e certa nostalgia pelas cenas, pela vida simples, fácil, descuidosa das regiões sertanejas e campesinas” (apud Wantuil, 2002: 251-252). O prosador e poeta também publicou *Harmonias Brasileiras*, *A nau da liberdade*, *Hiawatha*, *A Divina Epopéia de João Evangelista*, *Dicionário da Língua Indígena*, entre outras obras, algumas inéditas. Foi ele ainda tradutor de versos de Lamartine, Vitor Hugo e Longfellow.

Seu poema épico, “A nau da liberdade”, foi publicado no jornal *A Reforma*, em 1870. Nele, Bittencourt Sampaio fazia elogio à França por ter levantado a bandeira da liberdade. Em todo o poema a liberdade era exaltada como uma arma no combate à tirania dos reis.

“Monarcas do universo! – ouvi que ela bradava:
Temei, oh! Sim, temei, que um dia a terra escrava
Nas ânsias do sofrer desperte os mortos seus!
Despotismo infernal de negra vassalagem!..
Que mais querem de nós? Na febre de carnagem
Sois malditos de Deus!”

A monarquia era vista como sinônimo de despotismo. Os versos diziam que a Europa tinha tentado se livrar da monarquia, mas acabou “curvando o colo ao cetro esmagador”. Coube então à “América gigante” saudar a liberdade. Essa era a interpretação feita pelo poeta inspirado pelas convicções republicanas. Bittencourt Sampaio considerava que só existiria liberdade no regime republicano, adotado pela maioria dos países da América. Mostrava consoante ao princípio estabelecido no

Manifesto Republicano – “Somos da América e queremos ser americanos” (apud Alonso, 2002: 184).

Além de republicano, Bittencourt Sampaio era defensor da emancipação dos escravos. Entretanto, não chegou a escrever projeto sobre o tema. Em seus versos e sua prosa, o tema da escravidão esteve presente como no poema “A Cativa”, no qual o poeta narrava as tristezas da vida em cativeiro e a saudade da infeliz escrava dos tempos em que vivia no Congo. Os versos diziam que aqueles sofrimentos vividos pela escrava não eram da vontade de Deus:

“Esta vida que a triste deplora
Não permite, nem quer o meu Deus.”

A “neutralidade” do Partido Republicano frente ao tema da escravidão não impediu que seus partidários assumissem posição emancipacionista e, posteriormente, abolicionista. Nesse sentido, Silva Neto e Bittencourt Sampaio não eram uma exceção. A posição ambígua não deixava de ser uma estratégia para contar com o apoio político dos fazendeiros que ainda possuíam escravos. No entanto, a recusa em se posicionar em defesa da abolição gerou muitos conflitos internos. Para alguns membros do Partido Republicano e do movimento republicano de maneira mais ampla, as duas lutas eram indissociáveis. Para Bernardino de Campos, a abolição era um primeiro passo importante, pois abriria caminho para a república. José do Patrocínio, por exemplo, cansou-se da hesitação e do silêncio do Partido quanto à questão e rompeu com o grupo¹¹.

O dilema não era posto apenas para os republicanos. A reforma política e a reforma servil tornaram-se os principais temas de discussão a partir daquele período e mobilizou a atenção da chamada geração de 1870. Como demonstrou Angela Alonso, esses intelectuais, organizados em grupos distintos, formaram um movimento de contestação à ordem imperial e de demanda por reformas estruturais. Eles construíram interpretações do Brasil e apresentaram diferentes projetos de intervenção política na sociedade imperial.

11 Para uma análise das posições assumidas pelos republicanos sobre a abolição (Fernandes, 2006).

Como vimos, Silva Neto, Bezerra de Menezes e Bittencourt Sampaio depararam-se e posicionaram-se diante desses dois problemas: o sistema político imperial e a escravidão. Ao analisar a trajetória individual e o posicionamento político desses três personagens não queremos perder de vista que eles se encontram inseridos na sociedade, compõem grupos sociais e políticos em disputa naquele contexto. Afinal, o valor do estudo desses personagens está em compreendê-los integrados à realidade em que viveram. Cada fala individual só ganha sentido se vista como representativa de um coletivo.

Ao discutir sobre a emancipação dos escravos, esses personagens estavam em intenso diálogo com o Conselho de Estado, o Ministério, o Parlamento, o contexto internacional, os partidos políticos, os fazendeiros e a opinião pública. Logo, as posições assumidas integram e expressam a dinâmica das novas configurações do campo político profundamente marcado por inúmeras e complexas disputas. Esses agentes reelaboraram suas estratégias, variaram o tom do discurso, refinaram os argumentos, selecionaram as melhores armas para travar combates na arena política.

Os escritos desses intelectuais traçam em que termos que se deu a discussão sobre a emancipação do escravo, antes da Lei do Ventre Livre. Por meio deles, podemos mapear os principais pontos de um debate que iria se intensificar do decorrer dos anos, assim como delinear as divergências resultantes da existência de diferentes interesses em disputa. Um embate importante era aquele travado entre os interesses do Estado e os interesses privados. A iniciativa do Imperador de tomar a questão para si era vista pelos fazendeiros como uma intromissão indevida do Estado em seus negócios particulares. Tal medida era temerária, pois ameaçava a autoridade senhorial. Já o Ministério preferia se adiantar, realizando reformas, para não se deparar no futuro com os riscos de uma “revolução”.

Qual seria a melhor proposta de reforma servil? A emancipação imediata ou gradual? Com ou sem indenização? Afinal, prevalece o direito de propriedade ou o de liberdade? Eram perguntas com múltiplas respostas. A emancipação dos escravos colocava o problema da mão-de-obra, a necessidade de substituir o trabalho escravo pelo livre. Não havia consenso na hora de decidir qual seria o futuro trabalhador que sustentaria a economia nacional: o livre nacional, o imigrante, o liberto ou os ingênuos capacitados para o trabalho em instituições públicas. Como vimos, a educação dos escravos ocupava grande atenção dos intelectuais, pois o cativo era visto como um ser

imoral despreparado para a liberdade. Esses eram alguns dilemas, entre outros, que foram tema de discussão até 1888.

Apesar das divergências, tanto Bezerra de Menezes como Silva Neto tinham uma avaliação comum: a escravidão era um mal para o país. Mesmo dando ênfases distintas a cada aspecto, eles consideravam que a escravidão gerava prejuízo para a economia, a política, a educação, a família, a sociedade, em suma, para a nação. Seus argumentos eram baseados em concepções diversas dos interesses do país, o que José Murilo denominou razão nacional. Na avaliação desses intelectuais, a escravidão era uma questão pública, e não um problema individual (Carvalho, 1988).

Através das trajetórias aqui esboçadas, é possível visualizar também a reconfiguração política ocorrida após 1868: o revigoramento do Partido Liberal e a criação do Partido Republicano. Apesar de terem projetos distintos, o que estava em questão para liberais e republicanos era a ampliação dos direitos do cidadão. Os últimos eventos tinham deixado claras as falhas daquele sistema em garantir ao cidadão o exercício de seus direitos, em especial, o político. A principal queixa de Bezerra de Menezes e Silva Neto residia nesse ponto. O projeto de emancipação tinha inspiração imperial e não nacional, como desejavam esses intelectuais. Defendiam que cabia ao cidadão a iniciativa das reformas. O grande desafio era resolver o problema do pouco espaço existente para a expressão da opinião pública. Como já discutimos, o sistema representativo imperial era considerado uma farsa, entre outros motivos, pelas várias fraudes a que estava sujeito. Os outros canais de participação, ou eram restritos ou rejeitados pela população. Existia uma dificuldade na maior aproximação dos cidadãos junto ao Estado. Essa deficiência do sistema político imperial não era nova. Como ressaltou José Murilo de Carvalho, havia um “potencial de participação que não encontrava canais de expressão dentro do arcabouço institucional” (1996: 356).

Talvez essa constatação seja exatamente o que levou esses personagens a tornar públicas suas opiniões. Além disso, tinham acesso a recursos econômicos, culturais e sociais que lhes permitiam ocupar espaços na imprensa. Falamos aqui da imprensa num sentido amplo, incluindo junto às publicações periódicas (como jornais e revistas), também os panfletos, folhetos e opúsculos. A imprensa tornava-se um caminho para a ampliação de canais de expressão e de exercício da cidadania.

Os escritos analisados não eram mera opinião particular, possuíam um caráter doutrinário. Seus autores eram intelectuais que tinham por objetivo esclarecer os leitores e contribuir para a formação de uma opinião pública sobre os temas em debate.

São intelectuais no sentido proposto por Bobbio, pois eles detêm um poder ideológico e exercem-no sobre “as mentes pela produção e transmissão de ideias, de símbolos, de visões de mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra” (1997: 11). São profissionais que se utilizam dos saberes adquiridos em sua área de trabalho, assim como os conhecimentos e experiências acumuladas em sua trajetória, para expressar sua visão e intervir nos negócios públicos. Não são detentores de uma fala autorizada, mas buscam dar peso e autoridade às suas opiniões, fundamentando-as com argumentos sólidos, baseados em estudos ou experiências. Era uma fala retórica aquela que diminuía o valor de seus trabalhos, julgando-se apenas cidadãos exercendo o direito de expressão, ou ainda, cumprindo seu dever perante a pátria. Estavam plenamente cientes de que seus nomes poderiam exercer alguma influência sobre a opinião pública. A formação acadêmica e a trajetória profissional e/ou política que iam construindo davam provas de que compunham um seleto grupo da sociedade imperial.

Sua ação política e suas práticas sociais são reveladoras de uma cultura política que ganharia força no final do século XIX. Esses personagens sentiam necessidade de externar suas opiniões, de se fazer ouvir, de comunicar uma idéia ao público. Eram homens de letras, o recurso à imprensa era essencial. Ela era vista como uma tribuna política, capaz de levar os debates, então restritos às instituições de governo, para a esfera pública. Entender essa cultura política gestada e em circulação nesse período é condição para compreender o direcionamento dado por esses personagens ao movimento espírita do qual posteriormente eles se tornaram adeptos.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO SOCIAL ESPÍRITA E A DIFUSÃO DO ESPIRITISMO NO BRASIL

Em 18 de abril de 1857, era lançado em Paris, pelo editor E. Dentu, a primeira edição de *O livro dos espíritos*. A obra era assinada por Allan Kardec, pseudônimo adotado pelo pedagogo francês Hippolyte Leon Denizard Rivail. O livro era o resultado de um trabalho de pesquisa sobre uma série de fenômenos inabituais observados nos Estados Unidos e em diferentes pontos da Europa.

Esses eventos tiveram início na aldeia de Hydesville, próxima de Nova York, em 1848. As filhas do casal Fox começaram a ouvir pancadas nas paredes de madeira que causaram espanto e perturbavam o sono da família. Após uma busca no interior e ao redor da propriedade, o Sr. John D. Fox nada encontrou que explicasse a causa

dos barulhos. O problema persistiu e, com o tempo, as meninas passaram a imitar as batidas e obterem respostas. Foi criado um código, no qual determinado número de pancadas correspondia a uma letra do alfabeto, sendo possível formar palavras e mesmo frases. O “comunicante invisível” dizia se tratar de um vendedor ambulante que havia sido assaltado e assassinado por antigos moradores daquela residência e enterrado no porão (Thiesen; Wantuil, 1980: 49-55).

Fenômenos semelhantes multiplicaram-se por vários países e ficaram conhecidos como *rappings*. Eram ruídos repentinos, batidas incomodativas, pancadas na madeira do assoalho, das paredes ou do teto e móveis que se movimentavam. Na Europa, as mesas girantes viraram a grande atração, como atesta a crônica, de Júlio Janin, publicada no periódico *L'Illustration*, de 14 de maio de 1853:

“Toda a Europa (que digo eu, a Europa?), neste momento o mundo inteiro, tem o espírito voltado para uma experiência que consiste em fazer girar uma mesa. [...] Ide por aqui, ide por ali, nos grandes salões, nas mais humildes mansardas, no atelier do pintor, em Londres, em Paris, em New York, em São Petersburgo – e vereis pessoas gravemente assentadas em torno de uma mesa vazia, que eles contemplam à semelhança daqueles crentes que passam a vida a olhar seus umbigos! Oh! a mesa! ela faz tábua rasa dos nossos prazeres de todas as tardes” (apud Thiesen; Wantuil, 1980: 57-58).

A ironia do cronista ao abordar aquelas manifestações era acompanhada pelo desprezo da maior parcela da intelectualidade francesa em relação ao tema. Talvez, por ter se tornado um passatempo da alta aristocracia parisiense, o evento foi considerado com desdém e indigno de estudo. Apenas alguns homens de ciência buscaram investigar suas causas, tais como o físico inglês Faraday, o químico Chevreul, o conde de Gasparin, o marquês de Mirville, o abade Moigno, Arago e Babinet (Thiesen; Wantuil, 1980: 57). No entanto, não foi apresentado nenhum resultado conclusivo. O próprio professor Rivail, inicialmente, não se ocupou da questão. Como estudioso do magnetismo, supôs que tais fenômenos poderiam ser atribuídos à ação do fluido magnético ou do elétrico sobre a matéria inerte. Entretanto, não buscou realizar pesquisas para comprovar sua hipótese.

Não demorou muito e aqueles que se entretinham com o movimento das mesas seguiram o exemplo das irmãs Fox e criaram um código de comunicação com as mesas. Ao contato das mãos, a mesa se levantava, dava pancadas com os pés e construía respostas para as perguntas feitas pelos curiosos. O professor Rivail foi

informado por seu amigo, o Sr. Fortier, sobre esses últimos acontecimentos, mas permaneceu incrédulo. Somente em 1855, a convite do Sr. Fortier, ele foi assistir a uma reunião na casa da Sra. Plainemaison, na qual pôde observar diretamente as mesas que giravam, saltavam e corriam, assim como davam respostas “inteligentes” às questões propostas pelos participantes. Sobre esse episódio, Rivail escreveria posteriormente:

“Eu entrevia naquelas aparentes futilidades, no passatempo que faziam daqueles fenômenos, qualquer coisa de sério, como que a revelação de uma nova lei, que tomei a mim investigar a fundo” (Kardec, 1973: 267).

Para ele, aquelas manifestações eram de uma nova ordem, não eram fatos puramente físicos ou fisiológicos e não correspondiam ao domínio das ciências físicas. Na introdução de *O livro dos espíritos*, Rivail esclareceu as razões que o levaram a desenvolver sua investigação. O pedagogo francês tinha claro que era possível extrair através da análise as leis gerais que ordenavam aqueles fenômenos. Desse modo, ele recomendava a aplicação do método científico de pesquisa:

“Ora, para se conhecerem essas leis, preciso é que se estudem as circunstâncias em que os fatos se produzem e esse estudo não pode deixar de ser fruto de observação perseverante, atenta e às vezes muito longa” (Kardec, 2005: 23).

A posição assumida por Rivail era um indício da afirmação do cientificismo em meados do século XIX. A ciência fora elevada a um patamar antes ocupado pela religião, sendo capaz de explicar todos os fatos, fossem eles naturais, econômicos ou sociais. O paradigma iluminista instaurara-se. Através da razão, o ser humano poderia desvendar quaisquer fenômenos. A crença em milagres ou no sobrenatural foi rechaçada. Nada haveria no mundo que não fosse regido por leis imutáveis. Desse modo, os cientistas se arvoraram em busca da compreensão das leis da natureza e das sociedades. O estabelecimento do conhecimento de base experimental fez com que o método científico de pesquisa fosse considerado o único legítimo, refutando as explicações metafísicas. Como poderemos observar, Rivail vivenciou exatamente esse período de afirmação do saber científico-materialista, que exerceu grande influência na sua formação intelectual.

2.1 – A construção da ciência espírita e o pensamento social espírita

Nascido em 03 de outubro de 1804, na cidade francesa de Lyon, Hippolyte Leon Denizard Rivail era filho de uma família tradicional e bem estabelecida. Seus primeiros anos de estudo foram feitos em sua cidade natal. Com cerca de dez anos, foi enviado para o Instituto de Yverdun, na Suíça, dirigido pelo eminente pedagogo Pestalozzi. Durante quase dez anos, vivenciou os princípios educacionais deste discípulo de Rousseau. No decorrer desse período, foram estabelecidas as bases de sua formação intelectual. Naquele ambiente foi traçado o perfil universalista, cientificista e pedagógico do pensamento de Rivail.

Entre os objetivos buscados em Yverdun estavam: a liberdade de pensamento; a liberdade religiosa e a convivência entre diferentes credos; a capacidade de observação empírica dos fenômenos naturais e da sociedade humana; e a educação integral (intelectual, física e moral) do indivíduo. No decorrer de sua passagem na instituição, Rivail pôde se relacionar com alunos, mestres e personalidades, que vinham de diferentes pontos da Europa e da América. O Instituto fundado por Pestalozzi era “um centro de visitação e intercâmbio internacional, recebendo filósofos, educadores e reformadores sociais” (Incontri, 2004: 27).

Após deixar a Suíça, Rivail se dedicou à educação, organizando e dirigindo instituições de ensino, sempre pautado na proposta pedagógica pestalozziana. Trabalhou como tradutor e escreveu mais de uma dezena de livros didáticos destinados ao ensino de diferentes disciplinas, desde aritmética até gramática. Durante os anos de 1835 a 1840, ministrou aulas gratuitas de Química, Física, Astronomia, Fisiologia e Anatomia comparada, em sua própria residência. Diante do seu notável conhecimento das ciências médicas, especulou-se que tivesse cursado Medicina; no entanto, não há registros que comprovem tal fato, que permanece como uma divergência entre seus biógrafos (Thiesen; Wantuil, 2004: 185-186).

A aproximação com o magnetismo animal ocorreu a partir de 1823, quando já estava em Paris. Após a série de críticas sofridas pelo mesmerismo no final do século XVIII, alguns de seus seguidores fizeram uma revisão dos princípios propostos por Mesmer, desenvolvendo o sonambulismo moderno. Entre eles, se destacaram Jacques de Chastenet, marquês de Puységur, e Joseph Philippe François Deleuze. O sonambulismo, assim como o magnetismo de Mesmer, também era usado no tratamento dos doentes; no entanto, provocava efeitos diferentes no paciente. O estado sonambúlico evitava o sofrimento do paciente em procedimentos médicos dolorosos, como uma amputação. Essa não era, porém, a grande descoberta. Durante

o período em que ficavam adormecidos, alguns pacientes apresentavam características muito especiais, sendo capazes de diagnosticar doenças em pessoas que lhes eram apresentadas, prescrever medicamentos, entre outras proezas. Foi nessa nova fase do magnetismo que Rivail tomou contato com os fenômenos, realizando seus estudos e, posteriormente, tornou-se um experimentado magnetizador (Thiesen; Wantuil, 2004: 115-116).

Seguindo o perfil do intelectual do século XIX, Rivail manifestou interesse por diferentes áreas do conhecimento, como podemos concluir, ao observar uma relação das academias e sociedades das quais era membro na França¹². Foi membro efetivo e correspondente de muitas associações culturais que incentivam o estudo da gramática, das línguas, das ciências naturais e da história; assim como de sociedades de caráter econômico que fomentavam o desenvolvimento da agricultura, do comércio e da indústria em favor do progresso do país. Possuía um saber enciclopédico e conhecia plenamente o holandês, o alemão, o inglês, entre outros idiomas.

Sua atuação intelectual foi mais notória na educação, escolhida por Rivail como área privilegiada para a execução de seus projetos. A maioria de suas obras¹³ estava voltada para este tema. Eram livros escolares destinados à instrução primária, secundária e até mesmo superior. Alguns deles foram adotados pela Universidade de França e em diversos estabelecimentos públicos. Os seus planos e projetos visando à melhoria da educação pública receberam a atenção dos membros do Parlamento, de comissões encarregadas da reforma do ensino e da universidade¹⁴.

12 Sociedade Gramatical; Sociedade para a Instrução Elementar; Sociedade de Educação Nacional; Instituto de Línguas; Sociedade das Ciências Naturais de França; Sociedade Real de Emulação, de Agricultura, Ciências, Letras e Artes do Departamento do Ain; Sociedade Promotora da Indústria Nacional; Sociedade Francesa de Estatística Universal; Academia da Indústria Agrícola, Manufatureira e Comercial; Instituto Histórico (Thiesen; Wantuil, 2004).

13 Curso Prático e Teórico de Aritmética; Escola de Primeiro Grau; Plano Proposto para a Melhoria da Educação Pública; Gramática Francesa Clássica de acordo com um novo plano; Memória sobre a Instrução Pública; Programa dos Estudos segundo o Plano de Instrução de H.-L.-D. Rivail; Manual dos Exames para os Certificados de Capacidade; Projeto de Reforma referente aos Exames e aos Educandários para mocinhas; Gramática Normal dos Exames; Programa dos Cursos Usuais de Física, Química, Astronomia e Fisiologia (Thiesen; Wantuil, 2004).

14 Não existe nas obras biográficas nenhum registro informando qual foi a recepção tida por esses planos e projetos.

Em 1828, publicou o *Plano proposto para a melhoria da Educação Pública*, no qual afirmava o estatuto científico da educação. Segundo Rivail, “os meios próprios para se educar a juventude são uma ciência bem distinta que se deveria estudar para ser educador, como se estuda a medicina para ser médico” (1998: 13). Diante da complexidade do ato de ensinar, julgava necessário um estudo profundo da natureza do espírito das crianças. Toda sua preocupação com a formação do professor se justifica, uma vez que considerava a educação, entendida de modo integral, um fator determinante na melhoria social.

Num discurso proferido em 1834, podemos ter a dimensão da importância da educação na trajetória de Rivail. “A educação é a obra da minha vida. Não faltarei à minha missão, pois penso compreendê-la. Inimigo de todo charlatanismo, não tenho o tolo orgulho de acreditar cumpri-la com perfeição, mas tenho ao menos a convicção de cumpri-la com consciência” (Rivail, 1998: 92).

Em 1855, Rivail já contava cinquenta anos de idade, era um pedagogo reconhecido e tinha construído toda sua trajetória intelectual. O homem, que entrou na casa da Sra. Plainemaison para assistir às mesas girantes, tinha plena convicção da validade do método científico para a compreensão do mundo.

Após o término da reunião, Rivail saiu com o propósito de investigar aqueles fenômenos, pois vislumbrou naquelas manifestações um novo objeto de estudo. Ele julgou ser possível descobrir as leis gerais que regiam aqueles fenômenos e desenvolver uma nova ciência. Para isso, Rivail buscou adaptar o método científico àquela nova realidade de fatos. Sua formação intelectual foi determinante para compreender como foi concebido o espiritismo, que, na sua definição mais simples, significa “ciência dos espíritos”.

Após observar as manifestações inteligentes que se produziam por meio das mesas, Rivail formulou algumas questões para investigação: “Haverá, com efeito, no caso, uma potência inteligente? [...] Se essa potência existe, qual é ela, qual a sua natureza, a sua origem? Encontra-se acima da Humanidade?” Antes de formular as hipóteses de pesquisa, as respostas foram dadas pelo próprio “ser misterioso que interrogado sobre a sua natureza, declarou que era *Espírito* ou *Gênio*” (Kardec, 2005: 24). Após sistemático estudo, Rivail confirmou que aquela nova ordem de manifestações seria obra dos Espíritos. No entanto, nos interessa aqui observar o caminho percorrido durante a pesquisa que realizou, pois ele nos revela a sua

preocupação em construir uma metodologia científica para estudar aqueles fenômenos.

O sistema de comunicação foi aperfeiçoado paulatinamente. O código de pancadas das mesas foi substituído pelo uso de um lápis adaptado a uma cesta. Algumas pessoas apoiavam a mão na borda do cesto, que deslizava numa ardósia ou papel formando “palavras, frases, dissertações de muitas páginas sobre as mais altas questões de filosofia, de moral, de metafísica, de psicologia, etc.” (Kardec, 2005: 25). Com o tempo, Rivail constatou que a cesta só era posta em movimento por influência de determinadas pessoas que foram chamadas de médiuns. Elas serviam de intermediárias entre o mundo espiritual e o mundo material.

Mais tarde, o recurso da cesta foi abandonado, dando início à psicografia. Um médium, tomando diretamente o lápis, escrevia por um “impulso involuntário e quase febril” (Kardec, 2005: 26). Aos poucos, foi descoberta uma variedade de faculdades mediadoras, constatando-se que as mensagens dos Espíritos podiam ser transmitidas pela palavra, pela audição, pela visão, pelo tato, entre outros.

Observados todos esses fatos, Rivail pôs-se a fazer experimentos para confirmar a veracidade dos fenômenos. Era preciso investigar “o papel do médium nas respostas e a parte que, mecânica e moralmente, pode ter nelas” (Kardec, 2005: 26). No caso da cesta, Rivail concluiu não ser possível aos médiuns imprimir um direcionamento aos movimentos. Ele também constatou que a caligrafia variava segundo o Espírito que se manifestava, reproduzindo-se a de um determinado Espírito todas as vezes que ele volta a escrever. Além disso, os médiuns respondiam questões que estavam fora do seu campo de conhecimento. Não compreendiam o conteúdo das respostas e escreviam textos em idiomas que desconheciam. Através desses e de outros inúmeros fatos, atestou que aquela ordem de fenômenos tinha por causa a ação dos espíritos, entendidos como individualidades que agem com independência de vontade.

Essas conclusões foram contestadas pelos “sábios”¹⁵ da época. Em resposta, Rivail afirmou que a maioria dos críticos eram pessoas que não haviam se ocupado da questão ou não dedicaram tempo suficiente ao estudo dos fenômenos. Logo não tinham condições de emitir um juízo válido. Apesar de se colocar no rol dos

¹⁵ Esse é o termo utilizado por Rivail para se referir aos homens de ciência ou cientistas. Ele se refere a algumas categorias de sábios como matemático, físico, químico, arquiteto, anatomista, psicologista, astrônomo (Kardec, 2005: 20-23).

defensores da ciência, também questionou a competência das “corporações científicas” para se pronunciar sobre o tema. Para ele, em relação a princípios novos e coisas desconhecidas, a posição dos “sábios” em pouco diferia da opinião do vulgo; pelo contrário, a visão do “sábio” tendia a ser mais cheia de preconceitos. No trecho a seguir, Rivail pontuou a particularidade daqueles fenômenos:

“As ciências ordinárias assentam nas propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenômenos espíritas repousam na ação de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos” (Kardec, 2005: 35)

Dessa forma, Rivail pretendia evidenciar o erro dos “sábios” ao tentar submeter a análise das manifestações aos métodos tradicionais da ciência. A natureza do fenômeno impunha limites muito claros aos mecanismos de observação e experimentação até então desenvolvidos. Para Rivail, seria deveras impossível um anatomista querer encontrar a alma através da dissecação de um cadáver, ou vê-la evoluir-se como um gás. Nenhum “sábio” chegaria a conclusões positivas utilizando o instrumental teórico-metodológico da “ciência material”. Aqueles fenômenos não podiam ser analisados por uma ciência que não enxerga nada além da matéria. Eles não podiam ser explicados “por algarismos, nem por uma força mecânica” (Kardec, 2005: 37). Por tudo isso, Rivail considerou a Ciência incapaz de emitir qualquer posição sobre o espiritismo, conforme observamos no seguinte trecho:

“A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso, e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter” (Kardec, 2005: 36).

Rivail reconhecia as conquistas da ciência moderna, mas as criticava por desconsiderarem a dimensão espiritual. Diante disso, ele buscou criar métodos próprios para pesquisar os fenômenos espíritas e desenvolver os pilares de sustentação da ciência espírita. Na última de suas obras, ele detalhou esse método.

"Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma maneira que as ciências positivas, isto é, aplica o método experimental. Fatos de uma ordem nova se apresentaram que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele as observa, compara, analisa e, dos efeitos, remonta às causas, chega à lei que os rege; depois,

deduz as consequências e busca aplicações úteis" (Kardec, 2003a: 35).

Ao frequentar seguidas reuniões, Rivail percebeu que as mensagens recebidas traziam algumas vezes ideias levianas e frívolas; noutras, pensamentos elevados e sublimes. À medida que recebia as comunicações dos Espíritos, ele vislumbrou naquele conjunto de respostas uma nova doutrina filosófica. Com o objetivo de reunir e organizar os ensinamentos transmitidos pelos Espíritos, ele estabeleceu um intercâmbio com médiuns de diferentes pontos da Europa e da América. Realizou um trabalho de codificação das informações obtidas por meio dos questionamentos propostos aos Espíritos.

Ao formular os princípios básicos da doutrina, estabeleceu alguns critérios para atestar a validade de cada novo ensinamento transmitido pelos espíritos. O primeiro passo era submeter ao crivo da razão qualquer informação. Segundo Rivail, “toda teoria em manifesta contradição com o bom senso, com uma lógica rigorosa e com os dados positivos que se possuem, por mais respeitável que seja a sua assinatura, deve ser rejeitada” (Kardec, 1864: 101). Outro parâmetro importante foi o controle universal do ensino dos espíritos. Um novo princípio doutrinário só deveria ser incorporado se fosse transmitido por diferentes médiuns em diferentes pontos do globo. Logo, o novo conhecimento era considerado verdadeiro somente se tivesse em conformidade com o que foi ensinado espontaneamente pela maioria dos Espíritos. Para fazer essa verificação, Rivail buscou estabelecer contato com estudiosos de diferentes países e continentes, a fim de comparar as respostas recebidas dos Espíritos. Assim, o codificador do espiritismo pretendia livrar a doutrina de possíveis embustes.

“Se, pois, a um Espírito agrada formular um sistema excêntrico, baseado em suas próprias ideias e fora da verdade, podemos estar certos de que o sistema ficará circunscrito e cairá ante a humanidade das instruções dadas por toda a parte, como já houve vários exemplos. É essa unanimidade que faz caírem todos os sistemas parciais, nascidos na origem do Espiritismo, quando cada um explicava os fenômenos à sua maneira e antes que fossem conhecidas as leis que regem as relações entre o mundo visível e o invisível” (Kardec, 1864: 102).

Entre os princípios doutrinários, o mais controverso para Rivail foi o da reencarnação, segundo o qual o espírito, ser imortal, vivencia múltiplas existências

carneis até atingir a perfeição. Rivail diz ter relutado muito em aceitá-lo e só o fez após inúmeras evidências e por considerá-lo o único capaz de demonstrar a justiça divina (Kardec, 1858: 307-315).

Dessa forma, procuramos demonstrar todo o esforço despendido por Rivail para imprimir um caráter científico ao seu trabalho de pesquisa. Como ressaltou Sylvia Damazio, o espiritismo foi gestado num contexto ideológico no qual “a ciência e o materialismo se achavam fortemente entrelaçados, e qualquer tentativa de legitimar uma crença religiosa esbarrava nos estreitos limites da ciência positiva”. Durante o século XIX, surgiram diferentes correntes espiritualistas que pretendiam pôr em xeque o materialismo então vigente. A autora destaca ter ocorrido na Europa “um reflorescimento de antigas crenças e práticas, que iam da cabala à magia negra, passando pela astrologia e quiromancia” (Damazio, 1994: 23).

No caso do espiritismo, não se tratava de uma negação da ciência, uma vez que Rivail incorporava ao arcabouço doutrinário os novos avanços obtidos nas diferentes áreas do conhecimento. O que Rivail propunha-se a fazer através da ciência espírita era dar um passo além, descortinando um campo de estudos que a ciência material negava-se a reconhecer como legítimo. Como analisou Sylvia Damazio, o pensamento de Rivail “partia de uma reflexão sobre a sociedade de seu tempo, na qual tentava desvincular a ciência do materialismo, afirmando o caráter científico da apreensão do mundo espiritual, que contrapunha às crenças religiosas abstratas e hipotéticas” (Damazio, 1994: 29). Rivail entendia que os fenômenos espirituais não eram sobrenaturais; pelo contrário, seguiam leis naturais, que eram imutáveis e passíveis de compreensão. Afinal, aí residia o propósito da ciência espírita: estudar e explicar esses fenômenos.

O lançamento de *O livro dos espíritos*, em 1857, marcou o estabelecimento dessa nova ciência – o espiritismo –, assim como marcou o surgimento de um novo homem – Allan Kardec¹⁶. A partir daquele momento Rivail adotou esse pseudônimo e se dedicou intensamente ao espiritismo até o seu falecimento em 1869. Após essa primeira obra, Kardec publicou mais quatro livros – *O livro dos médiuns*, *O Evangelho segundo o espiritismo*, *O céu e o inferno* e *A gênese* –, que formaram, junto com a primeira publicação, o conjunto de obras básicas do espiritismo.

16 Segundo os Espíritos superiores, esse teria sido seu nome em outra encarnação, na qual ele foi um sacerdote druida. No decorrer do texto, passaremos a nos referir a Rivail apenas como Kardec.

Durante aproximadamente dezesseis anos, Kardec realizou um trabalho exaustivo de organização, estudo e divulgação da doutrina espírita. Publicou outros livros sobre o espiritismo¹⁷ e iniciou, em janeiro de 1858, a edição da *Revista Espírita – Jornal de Estudos Psicológicos*¹⁸. Através desse periódico mensal, ele estabeleceu contato com os diferentes adeptos da doutrina, divulgou os resultados das novas pesquisas e ofereceu um panorama dos avanços obtidos pelo espiritismo em diferentes pontos do globo. Outra iniciativa importante foi a criação da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, em 1858. Ela seguia os moldes das sociedades científicas. Seus sócios¹⁹ se reuniam com o intuito de estudar os fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas, sendo defendidas as questões políticas, de controvérsia religiosa e de economia social. Além disso, Kardec realizou viagens de divulgação, visitando diferentes cidades da França e de outros países europeus, com o objetivo de orientar e prestar apoio às sociedades espíritas que iam surgindo nessas localidades.

Todo esse esforço de Allan Kardec em divulgar a doutrina espírita tinha uma justificativa: ele entendia que o espiritismo tinha por missão revolucionar o campo das ideias e contribuir para o progresso da humanidade. As verdades reveladas pelo espiritismo deveriam se irradiar gradualmente para todos os campos do saber humano, não devendo ser apenas uma crença partilhada por um grupo restrito de pessoas – uma nova seita religiosa. A difusão da ciência espírita deveria ocorrer independentemente dos credos particulares²⁰. O espiritismo era capaz de confirmar através de experimentos o que as religiões tinham anunciado apenas como dogmas e

17 Além das cinco obras básicas do espiritismo, Kardec também publicou: *Instrução Prática sobre as Manifestações Espíritas*, *O que é o espiritismo*, *O Espiritismo na sua expressão mais simples*, *Viagem Espírita em 1862* e *Carta sobre o Espiritismo*.

18 De 1858 a 1869, a *Revista Espírita* foi editada por Allan Kardec, sendo composta de 12 volumes. Após o seu falecimento, a tarefa de dirigir a publicação coube a Pierre-Gaëtan Leymarie.

19 A Sociedade se compunha de sócios titulados, de associados livres e de sócios correspondentes. De acordo com o relatório de abril de 1862, publicado na *Revista Espírita*, a Sociedade experimentou considerável crescimento nesses dois anos de funcionamento, com 87 sócios efetivos pagantes, contando entre os membros: cientistas, literatos, artistas, médicos, engenheiros, advogados, magistrados, membros da nobreza, oficiais do exército e da marinha, funcionários civis, empresários, professores e artesãos. O número de visitantes chegava a quase 1500 pessoas por ano (Kardec, 1862: 103).

elucidar a relação entre o mundo espiritual e o mundo corpóreo. Para Kardec, havia uma relação de complementaridade entre espiritismo e ciência:

"O Espiritismo e a Ciência se completam um ao outro: a Ciência, sem o Espiritismo, se encontra impotente para explicar certos fenômenos somente pelas leis da matéria; ao Espiritismo, sem a Ciência, faltaria o apoio e o controle" (Kardec, 2003a: 37).

O espiritismo apresentava-se como um importante auxiliar das religiões e, ao mesmo tempo, combatia o materialismo, julgando-o responsável por gerar consequências morais e sociais perniciosas. Na seguinte trecho da codificação, os Espíritos elucidam a contribuição a ser dada pelo Espiritismo:

“Destruindo o materialismo, que é uma das chagas da sociedade, ele faz que os homens compreendam onde se encontram seus verdadeiros interesses. Deixando a vida futura de estar velada pela dúvida, o homem perceberá melhor que, por meio do presente, lhe é dado preparar o seu futuro. Abolindo os prejuízos de seitas, castas e cores, ensina aos homens a grande solidariedade que os há de unir como irmãos” (Kardec, 2005: 419).

O Espiritismo possibilitava ao homem conhecer uma nova realidade – o mundo dos espíritos – e ampliava os horizontes do conhecimento, antes limitados às causas materiais. Dessa forma, construía um “novo mundo em que viver”, pois proporcionava ao adepto uma nova forma de compreender a sua vida, que seria apenas uma pequena passagem na eterna trajetória evolutiva do espírito imortal (Santayana apud Geertz, 1989: 101). A ciência espírita pretendia ser um sistema explicativo do mundo²¹, uma proposta de compreensão total da realidade. Buscava dar respostas a todos os problemas do homem, desde os mais complexos até os mais simples, propondo uma visão global, para tanto, incorporava as novas descobertas

20 A Sociedade de Estudos Espíritas de Paris, fundada por Allan Kardec, em 1858, reunia adeptos de diferentes religiões. Entre eles estavam católicos, protestantes, judeus que buscavam aprofundar-se na pesquisa e no estudo da doutrina espírita. Posteriormente, a incompatibilidade entre os princípios espíritas e os dogmas de determinadas religiões impossibilitou esse acordo. No Brasil, os católicos, que se tornavam adeptos do Espiritismo, iam, aos poucos, se desvinculando da Igreja Católica.

21 Ao desenvolverem seus estudos sobre religião, Émile Durkheim (1989) e Clifford Geertz (1989) realizam análises distintas. No entanto, o conceito de religião proposto por eles tem um ponto comum que é a caracterização da religião como um sistema explicativo do mundo. Segundo esses autores, ao contrário do que pensa o vulgo, a religião não tem por objetivo explicar milagres ou acontecimentos sobrenaturais. Ela busca dar respostas às questões cotidianas do ser humano, funcionando, desse modo, como um sistema adotado pelo religioso para compreender o mundo em que vive.

científicas. Kardec concebeu o espiritismo como uma doutrina dinâmica, em constante evolução, capaz que acompanhar os avanços da ciência. Tal postura era totalmente oposta àquela adotada pela Igreja Católica, que combatia de forma incisiva o cientificismo (Manhães, 2001: 92-97).

Apesar de destacar o aspecto científico do espiritismo, para Kardec, a verdadeira força da doutrina espírita estava nos ensinamentos oferecidos pelos Espíritos que, reunidos, constituíam uma filosofia. Daí a definição estabelecida por Kardec:

“O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações” (2004, 15).

Através do estudo da filosofia espírita, o leitor encontraria os princípios morais que serviriam de norte para seu aperfeiçoamento e melhoramento moral. Desse modo, Kardec reafirmava como o espiritismo seria de grande valia para a evolução da humanidade, pois serviria de guia seguro no caminho que conduz ao progresso individual e social dos indivíduos.

À primeira vista o espiritismo pode parecer uma doutrina exótica na Europa de meados do século XIX. No entanto, um segundo olhar já nos é suficiente para perceber como essa doutrina encontrava-se bem contextualizada no mundo ocidental daquele período. O que nos leva também a questionar a noção das ideias estarem “fora do lugar”, deslocadas ou fora de seu tempo. Não nos cabe discutir o caráter de revelação divina atribuído por Kardec aos ensinamentos espíritas. Vale-nos a dimensão humana da elaboração dessa doutrina, da qual Kardec foi a figura central. O que nos interessa é demonstrar que a doutrina espírita estabeleceu um diálogo com as diferentes correntes filosóficas e científicas em voga, em especial, o socialismo cristão, o darwinismo e o positivismo, dos quais incorporou algumas ideias que tiveram papel estruturador na construção dos princípios espíritas.

Na sequência, iremos apresentar os princípios fundamentais do espiritismo e discutir o que Cleusa Colombo (1998) definiu como “pensamento social espírita”, isto é, a proposta de transformação social defendida pelo espiritismo. Através dessa análise, poderemos observar como o professor Rivail imprimiu muitos traços da sua formação e trajetória intelectual na doutrina codificada por ele.

De acordo com a filosofia espírita, Deus é o criador de todo o universo, que se compõe de dois elementos gerais: espírito e matéria. Tudo que existe, do mineral ao espírito, é regido por uma lei natural que impulsiona a todos, constantemente, ao progresso. Os espíritos, seres inteligentes do universo, foram criados simples e ignorantes e evoluem, no decorrer das diferentes encarnações, através do seu próprio esforço e trabalho rumo à perfeição intelectual e moral. Desse modo, o espiritismo operava com dois conceitos dominantes na época – progresso e evolução. Como ressaltou Eric Hobsbawm (1996), o número crescente de conquistas e descobertas científicas obtidos pelos homens desde o final do século XVIII estabeleceu uma confiança irrefutável no avanço da humanidade. “Ninguém duvidada do progresso, tanto material como intelectual, já que parecia óbvio demais para ser negado” (Hobsbawm, 1996: 351). A publicação de *A origem das espécies* foi considerada uma prova cabal desse avanço. Charles Darwin conseguira comprovar através de suas pesquisas um conceito que já era discutido há décadas – a evolução das espécies. Somam-se a isso os estudos sobre as camadas geológicas, os fósseis e o homem de Neanderthal (em 1856). Toda essa série de eventos favorecia uma reflexão sobre a evolução do planeta e das espécies.

“A teoria de evolução pela seleção natural ia bem mais longe que os limites da biologia, e nisso reside sua importância. Ela ratifica o triunfo da história sobre todas as ciências, embora ‘história’ nesse sentido fosse normalmente confundida pelos contemporâneos com ‘progresso’. Além disso, ao trazer o próprio homem para dentro do esquema da evolução biológica, abolia a linha divisória entre ciências naturais, humanas ou sociais. Portanto todo o cosmo, ou pelo menos todo o sistema solar, precisava ser concebido como um processo de mudança história constante” (Hobsbawm, 1996: 359).

Como já dissemos, na visão espírita, o universo e tudo o que nele existe vivem num constante processo de evolução. Desse modo, o princípio proposto por Darwin foi aplicado também aos espíritos. Todavia, na codificação espírita, o evolucionismo ganha novas cores, sendo rejeitadas a seleção natural e a competitividade no tocante à evolução dos espíritos. Segundo o espiritismo, o progresso é uma lei natural que rege todo o universo. Entretanto “nem todos progredem simultaneamente e do mesmo modo. Dá-se então que os mais adiantados auxiliam o progresso dos outros, por meio do contato social” (Kardec, 2005: 408). A ideia de evolução postulada por Kardec é

tributária da teoria humanista de Rousseau, que possui como conceito-chave a ‘perfectibilidade’ do ser humano.

Como destacou Sylvia Damazio, a concepção espírita sobre a evolução convergia com o sistema proposto por Augusto Comte, segundo o qual “o progresso humano se realiza através de etapas sucessivas e necessárias”. No entanto, enquanto para Comte esse processo está restrito ao mundo físico, para Kardec, “a evolução transcende a matéria e desdobra-se pela vida espiritual, pontilhada pelos interregnos das reencarnações, enquanto necessárias” (Damazio, 1994: 31). À semelhança de Comte, Kardec também formulou um sistema de estágios evolutivos, que classificava os espíritos em três categorias: os espíritos imperfeitos, os bons espíritos e os espíritos puros. Assim definia as características gerais de cada divisão:

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

Kardec também propôs uma escala evolutiva para os astros, na qual os planetas progrediam do estágio de mundos primitivos a mundos puros, passando pelas seguintes etapas: mundos imperfeitos, mundos regenerados e mundos bons. Essa concepção de que os avanços se davam num ritmo lento e gradual era marcante na doutrina espírita. Desse modo, a evolução dos espíritos e dos mundos era vista de forma integrada, uma vez que o processo evolutivo dos espíritos concorria para o progresso dos mundos. Assim como o mundo material estava integrado ao mundo espiritual, segundo a visão espírita, não havia divisão entre a realidade social e a realidade espiritual; ambos estão integrados.

A partir desses preceitos gerais, o espiritismo constrói uma análise da sociedade que é tributária do socialismo utópico da primeira metade do século XIX. Mesmo alguns princípios fundamentais da doutrina espírita, como a necessidade da reencarnação para o aprimoramento da alma humana, se encontravam presentes no pensamento de socialistas franceses. Pierre Leroux, por exemplo, “tentara explicar as diversidades sociais vinculando-as ao processo de desenvolvimento individual realizado através das existências” (Damazio, 1994: 64).

Esses pensadores socialistas buscavam projetos alternativos ao alarmante quadro social estabelecido, no início do século XIX, pelo avanço do capitalismo na Europa. A expansão industrial provocou profundas transformações no mundo do trabalho, marcado por precárias condições de vida dos operários, longas jornadas de trabalho e intensa exploração de homens, mulheres e crianças. O socialismo utópico representava uma dupla crítica aos princípios da economia clássica e às práticas do liberalismo econômico. Por um lado, reconhecia-se a incapacidade deste modelo econômico de socializar a riqueza produzida pelo trabalhador; e, por outro, havia o desejo de alcançar uma sociedade mais justa, igualitária e fraterna, que concretizasse o lema revolucionário de 1789. Em oposição ao individualismo e à competitividade, Charles Fourier, Ballanche, Saint-Simon e Robert Owen propunham o socialismo e a cooperação, entendidos como princípios norteadores de uma reforma social que satisfizesse as necessidades prementes dos indivíduos.

Podemos encontrar situados nesse campo os socialistas cristãos, assim considerados por um encaminhamento particular que imprimiram em suas propostas. O pensamento social espírita possui vínculos estreitos com essa corrente. Para ambos, a discussão das desigualdades sociais não se restringia a questões de natureza econômico-social, pois seria necessário enfatizar os aspectos espiritual e moral do problema (Colombo, 1998). Uma referência importante nesse grupo é Pierre Leroux. Dele destacamos a seguinte passagem:

“Se há ainda no mundo tantos homens miseráveis e viciosos, se somos todos marcados por vícios e miséria, isto revela a ignorância e a imoralidade que ainda afligem a humanidade. Se a humanidade fosse menos ignorante e mais moral, não haveria no mundo tantos seres miseráveis e viciosos. Somos assim todos responsáveis uns pelos outros. (...) Daí resulta que a caridade recíproca é um dever. Daí resulta que a intervenção do homem em favor do homem é um dever” (apud Colombo, 1998: 88).

As semelhanças entre espíritas e socialistas cristãos (Pierre Leroux, Lamennais e Jean Reynaud) referiam-se também ao modo de resolver esses problemas. Ambos estavam preocupados com a evolução moral do indivíduo; por isso, indicavam a valorização da educação e a prática da caridade como meios para promover uma sociedade mais igualitária.

O que chamamos de pensamento social espírita, no século XIX, é um conjunto de concepções de transformação social que se encontram de forma fragmentada na

codificação e em alguns escritos de Kardec compilados num livro intitulado *Obras Póstumas*. Posteriormente, essas concepções esparsas foram lentamente aprofundadas e sistematizadas por outros pensadores espíritas dedicados ao tema, e formam um corpo mais consistente na década de 1960, através da reflexão do argentino Humberto Mariotti e do brasileiro José Herculano Pires. Apesar de não ser, em sua gênese, um questionamento ou uma contestação à estrutura socioeconômica vigente, o espiritismo voltou-se à abordagem de importantes temas sociais, uma vez que buscava promover o aperfeiçoamento do homem visando à construção de uma sociedade melhor.

No intento de aprofundar o entendimento das idéias sociais espíritas, pretendemos analisar alguns trechos da codificação espírita que apresentam um profundo conteúdo político-ideológico. São passagens nas quais Kardec discorre sobre a natureza dos vícios e das misérias sociais e os diferentes caminhos de transformação da humanidade (a via revolucionária, a opção pelas leis autoritárias, etc.).

Conforme a análise espírita, todos os males da humanidade provêm da ignorância e, por extensão, do orgulho. Por isso, os problemas sociais se convertem essencialmente em problemas morais. As desigualdades sociais são resultado direto ou indireto da imperfeição ou do atraso dos espíritos encarnados na Terra, ainda não harmonizados com a lei de justiça, amor e caridade²².

A transformação social proposta pelo espiritismo não seria realizada através de via revolucionária, não ocorreria de forma abrupta. Ao refutar esse caminho, a doutrina espírita se aproximava de outras correntes filosóficas do período, como o positivismo e algumas vertentes do socialismo, que recusavam qualquer solução radical. Para Kardec,

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

Apesar de advogar a necessidade de transformações, entendia que as novas idéias e as mudanças não poderiam ser impostas por meio da violência. Qualquer atitude dessa natureza feriria a liberdade concedida por Deus a cada indivíduo. Ao homem sempre deveriam ser garantidos a sua liberdade de consciência e o livre-arbítrio. No entanto, o espiritismo reconhece a necessidade histórica de agitações vividas pela

²² Nos capítulos XI e X da parte terceira, de *O livro dos espíritos*, Allan Kardec trata das virtudes e características do espírito perfeito, nomeado de homem de bem (Kardec, 2005).

sociedade, visando ao progresso. Destacamos duas passagens da codificação espírita, nas quais o tema é abordado de forma clara:

“As convulsões sociais são as revoltas dos Espíritos encarnados contra o mal que os oprime, indício de que anseiam por esse reino de justiça, da qual têm sede, sem, entretanto, saberem bem o que querem e os meios de consegui-lo. É por isso que se inquietam, se agitam, destroem a torto e a direito, criam sistemas, sugerem recursos mais ou menos utópicos, cometem mil e uma injustiças em nome da justiça, esperando obter algo de todas essas mudanças. Mais tarde conseguirão definir melhor suas aspirações e o caminho a seguir tornar-se-á mais claro” (Kardec, 1973: 207).

“As revoluções morais, como as revoluções sociais, se infiltram pouco a pouco nas idéias, germinam ao longo dos séculos e depois explodem subitamente, fazendo ruir o edifício carcomido do passado, que não se encontra mais de acordo com as necessidades novas e as novas aspirações” (Kardec, 2005: 410).

De acordo com essa visão, mesmo as revoluções, que nos parecem mudanças radicais e repentinas, são eventos construídos pouco a pouco no seio da sociedade e concordam com o conceito de progresso regular e lento. Segundo Cleusa Colombo, “essa postura de aceitar as revoluções como decorrência irreversível de uma dada situação social, mas de não fazer sua apologia, é uma herança de Rousseau e de seu discípulo Pestalozzi – tendo este sido mestre de Kardec” (1998: 81).

Apesar do seu conteúdo político-ideológico e das proximidades com as idéias socialistas, o Espiritismo não esteve associado a nenhum partido político, assim como Kardec nunca se filiou a uma corrente partidária. Desse modo, Kardec pretendia zelar pela doutrina e não inserir no âmbito espírita determinadas disputas partidárias e ideológicas, o que poderia desvirtuar suas propostas doutrinárias e comprometer o espírito de fraternidade que deveria unir todos os espíritas. Podemos apontar duas razões para essa postura: 1) a proposta prioritária do espiritismo eram os estudos científicos e filosóficos, sendo os debates ideológicos uma consequência dos primeiros, tinham posição secundária; 2) circunscrever espiritismo a um partido político seria embaraçar a expansão de uma doutrina que ainda buscava seu espaço na sociedade.

O codificador da doutrina não considerava que o progresso social seria alcançado mediante a imposição de leis autoritárias, pois “não se muda o coração dos homens por meio de ordenações” (Kardec, 1973: 291). Por outro lado, criticava a

legislação por ter um caráter eminentemente punitivo, punir o mal depois de feito, e não educativo. As leis deveriam refletir o progresso da coletividade, que, não aceitando mais determinado estado de coisas e tendo assimilado novas idéias, propõe uma legislação mais justa, em conformidade com o seu estágio evolutivo. Segundo essa concepção, as leis humanas são instáveis, variam conforme as necessidades da sociedade e tendem sempre a progredir, aproximando-se das leis naturais, isto é, das leis divinas, que são eternas, justas e imutáveis.

Para o pensamento social espírita, o foco central dos problemas é o indivíduo, entendido como um ser que atua coletivamente. “A transformação social, dentro de tal formulação, seria decorrência da modificação do indivíduo, tanto intelectual quanto moral, obtida através do conhecimento da natureza e do destino humanos” (Damazio, 1994: 35). Tendo em vista essa necessidade de aperfeiçoamento dos indivíduos, a doutrina espírita elege a educação como o meio capaz de promover o progresso da humanidade. “Só a educação poderá reformar os homens, que, não precisarão mais de leis tão rigorosas” (Kardec, 2005: 408).

Desse modo, a proposta espírita não tinha como foco a mudança de regimes políticos ou sistemas econômicos; não sugeria essa ou aquela forma de governo. Por mais que reconhecesse a existência de instituições que incitavam os homens a permanecerem e rescindirem nos erros, não identificava as causas das desigualdades sociais em determinada instituição. A doutrina espírita entendia que as más instituições nada mais eram do que o reflexo das imperfeições dos seus dirigentes e participantes; por isso, seu olhar voltava-se para os indivíduos.

Segundo o espiritismo, todos os males da humanidade provêm do egoísmo e do orgulho; estes seriam os principais obstáculos ao progresso moral do indivíduo. Ao interrogar os Espíritos Superiores sobre o modo de extirpar o egoísmo da sociedade, Kardec recebeu como resposta o que pode ser considerado um plano de transformação social a ser adotado pelos espíritas.

“À medida que os homens se instruírem acerca das coisas espirituais, menos valor dão às coisas materiais. Depois, necessário é que se reformem as instituições humanas que o [egoísmo] entretêm e excitam. Isso depende da educação” (Kardec, 2005: 470).

Apesar de não desprezar a educação intelectual ou a instrução, Kardec enfatiza a importância da educação moral, que seria a arte de manejar os caracteres do espírito, inculcando bons hábitos e formando homens de bem. O Espiritismo é, por excelência,

uma proposta de educação, pois, através do conhecimento de uma nova realidade, estimula o indivíduo a se preocupar menos consigo e mais com os outros, resgatando desse modo a moral cristã. “Quando, bem compreendido, se houver identificado com os costumes e as crenças, o Espiritismo transformará os hábitos, os usos, as relações sociais” (Kardec, 2005: 471). Cabia ao Espiritismo esclarecer a humanidade e dar a conhecer as novas verdades que seriam capazes de conscientizar os espíritos ainda egoístas e orgulhosos. Uma educação pautada nos princípios espíritas seria a chave do progresso moral da humanidade.

2.2 - A introdução do espiritismo no Brasil e o processo de conversão

Desde cedo, os fenômenos que incentivaram o professor Rivail a iniciar suas pesquisas ficaram conhecidos no Brasil. Em 1853, o *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, publicou a primeira matéria a respeito das mesas girantes, que, neste momento, além de se movimentarem, já respondiam às perguntas dos curiosos (Machado, 1996: 47). Não demorou a que a novidade que agitava os salões europeus também se transformasse num modismo no Brasil. Não tendo se limitado à Corte, a febre das mesas girantes e falantes se propagou nos principais núcleos urbanos do país. É através da imprensa que podemos observar a repercussão desses fenômenos na sociedade brasileira. Naquele ano, o mesmo periódico informava sobre várias famílias e grupos que se reuniam em suas casas e com as mãos estendidas sobre as mesas, conseguiam fazê-las se movimentar involuntariamente e obter respostas sobre as mais diversas questões.

Ao mesmo tempo em que o professor Rivail tinha seus primeiros contatos com as mesas girantes e iniciava suas pesquisas, no Brasil, uma série de grupos se dedicava aos trabalhos com as mesas girantes e aos fenômenos de efeitos físicos. Eduardo Carvalho Monteiro (2005b) fez um levantamento desses núcleos que se espalhavam pelo país. Na Corte, identificou um grupo de experimentadores dirigido pelo médico Alexandre José de Mello Moraes. O trabalho de Eduardo Carvalho Monteiro demonstra que essas manifestações ocorreram simultaneamente no Brasil, nos Estados Unidos e na Europa, com isso sugere que as notícias vindas do exterior serviram para divulgar um fenômeno que não era totalmente novo em terras brasileiras.

Assim como ocorreu na Europa num primeiro momento, também no Brasil a causa daqueles fenômenos foi atribuída ao magnetismo²³. Desde a primeira metade do século XIX, havia um interesse de alguns intelectuais pelo estudo do magnetismo e do sonambulismo, logo esse grupo tentou compreender os novos fenômenos físicos e inteligentes a partir daqueles referenciais. Em artigo publicado no *Jornal do Commercio*, um magnetizador da Corte, o Sr. Cesário, afirmou que os movimentos das mesas poderiam ser explicados pela “ciência do grande Mesmer” (Machado, 1996: 49).

Quando da publicação de *O livro dos espíritos*, apresentando os resultados obtidos por Kardec e a nova doutrina – o espiritismo –, já havia passado o furor inicial do público brasileiro em relação àqueles fenômenos. No Brasil, alguns estudiosos do magnetismo e do sonambulismo recusaram a possibilidade de explicar aqueles fenômenos como resultados da intervenção dos espíritos, pois consideravam que a ação do fluido magnético descoberto por Mesmer era a real causa das manifestações. Na imprensa, as mesas girantes eram motivo de galhofa, o tema era abordado com muita ironia. Os jornalistas criticavam a ingenuidade das pessoas e o gosto pelas coisas fúteis (Machado, 1996: 50).

Além dos preconceitos existentes, a difusão do espiritismo encontrava outros obstáculos. Até o ano de 1860, o acesso aos princípios espíritas estava limitado às publicações em francês que vinham da Europa, que até então se restringiam a duas obras: *O livro dos espíritos* e *Revista Espírita*, publicada mensalmente desde 1858. Se as experiências com as mesas ou outros objetos foram facilmente popularizadas, uma vez que não exigiam dos participantes muitos conhecimentos ou recursos, bastavam a curiosidade e o interesse, o mesmo não se daria com o estudo da doutrina espírita, que esbarrava nos impedimentos gerados pelo idioma estrangeiro e a difícil compreensão dos textos doutrinários. Desse modo, num primeiro momento, o acesso ao conhecimento e ao entendimento dos princípios espíritas se restringiu a uma parcela da sociedade que dominava o idioma francês e estava esclarecida sobre as novas descobertas científicas. O fato é que o espiritismo não conquistou muitos adeptos naquele primeiro momento. A adesão à nova doutrina foi um processo lento, que só se intensificou na Corte, no decorrer das décadas de 1870 e 1880.

23 Sobre a história da inserção e expansão do espiritismo no Brasil (Machado, 1996; Damazio, 1994; Monteiro, 2005b).

Durante a década de 1850, a doutrina teve uma boa recepção na Corte somente por parte de alguns membros da colônia francesa, entre eles, Casimir Lieutaud, Adolphe Hubert, Monsieu Morin e Madame Perret Collard. Esse grupo era composto por pessoas bem estabelecidas economicamente, em sua maioria profissionais liberais (professores, jornalistas e alguns comerciantes), que gozavam de prestígio junto aos grupos dominantes e dirigentes do império. Em suas reuniões reservadas, enfatizavam o estudo dos fenômenos físicos, do aspecto filosófico da doutrina espírita e “de seu aspecto político, de mistura com as idéias socialistas de Fourier e Leroux” (Damazio, 1994: 102). No entanto, não houve por parte do grupo um esforço de divulgar o espiritismo para além dos limites estreitos de suas sessões de estudo. A publicação do livro *Les Temps Sont Arrivés*, em 1860, de autoria do professor Casimir Lieutaud foi um importante marco, por ser a primeira obra espírita impressa no Brasil. No entanto, seu alcance público era limitado, por ter sido escrito em francês.

Nesse mesmo período, a propaganda do Espiritismo obteve êxito em outras paragens. Na Bahia, sob a liderança do jornalista Luís Olímpio Teles de Menezes, a doutrina codificada por Allan Kardec tomou proporções ainda não vistas em terras brasileiras. Uma iniciativa fundamental para a promoção do espiritismo na sociedade baiana foi o investimento em tradução e publicação de textos doutrinários, que tornaram de conhecimento público os princípios espíritas básicos. A edição do livro *Filosofia Espiritualista*, por Olímpio Teles, foi um importante passo dado nesse sentido. A obra, que teve grande repercussão, era resultado da tradução da parte introdutória de *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec. A boa recepção do público pode ser atestada em números: após a primeira tiragem de mil exemplares em 1866, no ano seguinte, foi feita uma segunda edição. O pioneirismo de Olímpio Teles contava com o apoio dos membros do Grupo Familiar de Espiritismo, fundado pelo próprio em 1865. Foi o primeiro centro de estudos espíritas do Brasil. O empenho do jornalista baiano em divulgar a doutrina levou-o lançar, em julho de 1869, o primeiro periódico espírita – *Écho d'Além-Túmulo*. Era uma publicação bimestral, distribuída em todo o território nacional e remetida para várias cidades do exterior. Apesar da curta duração, apenas dois anos, foi um marco e reafirmou a força do espiritismo em território baiano.

Em 1873, surgiu o primeiro centro espírita na Corte, o Grupo Confúcio, que tinha entre seus integrantes Antonio da Silva Neto e Francisco Bittencourt Sampaio. O que se observa nos anos seguintes é um crescente processo de institucionalização do espiritismo na capital do Império, com a formação de novos centros de estudo (muitas

vezes dissidências dos grupos já estabelecidos), a publicação dos livros espíritas escritos por Kardec, em português, o lançamento de novas obras espíritas e de periódicos (muitos deles com vida efêmera) e a organização de conferências públicas. Para termos uma ideia do crescimento do espiritismo, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade tinha cerca de 800 associados no início da década de 1880; uma conferência pública proferida por Bezerra de Menezes sobre a teogonia espírita, promovida pela Federação Espírita Brasileira (FEB)²⁴, em 1886, reuniu quase duas mil pessoas no Salão da Guarda Velha (Damazio, 1994).

Quando fazemos uma análise dessa expansão do espiritismo na Corte durante as décadas de 1870 e 1880, percebemos que certos personagens se repetem na direção das instituições, no empreendimento de publicação de traduções, na divulgação do espiritismo na imprensa, no lançamento de periódicos espíritas e na participação de conferências. Apesar do aumento do número de adeptos da doutrina, certos sujeitos assumem, no decorrer das duas décadas tratadas, uma posição de liderança, permanecendo na dianteira dos principais ações desenvolvidas em prol da propagação do espiritismo na Corte e no país. Desse modo, é possível identificar nesse período a formação de um núcleo dirigente do espiritismo, que pensa a doutrina e sua divulgação, planeja ações e tenta lhe imprimir certa direção.

Esse núcleo não era de modo algum homogêneo ou coeso, nem fechado, nem mesmo tinha um aspecto institucional (nesse período que tratamos), isto é, não se encontrava organizado numa instituição específica. Ele era composto pelas principais lideranças espíritas do período que se destacaram no trabalho de divulgação do espiritismo, seja na direção das instituições espíritas, na tribuna ou na imprensa. Os membros desse núcleo eram intelectuais, dispunham de formação acadêmica, tinham origem social diversificada, sendo em sua maioria profissionais liberais ou funcionários públicos. Integrados a este núcleo estavam os nossos três personagens: Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes.

O que nos interessa é compreender por que o espiritismo exerceu atração sobre um grupo de intelectuais, do qual os personagens acima citados são representativos. O que levou esses sujeitos históricos a aderir ao espiritismo? É um questionamento que nos propomos a responder tomando como referência o processo de conversão desses três personagens ao espiritismo. Além deles, analisaremos os casos de adesão de outros

²⁴ A instituição será tratada com mais detalhe oportunamente nesse mesmo capítulo.

membros importantes do referido núcleo dirigente do espiritismo. Sustentamos a hipótese de que esses intelectuais foram atraídos ao espiritismo pelo seu aspecto científico. Um segundo ponto é avaliar a importância da atuação desses intelectuais no estabelecimento e difusão do espiritismo na Corte. Trabalhamos com a hipótese de que a formação intelectual e as experiências sociais pretéritas desses sujeitos foram fundamentais para orientar suas ações como espíritas e o caráter da propaganda espírita durante as décadas de 1870 e 1880.

O trabalho de Sylvia Damazio nos apontou alguns caminhos para responder nossas perguntas. A autora reconstruiu a história das primeiras décadas do espiritismo no Rio de Janeiro, com o intuito de compreender a sua aceitação e, posteriormente, a sua expansão. Analisa como uma doutrina inicialmente restrita aos segmentos intelectualizados da Corte se difundiu entre as camadas populares. Para efeito dessa pesquisa, nos interessam as contribuições dadas para refletir sobre a difusão do espiritismo entre os segmentos intelectualizados.

Sylvia Damazio demonstrou haver no ambiente cultural brasileiro condições favoráveis à difusão dos princípios e práticas espíritas. A autora destacou que, tanto o magnetismo como o sonambulismo, que tinham estreitas relações com o espiritismo, já eram conhecidos e estudados por uma parcela da intelectualidade brasileira. A comunicação com os “mortos”, um pilar básico da doutrina espírita, era uma crença vulgarizada pelos cultos africanos. As práticas curativas através dos médiuns receitistas eram compatíveis com as mesinhas e outras práticas mágicas tão comuns no Brasil desde o período colonial. Assinala, ainda, a existência de convergências entre homeopatia, doutrina médica largamente difundida no Brasil, e espiritismo. Desse modo, não seria tão difícil uma associação daquela nova doutrina aos conhecimentos e práticas já vulgarizados no país. No entanto, um ponto fundamental de seu trabalho é sinalizar a influência exercida pelo “espírito científico” numa parcela dos intelectuais do Brasil naquele período.

“O desejo de ser ‘moderno’ e possuidor de ‘espírito científico’ acarretara a aceitação, não só das novas correntes de pensamento, mas também das práticas ditas ‘científicas’, algumas penetrando no domínio religioso, como aconteceu em relação às experiências com o magnetismo animal e o hipnotismo – comuns na Europa desde o século anterior, e que se popularizaram no Brasil na primeira metade do século XIX” (Damazio, 1994: 58).

Sendo assim, da mesma forma que o magnetismo e o hipnotismo haviam tido receptividade pela emergência do pensamento cientificista no Brasil, o espiritismo, por ser uma doutrina de caráter científico, também poderia encontrar acolhida por uma intelectualidade atenta às novas correntes científicas e filosóficas que surgiam na Europa. Dessa forma, ocorria no Brasil situação semelhante àquela observada no velho continente, onde a maioria dos estudiosos do espiritismo era composta por intelectuais.

Antonio da Silva Neto, por exemplo, é um caso de intelectual que teve seu interesse despertado pelo magnetismo, do qual se tornou estudioso. Tinha também leituras da filosofia positivista e, apesar de ser cristão, resistia a alguns postulados católicos que confrontavam com seus postulados científicos. Sua convicção espírita teria vindo em 1873, após observar uma fotografia de um espírito. Esse tipo de experiência tinha se tornado comum na Europa, onde fotógrafos captavam imagens de mortos²⁵. Segundo depoimento de Silva Neto, a fotografia foi um dado irrefutável da existência do espírito, uma comprovação científica dos princípios já estudados por ele através da leitura das obras espíritas (Wantuil, 2002: 117).

Seu crescente interesse pelas recentes teorias científicas vindas da Europa estava articulado a sua formação acadêmica na Escola Central do Rio de Janeiro, cujo currículo voltava-se para o ensino das matemáticas e das ciências físicas e naturais, assim como das matérias próprias à engenharia civil. Durante a segunda metade do século XIX, os engenheiros eram “considerados portadores do saber científico por excelência” e lhes foi atribuído o papel de agentes do progresso. A atuação desses profissionais era essencial no trabalho de remodelamento da capital do Império, que vivia a expansão das atividades comerciais e industriais e o aumento populacional, sendo em 1872 a cidade mais populosa da América do Sul. O crescimento econômico queria a realização de obras de infra-estrutura que exigiam a intervenção desses profissionais com formação especializada. Desse modo, os engenheiros se envolveram em vários projetos, como a reforma de portos, a construção de ferrovias, indústrias, edifícios e pontes, a melhoria no sistema de abastecimento de água e nos serviços de esgoto, a urbanização de cidades (Pessanha, 2005: 27-33).

25 Na França, as fotografias espíritas tiradas pelo fotógrafo Buguet foram alvo de investigação, fato conhecido como “Processo dos espíritas” (Machado, 1996: 123).

Além da formação intelectual, outro caminho importante para entender as razões da conversão é analisar o posicionamento adotado por Silva Neto, enquanto espírita, em relação à doutrina. Ao ler seus artigos e discursos publicados na imprensa espírita é notória a ênfase dada ao aspecto científico do espiritismo. Esse vivo interesse o fez iniciar a publicação da *Revista Espírita*, em janeiro de 1875, o primeiro periódico espírita da Corte. Esse órgão de imprensa era composto em sua maioria por artigos traduzidos e reproduzidos da *Revista Espírita*, criada por Kardec na França. Ao selecionar os textos, Silva Neto buscava privilegiar aqueles que tratassem do aspecto científico da doutrina. Na primeira edição da dita revista publicada por ele, Silva Neto pretendia ratificar o estatuto científico da doutrina, como o fazia noutras ocasiões, escrevendo: “O espiritismo é uma ciência de observação; portanto está compreendido no quadro das ciências positivas” (apud Machado, 1996: 131). Em 1886, durante o ciclo de conferências públicas promovido pela Federação Espírita Brasileira, Silva Neto pronunciou a Conferência espírita, científica e social, na qual defendeu o espiritismo como ciência e filosofia, sem desconsiderar seu aspecto religioso. Silva Neto teceu comentários sobre o positivismo de Comte e o pensamento de H. Spencer, considerando importantes as contribuições dadas por esses pensadores ao desenvolvimento da razão humana. Todavia, avaliava que ambos teriam suas limitações, que foram superadas pelo espiritismo (Reformador, 01 de maio de 1887). Desse modo, a doutrina espírita conseguia contemplar as demandas daquele intelectual, uma vez que tornava possível a conciliação entre suas crenças religiosas e seus conhecimentos científicos.

Não há registros que informem com exatidão quais foram os primeiros contatos de Silva Neto com o espiritismo ou quem foi responsável por sua iniciação. No entanto, podemos observar a preexistência de uma rede de sociabilidade entre aqueles sujeitos que formaram o primeiro grupo espírita da Corte. Além de Silva Neto, que assumira o cargo de vice-presidente, faziam parte do Grupo Confúcio: Francisco de Siqueira Dias Sobrinho, presidente; Dr. Joaquim Carlos Travassos, secretário geral; Eugênio Boulte, 2º secretário; Marcondes Pestana, 3º secretário; Casimir Lieutaud, tesoureiro; Dr. Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, Sra. Perret Collard e Sra. Rosa Molteno, membros da Comissão Fiscal. Segundo Zeus Wantuil, é possível que Silva Neto tenha tomado conhecimento do espiritismo pelo contato com o amigo de profissão, o engenheiro Francisco Siqueira Dias Sobrinho, que antes de 1870 já era espírita, e até mesmo por influência de Bittencourt Sampaio, seu velho amigo das lides republicanas (2002: 117).

Nessa lista, dois personagens já nos são familiares: o professor francês Casimir Lieutaud e a Sra. Perret Collard, a. Ambos faziam parte do grupo inicial de estudiosos do espiritismo na Corte e se juntavam a esses novos adeptos da doutrina. Durante o intervalo de tempo que separa a chegada do espiritismo no Brasil e a fundação da primeira instituição espírita na Corte, eles permaneceram atuantes, realizando reuniões de estudo e prática mediúnica. A Sra. Perret Collard era uma exímia médium psicógrafa. Além da publicação de *Les Temps Sont Arrivés*, Casimir Lieutaud estabeleceu correspondência com Luís Olímpio Teles de Menezes, o pioneiro do espiritismo na Bahia, estimulando-o a continuar seu trabalho de divulgação. Em 1868, viajou para a França, só retornando em 1872. Durante esse período, atuou como correspondente do periódico *Eco d'Além Túmulo*, a convite de Luís Olímpio Teles de Menezes. Enviava artigos em português, que compunham a coluna “Revista Retrospectiva” do dito periódico (Monteiro, 2005b). Quando da criação da FEB, Casimir Lieutaud se inscreveu na lista dos quarenta sócios fundadores da instituição.

Sobre a adesão de Bittencourt Sampaio ao espiritismo, os poucos dados dão conta de que o bacharel e poeta foi atraído pelos fenômenos físicos, dos quais se tornou um estudioso, advindo daí sua convicção espírita (Wantuil, 2002: 252). No Grupo Confúcio, Bittencourt Sampaio dedicou-se aos estudos mediúnicos e iniciou o importante trabalho de médium receitista, que marcou sua trajetória como espírita, sendo responsável pela cura de muitos doentes através da prescrição de remédios homeopatas.

Fato é que Bittencourt Sampaio se inscreveu entre os espíritas de primeira hora na Corte, tendo uma intensa atuação em prol da causa espírita. Após integrar o grupo pioneiro, fundou, em 1876, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade. Diante de disputas internas nesta instituição, envolvendo a querela entre científicos, espíritas puros e místicos, afastou-se e organizou junto com outros companheiros o Grupo Espírita Fraternidade, em 1880. Posteriormente, participou também do Grupo dos Humildes, que teve sua denominação mudada para Grupo Ismael após sua incorporação à FEB.

Por essa trajetória institucional, Bittencourt Sampaio foi caracterizado como um místico, isto é, um espírita mais afeito ao aspecto religioso da doutrina do que ao científico. No entanto, é preciso questionar essas classificações, tema que aprofundaremos mais adiante. Por hora, nos interessa demonstrar que a valorização de determinada faceta do espiritismo não consistia em desprezar a existência das outras. A

grande atenção dada por Bittencourt Sampaio ao conteúdo moral e evangélico da doutrina não o fazia negar o caráter científico da doutrina, como poderemos observar em trechos de “Cartas d’além túmulo”, folhetim publicado no ano de 1881, nas páginas dos jornais *O Cruzeiro* e *Gazeta da Tarde*. Eram cartas literárias direcionadas a Pedro Eunápio da Silva Deiró, nas quais Bittencourt Sampaio tinha o intuito de fazer alguns reparos à crítica do dito jornalista à obra *Cantos do Equador*, escrita por Alexandre José de Mello Moraes Filho. Todavia, o que parecia à primeira vista uma mera discussão literária, tornou-se um panfleto de defesa do espiritismo e do fim da escravidão.

Nessa série de cinco cartas, Bittencourt Sampaio reafirmava alguns princípios da doutrina espírita, como a imortalidade da alma, a existência do mundo dos espíritos, a comunicabilidade dos espíritos desencarnados e a pluralidade das existências. Fazia a defesa de tais postulados em oposição às verdades estabelecidas pelo materialismo e positivismo, doutrinas que não viam nada além da matéria. No entanto, ponderava que nem todos os positivistas são adversários da escola espiritualista. Mesmo assim, se preocupava com o fato do positivismo ter se tornado um modismo entre os jovens. Bittencourt Sampaio valorizava o método experimental e analítico proposto pelo positivismo, que prestava importante auxílio ao desenvolvimento das ciências, inclusive das pesquisas espíritas. Não admitia o argumento dos positivistas, que não se dedicam ao estudo dos fenômenos espirituais por não serem sujeitos à análise e à observação. Considerava haver nesse juízo uma contradição, apontando que muitos dos objetos de estudo das ciências positivas não eram de fato palpáveis ou mensuráveis.

“Se a matéria se transforma tanto e tanto, que afinal não podeis acompanhá-la em suas evoluções infinitas; se mundos e mundos existem, que não podeis achar na vossa ciência números para contá-los; porque limitais o vosso estudo ao que somente vedes em torno de vós cogitando senão nas coisas que vos caem debaixo dos sentidos?

Não, não receeis investigar o desconhecido; receai antes achar-vos um dia diante do infinito com a vossa ciência tão limitada, sem poderdes dirigir-vos à fonte da verdadeira felicidade, como o nauto no meio das vagas do oceano sem bússola ou estrela que lhe mostre o porto de salvação” (*O Cruzeiro*, 01 de julho de 1881).

Sua posição crítica em relação ao positivismo era semelhante àquela adotada por Silva Neto. O poeta sergipano reconhecia as contribuições da filosofia de Comte, mas as julgava limitadas por seu olhar restrito à matéria. Em suma, Bittencourt Sampaio

defendia o estatuto científico do espiritismo, que era posto em xeque pelos positivistas. Diante disso, concluímos que ele entendia ser o espiritismo também uma ciência.

O Grupo Confúcio prestou um importante serviço à propaganda do espiritismo no Brasil ao traduzir para o idioma pátrio as obras codificadas por Allan Kardec. O responsável por tal tarefa foi o médico e estudioso espírita Joaquim Carlos Travassos. Ao apresentar sua tese na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1862, ofereceu o trabalho a alguns amigos, entre eles, Joaquim Saldanha Marinho, Bezerra de Menezes e Barão de Mauá. A partir daí, é possível vislumbrar uma rede de sociabilidade que envolvia os pioneiros do espiritismo na Corte. Assim como Joaquim Saldanha Marinho, Joaquim Carlos Travassos se tornou republicano, tendo fundado um Club Republicano em Niterói. Também republicanos declarados foram outros três espíritas: Bittencourt Sampaio, Silva Neto e Otaviano Hudson, todos signatários do Manifesto Republicano de 1870 e colaboradores do jornal *A República*. Durante a década de 1880, dois republicanos históricos, Joaquim Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, tornaram-se, provavelmente por influência de seus confrades, simpatizantes do espiritismo, tendo comparecido em algumas oportunidades à sede da FEB; no entanto, sem nunca declarar sua adesão efetiva à doutrina. Não é difícil supor que esses intelectuais compromissados com a reforma política do país e ansiosos para fazer do Brasil uma nação moderna, durante suas discussões, também compartilhassem suas leituras, ideias ou experiências com pessoas que tivessem alguma afinidade com seus propósitos políticos. O espiritismo mostrava-se uma doutrina progressista, defensora dos direitos naturais do ser humano, além de outros princípios espíritas que poderiam ser associados aos ideais republicanos.

Em 1875, chegaram a público, em língua portuguesa, *O livro dos espíritos*, *O livro dos médiuns* e *O céu e o inferno*. A publicação das primeiras traduções dos livros básicos do espiritismo no Brasil foi feita pela Editora Garnier. Além dessas obras escritas por Allan Kardec, foi lançada também uma tradução de *Como e porque me tornei espírita*, de J. B. Borneau, pela mesma editora. Como ressaltou Ubiratan Machado, todos esses lançamentos num mesmo ano demonstravam que havia uma demanda de mercado para aquele tipo de literatura (Machado, 1996: 129). No ano seguinte, foi publicada a tradução do *O Evangelho segundo o Espiritismo*, confirmando o interesse dos leitores pelas obras espíritas.

Afinal, até aquele momento, havia uma oferta muito limitada de literatura espírita em português. Em 1862, fora editada a obra *O espiritismo reduzido a sua*

mais simples expressão, de Allan Kardec, traduzida por Alexandre Canu, um francês materialista que abraçara o espiritismo. Essa publicação teve distribuição em Paris, Lisboa e Rio de Janeiro, e esgotou rapidamente, sendo feitas novas tiragens (Damazio, 1994: 101-102). No Brasil, foram publicadas duas obras: *Filosofia espiritualista*, de Luiz Olímpio Teles de Menezes e *O espiritismo reduzido a sua mais simples expressão*, pela Tipografia Literária, em São Paulo, sem indicação do tradutor. A tradução e publicação das obras codificadas por Kardec deu uma grande impulso à divulgação da doutrina, como destacou Ubiratan Machado, na passagem a seguir:

“A crescente difusão do espiritismo era afirmada pelo aumento sensível de oferta de obras doutrinárias. Muitas livrarias passaram a vender livros espíritas, vencendo um duro espírito de intolerância de alguns fregueses. Na Corte, a loja do livreiro Serafim José Alves, na rua Sete de Setembro, 83, tornou-se ponto de convergência dos espíritas. Ali vendiam-se muitas obras de divulgação, sobretudo em português e francês. As edições inglesas e espanholas eram escassas. A demanda era intensa. Tanto assim que a própria livraria lançou várias obras espíritas, quebrando o quase monopólio do editor Garnier” (1996: 155).

Tal registro demonstra o interesse que o espiritismo ia despertando entre as camadas letradas da Corte. As livrarias constituíam-se em espaço importante de sociabilidade entre os intelectuais espíritas e os simpatizantes da doutrina.

Foi através de uma dessas traduções de Joaquim Carlos Travassos que o maior expoente do espiritismo no Brasil, no século XIX, teve o primeiro contato com a doutrina. Foi o próprio Joaquim Carlos Travassos que ofereceu ao amigo e também médico Bezerra de Menezes um exemplar da obra, com dedicatória. Neste ponto vamos viajar pela memória do homem que ficou conhecido como “o médico dos pobres”:

“Deu-me na cidade, e eu morava na Tijuca, a uma hora de viagem de bonde.

Embarquei com o livro e, não tendo distração para a longa e fastidiosa viagem, disse comigo: *Ora, adeus! Não hei de ir para o inferno por ler isto; e depois, é ridículo confessar-se ignorante de uma filosofia, quando tenho estudado todas as escolas filosóficas.*

[...]

Lia, mas não encontrava nada que fosse novo para meu espírito e, entretanto, tudo aquilo era novo para mim!

[...]

Eu já tinha lido ou ouvido tudo o que se acha em *O Livro dos Espíritos*, mas com certeza nunca tinha lido obra alguma espírita e, portanto, era-me impossível descobrir onde e quando me fora dado o conhecimento de semelhantes ideias” (apud Monteiro, 2005a: 123-124).

O depoimento acima foi escrito em 15 de outubro de 1892 e publicado no *Reformador* no mesmo ano. Nele, Bezerra Menezes relatou como foi seu processo de conversão e apresentou as razões que o levaram a aderir ao espiritismo. Educado segundo a tradição católica, teve suas crenças religiosas abaladas quando cursava medicina na Corte. As conversas com seus amigos, livres-pensadores e ateus, atçaram seu questionamento sobre pontos nebulosos da doutrina católica. A morte prematura da primeira esposa o fez buscar consolo no seio da Igreja Católica; no entanto, retornava para o catolicismo não mais com a obrigação da fé, mas com uma “crença firmada na razão e na consciência”. Mesmo assim permaneceram alguns pontos nebulosos que só seriam esclarecidos à luz dos ensinamentos espíritas. A leitura de *O livro dos espíritos* ficou ao encontro de suas convicções mais íntimas – a existência de um deus, criador de tudo, e da alma – e preencheu as lacunas deixadas pela religião católica.

No entanto, seu convencimento definitivo do espiritismo só ocorreu posteriormente, após ter obtido a cura de uma dispepsia, através do tratamento prescrito pelo médium receitista João Gonçalves do Nascimento, fundador do Grupo Espírita Fraternidade. Os melhores médicos da capital não resolviam seu problema e, apesar de incrédulo, recorreu ao médium. Segundo ele, “tentava um recurso desesperado e fazia uma experiência sobre a mediunidade receitista” (apud Monteiro, 2005a: 125). Segundo seu relato, com intuito de testar a veracidade de tais práticas, Bezerra de Menezes pediu a um amigo que fosse até o médium e o entregasse um papel com o nome (Adolfo) e sua idade, as únicas informações solicitadas para a consulta. Em resposta, Gonçalves do Nascimento, leigo em medicina, fez o diagnóstico médico e recomendou por escrito um tratamento que garantiu seu restabelecimento. Além disso, o trecho inicial da receita significou mais um indício da legitimidade daquelas manifestações:

“trouxe-me o que a meu respeito escreveu o médium que não podia reconhecer-me por meu nome próprio, ‘Adolfo’, não só porque há muitas pessoas com este nome, como porque sou conhecido geralmente por Bezerra de Menezes, [...].

Tomei o papel, que dizia:

‘O teu órgão, meu amigo (era o espírito que falava ao médium), não é suficiente para satisfazer este

consulente, em vista das circunstâncias de sua elevada posição social (eu era membro da Câmara dos Deputados), e principalmente de sua proficiência médica.

Entretanto, como não dispomos de outro, faremos com ele o mais que pudermos’.

"Vejo no organismo do consulente..." – segue uma discrição minuciosa de meus sofrimentos e suas causas determinantes, tão exatas aqueles quanto perfeitamente fisiológicas estas.

Não posso descrever o abalo que me produziu este fato estupendo!" (apud Monteiro, 2005a: 125)

Tais fatos ocorreram no ano de 1882. Logo depois, a segunda esposa de Bezerra de Menezes também teve sua saúde restabelecida, graças à mediunidade receitista de João Gonçalves do Nascimento. Diante dessas evidências, Bezerra de Menezes começou a se dedicar a investigações experimentais sobre os princípios básicos do espiritismo, concluindo pela positividade de todos eles, o que o fez emitir o seguinte juízo: "O Espiritismo é para mim uma ciência, cujos postulados são demonstrados tão perfeitamente como se demonstra o peso de um corpo" (apud Monteiro, 2005a: 126).

Através de todo esse depoimento, Bezerra de Menezes buscou demonstrar que, como homem de ciência, não poderia aceitar aquela nova doutrina sem ter a devida comprovação de seus postulados. Desse modo, esses intelectuais abraçavam o espiritismo por considerá-lo compatível com sua formação baseada em paradigmas científicistas e pelo fato de a doutrina espírita apresentar-lhes respostas não contempladas plenamente pelo catolicismo, pelo materialismo ou pelo positivismo.

O caso de Bezerra de Menezes também nos revela outras características de como se dava o processo de conversão nos primórdios ao espiritismo no Brasil e, mesmo, até os dias atuais. Uma delas é a conversão após a cura, obtida por intervenção mediúnica, de uma doença que a medicina tradicional não foi capaz de sanar. De fato, a prática mediúnica curativa foi amplamente difundida na Corte e em todo o Brasil, durante o período estudado²⁶. O atendimento médico gratuito oferecido pelos espíritas aos necessitados estava em conformidade com o princípio espírita da caridade, definido na máxima "Fora da caridade não há salvação" (Kardec, 2000: 397). A homeopatia foi adotada pelos espíritas como forma preferencial de tratamento da saúde (Damazio,

26 Dados divulgados pela FEB informam que, no ano de 1902, a instituição tinha prescrito 20.549 receitas mediúnicas e já, no ano de 1910, o número de receitas aumentou para 240.652. Tais dados mostram o alto crescimento no número de atendimentos oferecidos gratuitamente pelo Serviço de Assistência, que se tornou o principal departamento da FEB. (Damazio, 1994: 129).

1994: 83-90). A doutrina médica criada por Hahnemann convergia com alguns pontos do espiritismo, entre eles, a defesa da existência de um princípio vital, de natureza imaterial, responsável por animar todo o organismo. Segundo Hahnemann, os estados de doença ou saúde seriam provocados exatamente pelo desequilíbrio ou pela harmonia dessa força vital imaterial e ativa. Os conceitos de doença e de saúde da homeopatia coadunavam com a perspectiva espírita que advogava que as enfermidades que afetavam o organismo humano não tinham causas estritamente materiais. Em *O livro dos espíritos*, Allan Kardec comentava sobre a existência do princípio vital, definindo-o como um intermediário, “o elo existente entre o Espírito e a matéria [corpo físico]” (Kardec, 2005: 93). Para os espíritas, a homeopatia representou um importante aliado na luta contra a concepção materialista, uma vez que legitimava através de seus procedimentos médicos uma dimensão imaterial, quiçá espiritual do ser humano. Mesmo os médicos alopatas que trabalhavam no atendimento aos enfermos também prescreviam, na maioria das vezes, receitas homeopatas. Esses medicamentos eram oferecidos gratuitamente pelas instituições espíritas para as pessoas mais necessitadas.

Como demonstrou Sylvia Damazio, a atuação dos médiuns receitistas é um fator fundamental para compreender a expansão do espiritismo entre as camadas populares. O serviço de assistência oferecido pelos médiuns receitistas levou às instituições espíritas pessoas que não se dispunham a visitá-las para participar das reuniões de estudo. Além disso, as práticas mediúnicas curativas eram passíveis de compreensão por boa parte do povo brasileiro, já afeito a adotar diferentes formas de medicina popular. “A cura mediúnica, além de um fim em si mesma, vale como uma comprovação da realidade e da interferência do mundo extrafísico, sendo a forma mais direta de expandir a crença” (Damazio, 1994: 152). Assim, após a cura, poderia vir a convicção dos postulados espíritas.

No entanto, seria errôneo afirmar que as curas mediúnicas só despertaram o interesse das camadas populares. Assim como Bezerra de Menezes, outros intelectuais e representantes dos segmentos sociais privilegiados aproximaram-se do espiritismo em busca do tratamento oferecido pelos médiuns receitistas. Um exemplo foi o advogado Antônio Luís Saião, formado pela Faculdade de São Paulo, que procurou essa alternativa ao ter sua esposa desenganada pelos médicos. Recomendado por um amigo, dirigiu-se até a instituição, onde seria atendido pelo colega e médium receitista Bittencourt Sampaio. No entanto, ia com desconfiança, pois, apesar de reconhecer ser aquele homem “um literato distinto, titulado com carta de Bacharel em Direito, tendo já

ocupado os cargos de Presidente de Província, Deputado à Assembleia Geral”, tinha consciência que era “estranho completamente à ciência médica” (apud Wantuil, 2002: 141). Ao chegar sua vez, entregou apenas o nome da esposa e recebeu dois vidros, cheios de água, nos quais foram colocadas “algumas gotas de tintura homeopática”, a serem administrados à enferma. O tratamento teve seguimento e a esposa de Saião recuperou sua saúde.

Após tal acontecimento, Saião dedicou-se ao “estudo sério e refletido” do espiritismo e realizou uma “verificação prática, trabalhando regularmente, durante dois anos, com médiuns”. Através dessas experiências, mostrou-se convencido dos princípios espíritas (Wantuil, 2002: 142). Essas reuniões realizadas em seu escritório foram o embrião do Grupo dos Humildes, fundado pelo próprio Saião, na Corte, em 1880. Assim como Bittencourt Sampaio, Antônio Luís Saião foi rotulado como um místico; seu processo de adesão, porém, demonstrou uma preocupação em buscar dados positivos que comprovassem a teoria espírita. Além disso, no fragmento abaixo, o próprio Saião escreveu, reconhecendo a legitimidade do espiritismo como ciência, sem deixar de corroborar, é claro, o aspecto religioso da doutrina.

“A Doutrina Espírita, como ciência, nos ensina a conhecer as causas e os efeitos, aplicando o critério da nossa razão, com as regras da lógica e os princípios das verdades demonstradas; e nos dá o conhecimento, a compreensão, a consciência, a convicção das verdades eternas. E sobre essa base sólida construímos o edifício inabalável das nossas crenças, da nossa fé, das nossas esperanças, da justiça, da piedade e, profunda, íntima, nos impõe um culto, qual o que não podemos deixar de render a tudo que é grande, impotente e sublime!” (apud Wantuil, 2002: 152)

Outro ponto comum nos processos de adesão que estamos estudando é a existência de uma rede de sociabilidade entre os futuros adeptos do espiritismo. Os primeiros contatos com a doutrina ocorriam através da intermediação de um amigo, como observamos nos casos anteriormente analisados. As relações de confiança e de reconhecimento intelectual que envolviam esses sujeitos possibilitavam a abertura de um canal de recepção daquelas novas ideias. Eram relações horizontais que existiam entre as principais lideranças espíritas: pertenciam ao mesmo *status* social, tinham formação acadêmica, eram homens letrados afeitos ao espírito científico de sua época. Bezerra de Menezes aceitou ler a obra espírita, pois, afinal, era uma oferta do médico, político e amigo Joaquim Carlos Travassos. Antônio Luís Saião questionava a

conhecimento médico de Bittencourt Sampaio, mas não duvidava da integridade e do notório saber do distinto colega de profissão.

Foi também graças a um amigo militar que o futuro presidente da FEB, Francisco Raimundo Ewerton Quadros²⁷, teve seu primeiro contato com o espiritismo. Nascido no Maranhão em 1841, Ewerton Quadros veio para a Corte estudar na Escola Militar, sendo lotado no Batalhão dos Engenheiros. Em 1864, ingressou na carreira militar, atuando na Guerra do Paraguai, após ser nomeado alferes-aluno. Dedicou toda a sua vida ao exército, sendo reformado no posto de Marechal por decreto em 1895.

Devido a sua formação em engenharia pela Escola Central da Corte, foi requisitado pelo exército para realizar projetos de construção de estradas, elaboração de plantas de cidades, de implantação de linha telegráfica, participando de comissões científicas e militares em diferentes regiões do Império. Ewerton Quadros tinha um grande interesse pelas ciências, em especial, pela astronomia. Sua competência intelectual e militar o levou a ocupar posições de destaque, sendo lente da Escola Politécnica e comandante da Escola Militar do Rio de Janeiro (1894-1895).

Em 1872 foi convidado por um amigo militar a ler as obras fundamentais do espiritismo. Após estudar essa teoria, encontrou as respostas para os fatos extraordinários que vivenciava desde a infância, reconhecendo-os como manifestações de sua mediunidade. Ainda não convencido totalmente, Ewerton Quadros realizou algumas experiências mediúnicas psicográficas, obtendo alguns resultados; e dessas comprovações nasceu sua convicção espírita. Devido às constantes mudanças exigidas pela carreira que abraçou, Ewerton Quadros só se integrou efetivamente aos grupos espíritas da Corte durante a década de 1880. Participou do Grupo Espírita Humildade e Fraternidade e foi um dos fundadores da FEB, assumindo a presidência da instituição entre 1884 e 1888.

Como espírita, Ewerton Quadros teve importante papel na direção, na tribuna e na imprensa, contribuindo para a divulgação do espiritismo. Apesar de ser caracterizado místico, nunca desconsiderou o aspecto científico da doutrina em seus livros; pelo contrário, em muitos deles os temas científicos tão apreciados pelo autor estavam presentes. Segue uma relação dessas obras: *História dos Povos da Antiguidade*, redigida sob o ponto de vista espírita, até a vinda do Messias; *Os Astros*, estudos sobre a Criação; Conferência sobre *O Espiritismo*, seu lugar na classificação das ciências, e outras; As

²⁷ Sobre os seus dados biográficos (Wantuil, 2002: 326-332)

manifestações do sentimento religioso através dos tempos; Catecismo Espírita, dedicado às meninas.

Vejam os que podemos concluir após essa longa sucessão de personagens e acontecimentos. Fizemos um levantamento da formação intelectual e profissional das principais lideranças espíritas, assim como das experiências pessoais antes da adesão ao espiritismo com o objetivo de compreender as razões desse fato. Privilegiamos a leitura que os adeptos do espiritismo fizeram dele, assim como a forma como eles se relacionaram com a doutrina, procurando identificar a ênfase dada por eles ao aspecto científico do espiritismo. Desse modo, sem desconsiderar a diversidade, buscamos identificar traços comuns entre esses sujeitos para esclarecer o processo de conversão desses intelectuais ao espiritismo.

Como vimos os intelectuais que formaram o núcleo dirigente do espiritismo no Brasil, durante as décadas de 1870 e 1880, tinham uma trajetória de formação intelectual e profissional semelhante. Faziam parte de uma minoria que conseguira ter acesso ao ensino superior. Eram advogados, médicos, professores, engenheiros, jornalistas, isto é, profissionais liberais, típicos representantes de um grupo que crescia nos centros urbanos, tornando mais complexa a estrutura da sociedade imperial. Tal fenômeno era resultado das transformações econômicas vivenciadas pelo Brasil, na segunda metade do século XIX – muitas das quais podem ser consideradas desdobramentos diretos ou indiretos do fim do tráfico africano de escravos –, entre elas, os novos investimentos em indústrias, o incremento do comércio, a progressiva urbanização e as novas oportunidades de emprego para os trabalhadores livres (Costa, 1982b).

As principais lideranças espíritas estavam integradas a profissões que assumiram para si o papel de modernizar as cidades e promover o progresso do país²⁸. O conhecimento científico era concebido como a base para o progresso da sociedade e da nação. Assim, esses profissionais legitimavam suas ações a partir da ciência, da capacitação técnica, isto é, de um saber competente, considerando-se os agentes da modernidade.

²⁸ Bezerra de Menezes, figura influente na política da Corte, desde a década de 1860, mostrou esse espírito empreendedor e o interesse por projetos ligados à urbanização e ao setor de transportes. Foi diretor da Companhia Arquitetônica, presidente da Cia. Carris Urbanos de São Cristovão e responsável pela construção da Estrada de Ferro Macaé e Campos (Wantuil, 2002: 228).

“A Engenharia e a Medicina eram áreas de atuação em crescimento entre os profissionais liberais e constituíam, no século XIX, referências básicas ligadas à modernidade. Seus especialistas eram os empreendedores, por excelência, da ordenação do espaço urbano em consonância com os padrões burgueses” (Pessanha, 2005: 33).

Os intelectuais que se aproximaram do espiritismo eram sujeitos que tiveram uma formação marcada pelo cientificismo. Sua grande confiança na ciência residia na existência de um método de observação e de experimentação capaz de levá-los a analisar qualquer dado positivo. Essa concepção de ciência foi a que motivou o professor Rivail a submeter os fenômenos das mesas girantes à experimentação. Atitude semelhante foi adotada pelos intelectuais brasileiros ao terem os primeiros contatos com o espiritismo. Sua condição de homens de ciência fazia-os avaliar os fatos novos pelo crivo da razão. Como vimos, após se depararem com os fenômenos espíritas e as curas mediúnicas, eles buscavam aprofundar suas leituras sobre os princípios espíritas e, principalmente, dedicavam-se a realizar experimentos, isto é, participar ou promover sessões mediúnicas. A partir dessas reuniões práticas, eles poderiam observar com mais vagar e cuidado aquelas manifestações e atestar a veracidade dos princípios expostos pela doutrina, que uma vez comprovados geravam uma convicção espírita. Desse modo, havia um traço comum entre o trajeto trilhado pelo professor Rivail e o caminho percorrido pelos intelectuais brasileiros. Ambos foram atraídos para o espiritismo pelo grande interesse que tinham pela ciência.

A intelectualidade brasileira estava muito atenta às novas correntes filosóficas e científicas que vinham da Europa. Tal postura tinha levado alguns intelectuais a estudar o magnetismo, o positivismo e a homeopatia. O espiritismo surgia para eles como mais uma filosofia ou ciência. A seguinte passagem do depoimento de Bezerra de Menezes exemplifica essa afirmação: “é ridículo confessar-se ignorante de uma filosofia, quando tenho estudado todas as escolas filosóficas” (apud Monteiro, 2005a: 123-124). Desse modo, esses intelectuais se apresentavam como livres-pensadores, abertos a estudar e discutir novas doutrinas.

Entre as diferentes tendências científicas, filosóficas e religiosas do século XIX que desembarcavam no Brasil, o espiritismo se tornou mais uma opção, como destacou Sylvia Damazio:

“A partir dos anos sessenta do século passado, uma nova opção se abriu em forma de uma doutrina que

tentava conciliar o racionalismo, defendido pelos filósofos e cientistas, com a crença na sobrevivência individual do espírito, e em seu progresso infinito: a doutrina espírita” (1994: 12).

Como podemos observar, o espiritismo oferecia respostas baseadas no método experimental de pesquisa a questões antes restritas à alçada da religião. Assim, permitia que esses intelectuais não tivessem que romper com suas recentes convicções científicas. Possibilitava solucionar a crise de consciência daqueles que, educados segundo a tradição católica, tendiam a se afastar dela, uma vez que as novas descobertas das ciências contradiziam os dogmas católicos. O depoimento de Bezerra de Menezes nos aparece exemplar, ao revelar o sentimento de descrença religiosa experimentado por ele, após o início de sua formação acadêmica. Desse modo, o estudo das ciências positivas, que estavam baseadas numa visão materialista, afastava os homens de ciência das coisas espirituais e de Deus. Já a ciência espírita caminhava numa lógica inversa. A doutrina codificada por Allan Kardec possibilitava a reaproximação da criatura com seu criador, partindo do pressuposto de que a ciência permite ao ser humano um conhecimento mais profundo da obra de Deus. Logo, a verdadeira ciência seria aquela que aproxima o homem de Deus.

Apesar de ser uma opção possível e consoante aos princípios científicos desses intelectuais, aderir ao espiritismo não era uma escolha simples. Tal opção tinha muitas implicações numa sociedade predominantemente católica, ainda mais num contexto de romanização. Apesar do anticlericalismo de uma parcela da intelectualidade brasileira, principalmente, aquela ligada à geração 1870, a Igreja Católica continuava a ser uma instituição influente na sociedade brasileira, mantendo sua condição de religião oficial. Os ataques do clero ao espiritismo tiveram início na Bahia, onde a doutrina obteve grandes avanços na década de 1860. Posteriormente, os embates entre a Igreja Católica e os espíritas ganharam significativo espaço na imprensa da Corte (Machado, 1996; Manhães, 2001).

O preconceito, a crítica e a condenação poderiam surgir no círculo de amizades ou no seio da própria família. O médico e espírita Joaquim Carlos Travassos conviveu durante anos com a reprovação da esposa, uma católica fervorosa, que solicitava constantemente a presença de sacerdotes católicos em sua casa para livrar o marido do diabólico espiritismo. Por não conseguir demover o

marido daquelas ideias, pediu e obteve o divórcio, alegando motivos religiosos (Wantuil, 2002, 412).

Bezerra de Menezes também sofreu as críticas de familiares e causou a admiração pública ao se declarar espírita durante uma conferência no Salão da Guarda Velha, em 1886. No Dicionário bio-bibliográfico cearense, a conversão de Bezerra de Menezes foi considerada um retrocesso, possivelmente causado pela velhice. Em outras palavras, ele teria caducado. Assim aparece registrada a adesão do médico e político do Império ao espiritismo.

“Espírito lúcido, com a melhor educação acadêmica, todavia, não deixou de ter as suas quedas. Da escola ultramontana, em princípio, foi descendo na escala das credices humanas, até declarar-se espírita, nos últimos dias de sua existência, já materialmente enfraquecido pelos insultos da idade, logo intelectualmente decaída” (Stuart, 1910-1915: 7).

No caso de Bezerra de Menezes, tudo indica que houve uma hesitação em assumir sua condição espírita. Como vimos, ele se aproximou do espiritismo em 1875 através da leitura de *O livro dos espíritos*, depois recorreu a um médium receitista para resolver um problema de saúde. Fato é que Bezerra de Menezes reconheceu que já estava convicto dos ensinamentos espíritas quatro anos antes de declarar sua adesão. A razão desse adiamento pode estar relacionada ao envolvimento com a política. Talvez Bezerra de Menezes entendesse que sua associação ao espiritismo seria um obstáculo à sua carreira política. Por outro lado, é importante destacar que a reforma eleitoral de 1881 havia garantido a elegibilidade dos não-católicos. Pelo sim, pelo não, Bezerra de Menezes só apareceu como uma figura de destaque no movimento espírita da Corte após ter abandonado as disputas eleitorais.

Desse modo, podemos concluir que o processo de adesão ao espiritismo não se dava de modo tão tranquilo e natural como sugeria o depoimento de Bezerra de Menezes e de outros intelectuais convertidos ao espiritismo. A adesão ao espiritismo ocorria entre conflitos íntimos e fortes pressões sociais. Essa situação tornava-se mais grave e delicada em se tratando de intelectuais reconhecidos na sociedade imperial e com uma carreira pública. Eles tinham muito a perder; logo, se declararem publicamente espíritas era um desafio. Como destacou Ubiratan Machado, “o temor de ver a sua credibilidade pessoal, psíquica e profissional posta em dúvida atormentava

muitos brasileiros ilustres que, por essa época, se inclinavam ao espiritismo” (1996: 152).

2.3 - As instituições espíritas e a imprensa espírita na Corte

Mesmo sofrendo constante oposição, o espiritismo se expandiu na Corte no final do século XIX e multiplicou o número de seguidores no país no decorrer do século seguinte. Sylvia Damazio estabeleceu o caminho dessa difusão:

“Se a doutrina espírita foi introduzida aqui e se tornou conhecida graças aos primeiros grupos formados, principalmente, por pessoas cultas, ricas e influentes, sua propagação deveu-se à multiplicação de núcleos familiares, que realizavam sessões de mesa, prescreviam receitas homeopáticas, aplicavam passes, distribuía água fluidificada, invocavam espíritos protetores” (1994: 152).

Nas páginas seguintes, nossas atenções estarão voltadas para dois desses “primeiros grupos formados”: a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade e a Federação Espírita Brasileira. Como já vimos, em 1873, foi fundada a primeira instituição espírita na Corte: o Grupo Confúcio. Após três anos de trabalho, ela foi dissolvida. Em 1876, alguns espíritas, sob a liderança de Bittencourt Sampaio, se uniram para criar a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade. A instituição deu continuidade ao trabalho de estudo e divulgação do espiritismo na Corte e agregou boa parcela dos intelectuais espíritas. No entanto, surgiram sucessivas divergências internas quanto à programação doutrinária a ser seguida pelo grupo. Enquanto uns desejavam estudos fundamentados em *O livro dos espíritos* e *O livro dos médiuns*, outros privilegiavam *O evangelho segundo o espiritismo*; e ainda existiam aqueles mais interessados nas sessões práticas. Diante desses conflitos internos, alguns membros partiram para a criação de seus próprios núcleos, multiplicando o número de grupos espíritas na Corte²⁹.

Segundo a historiografia, esses novos agrupamentos tinham como orientação o estudo dos evangelhos à luz do espiritismo. Enquanto isso, a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade estaria caminhando cada vez mais para um programa doutrinário de estudos restrito aos aspectos científicos e filosóficos do espiritismo. Uma confirmação de tal guinada seria a alteração do nome da instituição para Sociedade

²⁹ As instituições espíritas fundadas foram a Congregação Espírita Anjo Ismael, em 1877; Grupo Espírita Caridade, em 1878; Grupo Espírita Fraternidade, em 1880 e Grupo dos Humildes, em 1880.

Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, em 1879. De fato, em seu estatuto, essa orientação estava manifestada; ele estabelecia que: “a sociedade tem como fins o estudo e a observação de todas as ciências, em especial, a ciência espírita”. O termo “acadêmica” estava relacionado ao modelo organizacional da instituição que se assemelharia ao das sociedades científicas. O estatuto determinava a existência de três categorias diferentes de membros da sociedade em ordem de importância: efetivo, titular e graduado. Para passar de uma para a outra seria necessário passar por exames (O Renovador, 28 de agosto de 1882). No entanto, uma análise do conteúdo do periódico publicado pela sociedade nos revela que o caráter ético-moral da doutrina não foi abandonado.

Essas disputas internas no movimento espírita foram constantes durante o século XIX. Não que elas desaparecessem a partir dos novecentos, mas se tornaram mais pontuais³⁰. Ao propor uma explicação para essas dissidências entre os grupos espíritas, Sylvia Damazio organizou os espíritas em três correntes: os “científicos”, que estudavam a parte experimental da doutrina; os “espíritas puros”, que se dedicavam aos aspectos científico e filosófico; e os “místicos”, que privilegiavam os ensinamentos morais cristãos interpretados à luz do Espiritismo. A autora propôs ainda uma subdivisão dos místicos em kardecistas e rustanistas. A primeira tendência se detinha na moral cristã, expressa n’*O Evangelho segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec; e a segunda defendia as novas revelações contidas na obra de Roustaing³¹.

Essa categorização tem limites muito claros, como já demonstrou Emerson Giumbelli (1997). São conceitos ineficazes, pois pouco explicam e não ajudam a compreender a realidade. Esse modo de divisão presente na literatura acadêmica se baseia no pressuposto de que o movimento espírita brasileiro não foi capaz de manter a síntese entre ciência e religião. Para Sylvia Damazio, o próprio Kardec teria dado margem a essa fragmentação em correntes. A publicação de *O evangelho segundo o*

30 No final do século XIX, sob a liderança de Bezerra de Menezes, a Federação Espírita Brasileira estabeleceu sua hegemonia e imprimiu um direcionamento para o espiritismo no Brasil. Já no século XX, no ano de 1949, com a assinatura do “Pacto Áureo”, a FEB se tornou a casa *mater* do espiritismo do Brasil, responsável pela unificação dos espíritas (Giumbelli, 1997; Damazio, 1994; Silva, 2005).

31 J. B. Roustaing era um ilustre advogado francês que se converteu ao Espiritismo, em 1861. Cinco anos depois, publicou uma obra organizada em três volumes cujo título era *Espiritismo Cristão ou Revelação da Revelação. Os Quatro Evangelhos*. Essa obra mediúnica gerou muita discussão nos meios espíritas. Entre outras questões, defendia duas teses fundamentais e polêmicas: o corpo fluídico de Jesus e a gravidez fictícia de Maria. Ao se pronunciar sobre a publicação, Kardec preferiu não fazer julgamentos, afirmando que o tempo corroboraria ou retificaria as ditas teses. Damazio, op. cit., p. 105-106

espiritismo, em 1864, representaria uma valorização, por parte do codificador, do aspecto filosófico-religioso, em detrimento do científico. Para sustentar sua tese, a historiadora ainda cita alguns trechos da codificação espírita, porém interpretando-os de forma equivocada. Sua posição não se sustenta diante de uma análise um pouco mais cuidadosa. Desconsidera, por exemplo, dois fatos importantes: após o ano de 1864, Kardec continuou realizando estudos científicos que eram mensalmente publicados na *Revista Espírita*. Em 1868, publicou *A Gênese*, a última obra da série de cinco que compõem a base fundamental da doutrina espírita. Nesse livro, tratou da origem do universo e da criação, sendo, de todos, aquele que mais se aprofunda em questões científicas.

Como já mencionamos, para Kardec, o grande mérito do Espiritismo seria estabelecer a conciliação entre “ciência” e “religião”, construindo uma crítica de ambas as visões. Temos, assim, “a ideia de um doutrina que se constitui ao mesmo tempo como conciliação e como reação ao que identifica como ‘ciência’ e como ‘religião’” (Giumbelli, 1997: 69). Ao analisar o discurso dos espíritas brasileiros, observamos a manutenção dessa unidade doutrinária e a grande preocupação em dissociar o espiritismo de uma concepção materialista de ciência e de uma concepção dogmática de religião.

Durante a década de 1880, as definições de Espiritismo mais correntes nas páginas da imprensa espírita eram “ciência”, “ciência espírita”, “ciência da religião”, “filosofia”, “filosofia espírita”, “ciência filosófica” e, em menor proporção, “religião”, “religião espírita”. Todavia, eram feitas ressalvas, principalmente, quando se falava em “religião”. O discurso buscava purificar e aprimorar a “ciência” e a “religião”, despojando-as de seus supostos vícios e limitações. A seguinte passagem dá o tom dessa operação: “São chegados os tempos em que a ciência, deixando de ser exclusivamente materialista, deve levar em conta o elemento espiritual, e em que a religião cessará de desconhecer as leis orgânicas e imutáveis da matéria” (Reformador, 21 de janeiro de 1883).

A querela entre científicos e místicos deve ser entendida como um debate sobre os perigos de voltar o Espiritismo para a estreiteza da “ciência” ou da “religião”. Para os seus adeptos, a doutrina espírita não deveria se emaranhar nas teias do cientificismo estéril nem no dogmatismo e no formalismo da religião, o que representava uma crítica direta à Igreja Católica Apostólica Romana. Sem dúvida, o receio de tornar o Espiritismo uma seita religiosa era o mais evidente, sendo essa uma preocupação do

próprio codificador da doutrina. Numa das conferências públicas promovidas pela FEB, Antonio da Silva Neto fazia um alerta nesse sentido: “Creio bem que os espíritas esclarecidos trabalharão para o espiritismo não se transformar em seita religiosa, para não fundar-se Igreja, que viria embaraçar a solidariedade humana” (Reformador, 01 de fevereiro de 1887).

Sem desprezar a dimensão do conflito, não consideramos que as divergências existentes pusessem em xeque a unidade doutrinária do espiritismo. Afinal, como vimos, muitas lideranças espíritas consideradas místicas reconheciam o caráter científico da doutrina. Além disso, consideramos que a ruptura do antagonismo entre ciência e religião era o diferencial da doutrina para aqueles intelectuais, como já discutimos anteriormente. O que estava em jogo era uma disputa pela hegemonia dentro das instituições espíritas e destas no âmbito do espiritismo. As lideranças espíritas em conflito queriam ter a prerrogativa de dirigir o espiritismo na Corte, quiçá no Brasil. A implantação de um programa de estudos e de prática espírita era uma estratégia construída pelos grupos atuantes desse campo religioso. “Científicos” e “místicos” eram utilizados como categorias de acusação nesse embate entre propostas diferentes de unificação do movimento espírita no Rio de Janeiro.

A preocupação com o direcionamento do espiritismo surgiu ainda na França, com o próprio codificador, que exerceu essa função até a sua morte. Kardec, prevendo as dissensões futuras, recomendou que fosse criada uma Comissão Central Permanente. Entre as atribuições dessa organização, destacamos algumas: “cuidar dos interesses da Doutrina e da sua propagação”; “o estudo de novos princípios, suscetíveis de entrar no corpo da Doutrina”; “a manutenção, a consolidação e a extensão dos laços de fraternidade entre os adeptos e as sociedades particulares dos diversos países”; “o exame e apreciação das obras, dos artigos de jornais e de todos os escritos que interessem à Doutrina; a refutação dos ataques, se aparecerem”. No entender de Kardec era preciso ter todo o cuidado para não se constituir uma religião hierarquizada. A Comissão Central não tinha como finalidade “reger o mundo” ou “tornar-se árbitro universal da verdade” (Allan Kardec apud Monteiro, 2003: 174-175).

Fato é que não foi organizada na Europa tal Comissão Central, até porque houve um arrefecimento do espiritismo no Velho Mundo. Já no Brasil, a iniciativa de organizar um centro do espiritismo surgiu inicialmente entre os membros da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. Em 1881, a instituição conclamou os representantes de todas as instituições espíritas para integrar o Centro da União Espírita

de Propaganda do Brasil. No entanto, a tentativa foi malograda. Se formalmente a Sociedade Acadêmica não era a dirigente do espiritismo no Brasil, na prática sua centralidade no movimento espírita da Corte foi notória até meados da década de 1880, em especial, na tarefa de divulgar a doutrina e refutar os ataques da imprensa e da Igreja Católica, através do seu periódico – a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*.

O espiritismo vinha sofrendo sucessivos ataques na Corte através da imprensa desde a década de 1870. Ubiratan Machado destacou em sua pesquisa as ácidas críticas feitas à publicação da tradução para o português das obras de Allan Kardec, feita pelo livreiro Garnier. No *Novo Mundo*, jornal editado por José Carlos Rodrigues nos Estados Unidos, um articulista assinando com o pseudônimo de Araucarios, chamava à responsabilidade o livreiro, pedindo que “só pavoneasse a imprensa de bons livros, que são como sustento intelectual do povo” (apud Machado, 1996: 127-128). Esse mesmo tom seria seguido pelo *Mosquito*, ao noticiar a publicação de uma nova obra espírita:

“*O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina segundo o Espiritismo*, por Allan Kardec. O fato deste livro ser traduzido prova que entre nós há muito idiota, e o de ser traduzido da *quarta* edição, que por lá também o hão” (Machado, 1996: 129).

As acusações contra os espíritas e sua doutrina também surgiram nas páginas de *O Jornal do Commercio*, no qual um folhetinista dizia ser o espiritismo uma “epidemia mais perigosa do que a febre amarela”. Desse modo, denunciava o potencial de expansão da doutrina e os possíveis perigos advindos desse processo na Corte. A comparação é plena de significado: a capital do Império convivía com constantes epidemias, enquanto os médicos se esforçavam para estabelecer uma nova ordem pública no espaço urbano, baseada em concepções científicas. Essa associação com a doença tomou força nos discursos dos detratores. O espiritismo foi acusado de provocar fanatismo, desvios comportamentais e distúrbios mentais. Em suma, era uma fábrica de loucos.

Para responder a esse bombardeio, surgiu o primeiro periódico espírita da Corte, a *Revista Espírita*³², sob direção de Antonio da Silva Neto. Através desta publicação

32 Sua publicação teve início em janeiro de 1875 e findou em julho daquele ano. Foram seis números no total. Não existem registros da tiragem da revista. Nas páginas da *Revista Espírita – publicação mensal de estudos psicológicos* desse periódico, Silva Neto respondeu a muitas críticas feitas ao espiritismo pelos órgãos de imprensa da época.

mensal, ele procurou rebater os ataques sofridos, em especial, as denúncias dos casos de loucura provocados pelo espiritismo. Silva Neto escreveu uma série de artigos intitulados “A loucura”, nos quais defendia que a doutrina codificada por Kardec não provocava em seus adeptos qualquer distúrbio psíquico. Construiu sua argumentação baseado na literatura estrangeira, em particular, aquela de origem francesa. O redator também lançou mão de dados estatísticos de um relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas da França sobre a loucura. Através da análise desse documento, demonstrou que, no período de expansão do espiritismo naquele país, houve um decréscimo nos casos de loucura. Além disso, não havia nos registros qualquer alusão ao espiritismo.

A refutação de Silva Neto não foi suficiente para calar as vozes dissonantes; o estigma da loucura, que perseguiria os espíritas, permaneceria até o século seguinte. Na verdade, ele aumentou “quando a imensa falange de desadaptados, social e psicologicamente, começou a acorrer aos centros, em busca de consolo mais eficaz que a simples promessa de arder eternamente” (Machado, 1996: 115). O tema recebeu atenção de Bezerra de Menezes em obra intitulada *A loucura sob novo prisma*, na qual abordava o problema à luz do espiritismo. Apesar de não desprezar as causas orgânicas da doença, o espiritismo também avaliava que tal doença poderia ser resultado de um processo obsessivo, isto é, a influência de maus espíritos³³.

Ao iniciar a edição desse periódico, Silva Neto tomou como referência a sua congênere francesa, escolhendo um veículo de comunicação que já lhe era bem familiar. A disposição para o debate, o recurso à imprensa e o estilo de escrita fundamentado em argumentos construídos a partir de dados positivos (estatísticas): todos esses elementos eram traços marcantes da formação e da atuação de Silva Neto como intelectual. Para ele não era algo novo publicizar as opiniões com o objetivo de defender suas posições e convencer o público.

Como vimos no capítulo anterior, Silva Neto tinha pleno domínio desse instrumento de comunicação, pois já havia escrito folhetos, artigos para jornais, tendo sido colaborador do jornal *A República*, órgão do Partido Republicano na Corte. Assim como os intelectuais da geração 1870, Silva Neto reconhecia na imprensa um mecanismo legítimo de expressão, de crítica, de reivindicação, isto é, um espaço público

³³ A preocupação dos espíritas com o tratamento dos portadores de transtornos mentais levou-os a fundar instituições com essa finalidade. Entre os anos de 1918-1940, foram inaugurados cinco hospitais psiquiátricos espíritas, além de outros que estavam em fase de construção (Almeida, 2007: 170).

de debate. A compreensão que tinha do valor da imprensa o fez lançar mão desse veículo de comunicação para defender e divulgar a nova doutrina que abraçara. Desse modo, sua experiência intelectual informava sua atuação como espírita.

Assim como ocorreu com outros periódicos espíritas e leigos da época, a publicação editada por Silva Neto teve vida curta: apenas seis meses. Com isso, houve uma interrupção da imprensa espírita na Corte. No entanto, os opositores da doutrina continuaram sua campanha de condenação, na qual se destacou a Igreja Católica. Com o intuito de cobrir essa lacuna, foi fundada, em janeiro de 1881, a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, órgão oficial da dita sociedade, que assumiu o papel de paladino do espiritismo na Corte. Na verdade, era a realização de um desejo concebido em 1879, quando do surgimento da instituição, cujo estatuto previa a criação do caixa geral, constituído pelos semestres pagos pelos sócios, que seria destinado à publicação mensal de uma revista a ser distribuída gratuitamente por todos os membros da sociedade.

Na época da fundação da revista, a Sociedade estava sob direção de Antônio Pinheiro Guedes, Carlos Joaquim de Lima e Cirne, Dr. Francisco Siqueira Dias, José Antônio Val de Vez e Salustiano José Monteiro de Barros. Foi gerente dessa revista o professor Afonso Angelo Torteroli. A revista circulava mensalmente, e seu último número saiu em julho de 1882, durando um ano e meio, tendo sido publicados 18 números. Em seu primeiro ano, a revista esteve organizada em seções - doutrinária, administrativa e livre. Mas, no ano seguinte, essa divisão deixou de existir e o periódico passou a aceitar artigos de quaisquer colaboradores, desde que viessem “envoltos na toga da ciência ou no manto do cavalheiro” (Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, janeiro de 1882).

Através de suas páginas, a *Revista da Sociedade Acadêmica* publicava artigos de cunho doutrinário, tratando dos princípios básicos do espiritismo, reproduzindo, também, textos publicados em outros jornais e na imprensa espírita internacional, oferecendo informações sobre sua rotina de trabalho (reuniões, deliberações e iniciativas da instituição) e estabelecendo correspondência com as Sociedades espíritas brasileiras e estrangeiras, para as quais remetia exemplares gratuitos, assim como com outras organizações e jornais. As notícias veiculadas abordavam normalmente os avanços do espiritismo no Brasil e no exterior, comunicavam sobre os eventos realizados pelo movimento espírita e a fundação de novos grupos espíritas. Entre todas as atividades desenvolvidas, faz-se necessário destacar o importante papel

desempenhado pela revista em defesa do espiritismo tendo em vista os ataques sofridos no período. Enquanto foi editada, a revista não se furtou a se envolver em conflitos externos em nome dos espíritas da Corte. Zeus Wantuil relatou dois desses episódios, nos quais os espíritas travaram um debate em busca da legitimação do espiritismo.

Em 15 de julho de 1881, a Pastoral do Bispo da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, qualificava os espiritistas de possessos, dementes e alucinados. No ano seguinte, o mesmo prelado citou as escrituras sagradas para condenar comunicações mediúnicas e sentenciou, referindo-se ao espiritismo: "Devemos odiar por dever de consciência" (apud Wantuil, 2002: 173). Como resposta, a *Revista da Sociedade Acadêmica* publicou uma série de artigos refutando as acusações do clero católico.

No dia 28 de agosto daquele ano, os membros da Sociedade Acadêmica ficaram temerários, após a imprensa da Corte divulgar uma ordem policial que proibia o funcionamento da dita sociedade. Segundo os diários cariocas *O Cruzeiro* e *Jornal do Commercio*, o desrespeito às disposições policiais tornava os espíritas passíveis de sanções penais. Tal notícia foi confirmada quando um oficial de justiça compareceu à sede da sociedade e entregou o mandado que “vedava as reuniões da Sociedade, alegando não se achar ela legalmente constituída” (Wantuil, 2002: 484). Diante disso, os espíritas se mobilizaram, realizaram uma reunião extraordinária e expediram ofícios ao Chefe de Polícia e ao Ministro da Justiça, Conselheiro Manuel Pinto de Souza, justificando que a atitude era arbitrária, uma vez que os estatutos da instituição tinham sido encaminhados para a aprovação do governo.

Foi formada uma comissão, composta por Joaquim Carlos Travassos, Antônio Pinheiro Guedes e Carlos Joaquim Lima e Cirne, que se dirigiu ao Chefe de Polícia e, posteriormente, ao imperador D. Pedro II. Depois de se situar a par dos acontecimentos, o imperador teria se sensibilizado com a questão e se comprometeu em encaminhar o caso ao Ministro do Império. Alguns dias depois, em novo encontro com a comissão, o imperador teria afirmado: “Ninguém os perseguirá. Mas... não queiram agora ser mártires” (apud Wantuil, 2002: 485). Mesmo sem haver a revogação da ordem policial, valeu a palavra do imperador e os membros da Sociedade Acadêmica continuaram a realizar suas reuniões sem interferência da polícia. O dia da publicação da ordem policial foi transformado em data comemorativa pela Sociedade Acadêmica, como sendo representativo de uma vitória dos espíritas na luta pela sua afirmação na Corte e, por extensão, no Brasil. Meses depois daqueles eventos, um grupo chegou a fundar na

capital o Grupo Espírita Vinte e Oito de Agosto. Nos anos seguintes, a data foi lembrada com a realização de uma grande festa organizada pela Sociedade Acadêmica.

Através de seu periódico, a Sociedade Acadêmica conseguiu aproximar as principais lideranças espíritas, apesar da existência de conflitos internos. Foram colaboradores da revista: Bittencourt Sampaio, Antonio da Silva Neto, Ewerton Quadros, Elias da Silva. Os eventos promovidos pela instituição eram prestigiados por diferentes grupos espíritas da capital, do Rio de Janeiro e de outras províncias do Império, como Pará e São Paulo. O recurso da imprensa foi um importante elemento agregador do movimento espírita, que possibilitou aos membros da Sociedade Acadêmica ter a prerrogativa de falar em nome dos espíritas da Corte³⁴. Essa autoridade, esse poder era potencializado nos momentos de confronto externo com a Igreja Católica, com as autoridades instituídas e demais detratores. A centralidade da Sociedade Acadêmica no movimento espírita da Corte era reconhecida e reafirmada pelas próprias autoridades policiais ao elegerem a instituição como foco de sua ação.

Em julho de 1882 foi lançado o último número dessa revista. No mês seguinte, Salustiano José Monteiro de Barros e Afonso Angelo Torteroli, membros da Sociedade Acadêmica, tentaram emplacar a criação de um novo periódico - *O Renovador: órgão espirita*. No entanto, não houve continuidade e a tentativa expirou no primeiro número. A imprensa espírita na Corte só ganhou novo vigor com a fundação do *Reformador: órgão evolucionista*, em janeiro de 1883, por Augusto Elias da Silva³⁵.

Pouco sabemos sobre a trajetória de vida de Augusto Elias da Silva antes dele se tornar espírita. As informações encontradas dão conta que nasceu em Portugal, em 1848, tendo vindo para o Brasil em data desconhecida. Vivia na Corte e trabalhava como fotógrafo. Em 1881, segundo seu depoimento, foi convidado a comparecer a uma das reuniões da Sociedade Acadêmica, na qual presenciou os trabalhos com descrença e desconfiança. Os passos seguintes de seu processo de conversão são muito semelhantes aos já analisados: o interesse pelos fenômenos, o estudo das obras de Allan Kardec, a

34 Durante o período em que foi publicada, a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* exerceu quase um monopólio da imprensa espírita na Corte, que só foi quebrado pela criação do jornal *O Espiritismo: Órgão dedicado ao estudo da Verdade*, em outubro de 1881. No entanto, só foram lançados três números desse periódico de publicação quinzenal, findo em novembro do mesmo ano.

35 Dados biográficos de Augusto Elias da Silva (Wantuil, 2002: 169-197).

realização dos trabalhos experimentais, a comprovação dos princípios e, por conclusão, a convicção espírita. Após sua conversão, passou a atuar na Sociedade Acadêmica e se tornou membro ativo da Comissão Confraternizadora. Posteriormente, fundou o Grupo Espírita Menezes, em homenagem a Antônio Carlos de Mendonça Furtado de Menezes, que fora diretor da Sociedade Acadêmica, falecido em 1879.

O *Reformador* não estava ligado a uma instituição específica; era propriedade particular de Elias da Silva, sendo editado com seus próprios recursos. Tinha o formato de jornal com quatro páginas de texto e era publicado quinzenalmente. A tiragem era pequena, cerca de 300 a 400 exemplares. As assinaturas, não excediam a duzentas e não cobriam as despesas de confecção. Boa parte das edições era distribuída gratuitamente. Logo, alcançou o exterior, com remessas principalmente para Portugal.

O objetivo central do periódico era divulgar o espiritismo e defendê-lo dos possíveis ataques. Em seu primeiro ano, o *Reformador* publicou artigos estrangeiros e nacionais, abordando preferencialmente os princípios filosóficos do espiritismo e temas científicos. Defendeu o espiritismo como ciência e sua posição de vanguarda frente às religiões. Associou a doutrina espírita às conquistas científicas, à liberdade e ao progresso. Criou uma seção eclética, abrindo suas páginas à publicação de trabalhos das corporações científicas, filosóficas e literárias, assim como ofertou exemplares gratuitos a essas instituições. Noticiou os avanços do movimento espírita nacional e internacional. Divulgou as festas organizadas pelas instituições espíritas, fez propaganda das obras de Allan Kardec e dos livros espíritas escritos por brasileiros.

O periódico estabeleceu estreitas relações com o Centro da União Espírita do Brasil, criado por iniciativa da Sociedade Acadêmica, em 1881. Ainda nos primeiros meses, Elias da Silva passou a contar com a colaboração de diferentes instituições e lideranças espíritas. Em 31 de março, o fotógrafo português lançou uma edição especial em comemoração ao aniversário de desencarne de Allan Kardec. Entre aqueles que colaboraram com mensagens, artigos e poesias para aquela publicação estavam: Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade; José Antônio Val de Vez; Pedro da Nóbrega; Bittencourt Sampaio; Mathilde Elias da Silva; Manuel Fernandes Figueira; Grupo Espírita Amor à Verdade; Afonso de Távora; Carlos Joaquim Lima e Cirne e Ewerthon Quadros.

Desde os primeiros números, o *Reformador* também se incumbiu da tarefa de rebater os detratores do espiritismo, respondendo aos ataques do Episcopado Brasileiro³⁶ e da imprensa em geral. Segundo Zeus Wantuil, Bezerra de Menezes, que ainda não se declarara espírita, colaborou com o periódico assinando seus comentários judiciosos sobre o catolicismo com as iniciais “A. M.”. Augusto Elias teria recebido seu incentivo quando ventilou a possibilidade de fundar um órgão de imprensa espírita (Wantuil, 2002: 232). Em 15 de abril de 1883, o *Reformador* comentou a notícia publicada na coluna “Balas de Estalo”, da *Gazeta de Notícias*, que tratava o espiritismo com humor. O periódico espírita lamentava a ignorância do jornalista e prestava esclarecimentos sobre os princípios espíritas.

Além de divulgar e defender o espiritismo, o *Reformador* também se mostrou atento aos principais debates em curso na sociedade brasileira naquele período. O periódico tratou de temas como a educação, advogando a educação da mulher e um ensino livre em oposição ao ensino religioso. Manifestou-se a favor da separação da Igreja do Estado, defendendo, pois, o estabelecimento de um Estado laico. Apoiou a extinção da escravidão no Brasil, exaltando o exemplo da campanha pelo fim do cativeiro no Ceará.

Transcorrido um ano de publicação, é provável que Augusto Elias da Silva tenha sentido dificuldades de manter o periódico e por isso buscou auxílio dos amigos para dar continuidade ao empreendimento. No final do ano de 1883, Elias da Silva, junto com colaboradores, começou a gestação de uma nova instituição que teria por fim “a propaganda ativa do espiritismo pela imprensa e por conferências públicas” (*Reformador*, 15 de janeiro de 1884).

Em janeiro do ano seguinte, era fundada a Federação Espírita Brasileira (FEB), sendo sua direção constituída por: Presidente, Francisco Raimundo Ewerton Quadros; Vice-Presidente, Manoel Fernandes Figueira, Secretário, João Francisco da Silveira Pinto; Tesoureiro, Augusto Elias da Silva; e Arquivista, Francisco Antonio Xavier Pinheiro. A iniciativa teve o apoio de importantes lideranças espíritas da Corte, como podemos concluir ao observar os nomes presentes na lista de filiados considerados sócios fundadores da instituição, onde constavam: Carlos Joaquim Lima e Cirne, Angeli Torterolli, Antonio Pinheiro Guedes e Casimir Lieutaud. Todos os citados já eram

36 O embate entre católicos e espíritas através da imprensa (Manhães, 2001).

militantes no movimento espírita, tendo atuado em diferentes instituições até aquele momento.

Apesar do nome, a instituição não tinha contornos federativos, nem abrangência nacional. Como vimos, a FEB tinha como objetivo fundamental a propaganda do espiritismo. Emerson Giumbelli desenvolveu argumentos suficientes para comprovar que a instituição não se propunha a representar os grupos espíritas. Destaca-se o fato de a instituição não prever “mecanismo algum de filiação de grupos ou de representantes deles, mas apenas de indivíduos” (Giumbelli, 1997: 63-65). Desse modo, a proposta da FEB diferia daquela do Centro da União Espírita do Brasil - este, sim, tinha fins federativos e reuniu representantes das sociedades espíritas.³⁷

O *Reformador*, até então propriedade particular de Elias da Silva, passou a ser órgão oficial da FEB, o que auxiliaria a instituição no desempenho de sua tarefa. Desse modo, não recairia apenas sobre Elias da Silva os custos e a responsabilidades de manutenção do periódico. A partir de janeiro de 1884, uma nova redação assumiu a revista e prometeu “não realizar nenhuma alteração nos rumos dos trabalhos, por considerá-la desnecessária” (*Reformador*. 15 de janeiro de 1884). De fato, não houve grandes mudanças na linha editorial do periódico. Apesar de não haver no periódico nenhum registro dos membros dessa nova redação, a bibliografia nos leva a crer que tal função tenha ficado ao encargo do presidente da FEB, Ewerton Quadros. Se a propaganda do espiritismo na imprensa caminhava bem, faltava à FEB pôr em prática outro de seus propósitos: a realização de conferências públicas.

A conferência era um modelo de evento conhecido da intelectualidade brasileira e bem difundido na Corte. Em 1873, por ação do conselheiro Manoel Francisco Corrêa, teve início uma série de conferências denominadas Conferências Públicas da Glória. Segundo Karolina Carula, o conselheiro se inspirou naquelas ocorridas na Inglaterra e na França, que tinham o objetivo de despertar o interesse do público para os assuntos apresentados e incentivá-lo a comprar livros sobre os mesmos. A atenção do conselheiro Corrêa era voltada para o objetivo de melhor instruir o povo e contribuir para a construção de uma nação civilizada. As conferências da Glória tratavam especialmente de temas relacionados à literatura, às artes e às ciências. A maçonaria já realizava preleções públicas na loja maçônica do Grande Oriente do Brasil (Carula, 2009).

³⁷ O Centro da União Espírita do Brasil teve suas atividades suspensas a partir do ano de 1884, voltando a funcionar em 1887.

As conferências foram um dos veículos amplamente utilizados pelos membros da chamada “geração 1870”, tendo, contudo, fins distintos: não se limitavam a instruir a plateia. O objetivo central era dar publicidade a suas críticas à ordem imperial, através de discursos marcados por um caráter de contestação. Assim eram, por exemplo, as conferências abolicionistas, nas quais os oradores avaliavam os problemas gerados pela escravidão ao país e conclamavam o público a lutar pela abolição (Alonso, 2002: 283-284).

Para os espíritas, as conferências tinham um sentido mais próximo do idealizado pelo conselheiro Corrêa. O adjetivo “pública” traduzia bem a intenção da FEB: publicizar o espiritismo, fazê-lo chegar ao conhecimento de um maior número de pessoas, esclarecer o público em relação aos princípios espíritas. Desse modo, seria possível dissolver os preconceitos, corrigir equívocos e dirimir dúvidas, assim como despertar o interesse das pessoas para o estudo do espiritismo. Através das conferências seria possível levar o espiritismo além do círculo restrito das reuniões de estudo e prática mediúnicamente dos grupos espíritas.

A primeira série de conferências públicas promovidas pela FEB teve início em 1885, na sede da própria instituição, então localizada à rua da Alfândega nº 153. Em 1º de julho de 1886, o *Reformador* noticiou o segundo ciclo de conferências, afirmando o sucesso do evento, que passaria a ocorrer num auditório maior, o Salão da Guarda Velha, na rua da Guarda Velha, atual Av. 13 de maio. Segundo o periódico, a média de público das conferências durante os anos de 1886 e 1887 foi de 500 pessoas. Dessa forma, a mudança de local poderia ter ocorrido para atender a necessidade de comportar um público maior. Além disso, a opção por um espaço público poderia facilitar o acesso de pessoas que, apesar de curiosas e interessadas no espiritismo, nunca teriam coragem de se dirigir a uma instituição espírita. Diferente das Conferências da Glória, não há registros da necessidade de cartões de entrada.

Durante os três anos, ocorreram 23 conferências, nas quais se sucederam na tribuna diferentes oradores³⁸, em sua maioria pessoas ligadas à FEB ou aos outros grupos espíritas da Corte. As conferências eram publicadas nas páginas do *Reformador*

38 Segue uma relação dos oradores das conferências públicas promovidas pela FEB; alguns assumiram a tribuna mais de uma vez: Francisco Raimundo Ewerton Quadros, Antônio Pinheiro Guedes, Francisco de Siqueira Dias Sobrinho, Manuel Fernandes Figueira, Manuel Rodrigues Fortes, Augusto Elias da Silva, Francisco de Menezes Dias da Cruz, Carlos Joaquim de Lima e Cirne, Antonio de Castro Lopes, Adolfo Bezerra de Menezes, Antonio da Silva Neto, Júlio César Leal, Ramos Nogueira e Henrique Antão de Vasconcelos.

que, ao anunciar os eventos, sempre destacava o notório saber do conferencista, tanto no que concerne ao espiritismo como a outras áreas do conhecimento. O tema central das conferências era sempre o espiritismo, sendo analisado por diferentes enfoques pelos oradores convidados.

Nessa série de conferências, vale destacar a proferida por Bezerra de Menezes, em 16 de agosto de 1886, não tanto pelo seu conteúdo, uma comparação entre as teogonias romana e espírita, mas pelo seu valor simbólico. Perante uma plateia de quase duas mil pessoas, o médico reconhecido e influente político da Corte declarou a sua adesão ao espiritismo. No entender dos espíritas da época, a conversão de um indivíduo de notório prestígio intelectual, social e político poderia alavancar a divulgação do espiritismo. Era uma estratégia em busca da legitimação do espiritismo; era como se o “capital simbólico”³⁹ obtido por Bezerra de Menezes pudesse ser agregado ao espiritismo.

Ainda na França, Kardec inúmeras vezes tentou rebater as críticas daqueles que desabonavam o estudo do espiritismo, afirmando que homens ilustres se ocupavam dele. Kardec buscava destacar que o espiritismo se expandia principalmente entre a “classe instruída”:

“É precisamente na classe instruída, e isso em todas as regiões do mundo, que o Espiritismo faz mais adeptos; ele conta com um grande número deles entre os médicos de todas as nações; ora, médicos são homens de ciência; os magistrados, os professores, os artistas, os homens de letras, os oficiais, os altos funcionários, os grandes dignitários, os eclesiásticos, etc.” (Kardec, 2004: 56).

Assim, Kardec relacionava uma série de profissionais que gozam de certo prestígio numa sociedade “moderna e civilizada” para comprovar o valor do espiritismo. O interesse nutrido por homens de ciência e de razão era o parâmetro adotado para garantir a credibilidade do espiritismo. O *Reformador* adotava discurso semelhante ao citar constantemente os nomes de Camille Flammarion, Gabriel Delanne, Cesare Lombroso e Willian Crookes, todos homens de ciência que se dedicavam ao estudo dos fenômenos espíritas.

39 Segundo Bourdieu (1990, 1994), o capital simbólico é um conjunto de recursos simbólicos acumulado pelos agentes e instituições nas lutas empreendidas no interior do campo. O domínio de capital simbólico, geralmente chamado prestígio, reputação, fama, permite que um indivíduo ou uma instituição desfrute de reconhecimento ou consagração.

Esse importante trabalho de propaganda, principalmente com a manutenção da publicação do *Reformador*, que se tornara o único órgão de imprensa espírita na Corte, fez com que a FEB assumisse gradativamente o papel de representante dos espíritas. Em 1885, o Grupo Espírita Menezes fundiu-se à FEB, para a qual se transferiram seus sócios. Até o final da década de 1880, outras instituições espíritas se incorporaram e se filiaram à FEB⁴⁰. Aos poucos, a FEB adquiriu um papel que não tinha na época de sua fundação e se tornou o centro gravitacional do movimento espírita na Corte.

Em 1º de outubro de 1887, o *Reformador* informava que um grupo de espíritas acabava de reorganizar a União Espírita do Brasil com “o fim de se cotizarem para propagar pelas folhas diárias os são princípios de nossa doutrina [o espiritismo]”. A redação reconhecia que não bastava o esforço da FEB em manter aquele periódico que ficava restrito ao “círculo de crentes” e realizar as conferências. Era necessário divulgar os princípios espíritas por um jornal que alcançasse um público maior.

Em 23 de outubro daquele ano, Bezerra de Menezes começou a assinar, com o pseudônimo de Max, uma coluna dominical intitulada “Espiritismo, Estudos Filosóficos”, no jornal *O Paiz*, de propriedade de Quintino Bocaiúva. A abertura do periódico para os artigos sobre espiritismo foi facilitada pelos vínculos de amizade de algumas lideranças espíritas com Quintino Bocaiúva e a reconhecida simpatia que o jornalista tinha pelo espiritismo. Sendo a propaganda a finalidade fundamental da coluna, os textos escritos por Bezerra de Menezes versavam sobre os princípios básicos do espiritismo, abordando a doutrina em seus diferentes aspectos⁴¹.

Desse modo, a imprensa e a tribuna foram os dois principais mecanismos utilizados pelos espíritas para divulgar a sua doutrina na Corte, nas décadas de 1870 e 1880. A efemeridade de alguns jornais espíritas era uma característica da imprensa carioca naquela época. Grande número de periódicos não sobreviviam às primeiras edições (Araújo, 2009). Os grandes jornais com publicação regular e longevidade eram

40 Em 1889, o Grupo dos Humildes incorporou-se à FEB, mudou seu nome para Grupo Ismael e passou a fazer suas reuniões nas dependências daquela instituição. No mesmo ano, o Grupo Espírita Fraternidade filiou-se à FEB.

41 A série de artigos iniciada em 23 de outubro de 1887 estendeu-se até 24 de dezembro de 1894, nas páginas de *O Paiz*. Bezerra de Menezes continuou a escrever a coluna no *Jornal do Brasil* (07/01/1895 a 25/11/1895) e na *Gazeta de Notícias* (01/12/1895 a 15/10/1897).

uma minoria. Desse modo, o *Reformador* representou uma grande exceção, uma vez que se mantém em circulação até os dias atuais, sem interrupção.

Essa transitoriedade dos órgãos de imprensa espírita também pode ser observada na duração das instituições espíritas. Durante o período estudado, houve uma profusão de grupos espíritas que desapareciam muitas vezes com a mesma rapidez com que eram organizados. Desse modo, ao contrário do que a leitura das páginas anteriores possa ter sugerido, as décadas iniciais do espiritismo na Corte foram marcadas por uma pluralidade de grupos espíritas. Vimos que durante a década de 1870 alguns membros da Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade (futura Sociedade Acadêmica) se desvincularam desta para dar origem a novos agrupamentos. Em outubro de 1881, a *Revista da Sociedade Acadêmica* noticiava a fundação de novos grupos espíritas na Corte. Eram eles: Gratidão e Fraternidade; Allan Kardec; Vinte e Oito de Agosto; Ignacia e Silvina. Durante o ano de 1883, aparecem nas páginas do *Reformador* os nomes de outros grupos espíritas, todos da capital: George Wilson; Amor à Verdade; Menezes; João Evangelista; Centro Positivista; Benedicto; Fraternidade; Leonardo; Amor Fraternal Conjugal; Francisco de Paula; Antonio de Pádua; Leão XIII; Resignação; São Francisco; Amor ao Próximo; Amor ao Trabalho; Trabalhadores de Última Hora. Apesar de enfocarmos nosso estudo num pequeno número de instituições, o universo do movimento espírita na Corte era mais amplo. No entanto, é difícil reconstruir a trajetória dessas instituições, devido à limitação de fontes de pesquisa.

Mesmo não sendo nosso foco, cabe aqui fazer alguns apontamentos para explicar a multiplicidade de grupos espíritas. Um primeiro aspecto é a facilidade para se montar um grupo espírita. Do ponto de vista doutrinário, não existia qualquer impedimento ou requisito para uma pessoa fundar um núcleo de estudos. Como vimos, o bacharel Antônio Luís Saião, um neófito, reuniu um pequeno grupo em seu escritório para realizar reuniões de estudo e prática mediúnica. Logo, cada pessoa gozava de liberdade para organizar um agrupamento. Isso era, sem dúvida, um facilitador num momento de conflito; aquele grupo insatisfeito tinha total liberdade de romper e formar novo agrupamento.

Uma característica importante era o número reduzido de membros desses grupos espíritas. Nas décadas de 1870 e 1880, é provável que, na média, não ultrapassassem trinta pessoas presentes nas reuniões. Um exemplo interessante é o do Grupo Espírita Fraternidade, fundado em 1880. Esta instituição estabelecia em seu estatuto um número limitado de associados. Caso excedesse o limite, deveria criar-se um novo grupo para

comportar aqueles excedentes. Em 1881, tal fato ocorreu, sendo criado o Grupo Espírita Humildade e Fraternidade, que passou a funcionar com o mesmo regulamento da “Fraternidade”, apenas com uma administração própria⁴². No entanto, nos falta o registro preciso do número estipulado pelo estatuto. De modo geral, a proliferação de pequenos grupos espíritas era uma prova incontestável de que o espiritismo despertava o interesse do público e se expandia na Corte.

Devemos destacar também o dinamismo do movimento espírita durante aquele período, não só marcado pela criação e dissolução dos grupos espíritas, mas, especialmente, pela mobilidade de seus participantes. Temos o caso de Bittencourt Sampaio como referência. Ele compôs a diretoria da primeira instituição espírita da Corte – o Grupo Confúcio, em 1873. Três anos depois, fundou a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade. Colaborou com os trabalhos do Grupo Espírita Fraternidade e participou das reuniões do Grupo dos Humildes, durante o ano de 1880. Apesar de não figurar entre os sócios fundadores da FEB, também prestou seu auxílio a esta instituição. Havia um constante trânsito dos espíritas entre as instituições existentes. Não eram poucos aqueles envolvidos simultaneamente em mais de uma delas. A trajetória das lideranças espíritas esteve marcada pela passagem por diferentes grupos espíritas. Era comum as lideranças espíritas do período não restringirem sua atuação a uma única instituição. Desse modo, reconhecemos a existência de um movimento espírita integrado, que constituiu uma rede de relações entre as instituições e seus membros. Havia nesse campo constantes conflitos entre as lideranças e os grupos espíritas que disputavam entre si a direção do conjunto do movimento. Esses embates se evidenciavam na discussão envolvendo a programação doutrinária de estudos e no surgimento de grupos dissidentes.

O controle de um órgão de imprensa espírita permitiu à Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade e à Federação Espírita Brasileira assumirem, em momentos distintos, uma posição de destaque no movimento espírita em expansão na Corte. Ao privilegiar a análise dessas duas instituições espíritas, não consideramos a existência e a relevância das demais. No entanto, tal opção justifica-se, uma vez que nosso estudo está centrado na análise da imprensa espírita e por serem as instituições das quais se dispõe de maior volume de fontes para reconstruir suas histórias.

42 Esse procedimento podia ter fundamento na recomendação de Allan Kardec que dizia ser preferível para a propagação do espiritismo dois grupos menores do que um grande grupo (Monteiro, 2005b: 187).

Essas instituições espíritas tornaram-se referências para as demais, assumindo o papel de ser a voz dos espíritas através de seus respectivos periódicos. Afinal, além dos conflitos internos, os espíritas estiveram envolvidos em disputas com a Igreja Católica, as autoridades policiais, judiciais e sanitárias. Logo, a *Revista da Sociedade Acadêmica* e o *Reformador* desempenharam a tarefa de rebater os ataques e as acusações que vinham de diferentes lados. Esses periódicos espíritas acabaram por exercer a função de representante dos espíritas, atuando em prol da legitimação do espiritismo na Corte.

A história do espiritismo no Brasil na virada do século XIX para o século XX foi a história de uma luta constante pela busca de espaço numa sociedade na qual o campo religioso era hegemonicamente católico e o campo intelectual-científico era marcado por teorias evolucionistas. Desse modo, as concepções e práticas espíritas se situavam em interseções dos campos científico/intelectual e religioso. Essa análise fundamenta-se nos referenciais teóricos de Pierre Bourdieu.

Segundo Bourdieu, o campo é um espaço de enfrentamento e disputa regido por regras e operado por uma dinâmica de manutenção e revolução. Bourdieu refere-se à existência dos campos artístico/intelectual, científico, religioso e político. No interior desses campos, há “uma luta pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo” (1990: 119). O conceito de campo enfatiza a dimensão do conflito; os jogadores (individuais ou coletivos) utilizam diferentes estratégias, buscando definir as regras que determinam o que é legítimo.

Para ser considerado um agente participante de um campo, é necessário compartilhar certos objetos sociais daquele espaço e estar investido de um saber específico, títulos, valores, em suma, um conjunto de símbolos passível de reconhecimento pelo agente autorizado desse campo. Para um novo agente social se inserir em qualquer campo, ele deve acumular bens simbólicos em diferentes lutas para poder ser reconhecido como mais um jogador. Essa legitimação é outorgada por determinado agente social, situado numa posição hierárquica superior, que possui a capacidade de falar e agir de maneira autorizada e com autoridade (Bourdieu, 1994).

A partir dessa leitura de Bourdieu, consideramos que os espíritas assumiram a condição de um novo jogador em busca do reconhecimento na sociedade brasileira. Eles lutavam para obter a legitimidade social do espiritismo. Adeptos de uma doutrina estrangeira que se definia como um sistema científico e filosófico com consequências morais, os espíritas travaram embates, tanto no campo científico/intelectual quanto no religioso. O leque de possibilidades que as concepções espíritas proporcionavam,

incentivaram os espíritas a jogar diferentes jogos simultaneamente, buscando acumular capital simbólico.

Através da imprensa, os espíritas desferiam ataques contra o clero católico e, ao mesmo tempo, se vinculavam aos setores mais progressistas da sociedade brasileira. Em 15 de maio de 1887, o *Reformador* reafirmava a posição progressista dos espíritas:

“O espiritismo, porém, é soberanamente transigente com todas as épocas; ele investiga, e só anda de par com as leis naturais; quanto mais caminhar a humanidade, tanto mais também ele andar. Ele amolda-se, portanto, a todos os descobrimentos, a todas as épocas, a todas as transições; ele é, pois, essencialmente progressivo” (Reformador, 15 de maio de 1887).

Os espíritas viam na Igreja Católica Apostólica Romana uma instituição tradicional, retrógrada e intolerante; por isso, consideravam-na uma das causas do atraso do país. Essa visão tornou-se explícita, por exemplo, na ocasião da discussão da secularização dos cemitérios. Naquela oportunidade, os espíritas fizeram coro junto com os médicos e sanitaristas que propunham a construção de cemitérios públicos para assegurar a saúde pública. Se naquele momento os espíritas concordaram com os esculápios, defendendo a visão da ciência, num outro contexto eles passaram a ser alvo das críticas e perseguições do serviço de saúde, acusados de curandeirismo e prática ilegal da medicina. O reconhecimento social almejado pelos espíritas era algo de difícil solução, uma vez que nessa busca oscilavam entre dois campos distintos e conflitantes: religião e ciência.

Ao eleger a imprensa como principal arma para travar essa luta, os espíritas não estavam fazendo uma escolha aleatória. Pelo contrário, as lideranças espíritas dominavam a linguagem desses veículos de comunicação e tinham plena consciência da eficácia deles para a vulgarização das ideias espíritas. Além de ter como referência o modelo adotado na França e nos demais países europeus nos quais o espiritismo se expandia, a escolha que fizeram era resultado de suas experiências sociais.

Como vimos, uma parcela significativa das lideranças espíritas tinha vivências de militância intelectual e política. Eram intelectuais já habituados a expor suas ideias em jornais, folhetos, panfletos, opúsculo e tribunas. Logo, buscar difundir o espiritismo através desses instrumentos de propaganda parecia-lhes algo quase natural. Assim, as experiências sociais pretéritas desses intelectuais serviram para informar as estratégias a serem utilizadas para divulgar e defender a nova doutrina abraçada. Se a formação

intelectual e o interesse pela ciência fizeram esses intelectuais se aproximarem do espiritismo, as suas experiências sociais foram determinantes na atuação deles como espíritas e nos encaminhamentos dados por eles ao movimento espírita.

Para além da formação, uma parcela das lideranças espíritas compartilhava experiências sociais e políticas semelhantes às dos membros da geração 1870. Segundo Angela Alonso,

“o movimento intelectual da geração de 1870 era, pois, composto de indivíduos oriundos de grupos negativamente privilegiados pela estrutura de distribuição de recursos estamentais e de *status* e/ou de posições politicamente relevantes” (2002: 101).

Desse modo, a autora define a experiência social compartilhada por essa geração de intelectuais como sendo de relativa marginalização política. Essa condição levou-os a construir um discurso de crítica e contestação às instituições políticas do Segundo Reinado e aos valores da tradição imperial, composta do catolicismo hierárquico, do indianismo romântico e do “liberalismo político”. Não havia, de fato, nada de novo nos assuntos tratados; a pauta de discussão provinha dos debates políticos presentes no Parlamento. No entanto, a geração 1870 inovou nas formas e nas teses ao abordar essas temáticas. Com o objetivo de construir um pensamento de crítica ao *status quo* imperial, esses grupos recorreram a um novo repertório intelectual, associando as novas ideias vindas da Europa – cientificismo, positivismo, liberalismo, spencerianismo, darwinismo social – e a tradição nacional. Assim, os intelectuais brasileiros elaboraram discursos originais voltados para a análise de sua própria realidade e a defesa de reformas sociais e políticas.

Esses intelectuais também adotaram as práticas político-culturais de contestação que representavam um avanço em relação aquelas já consagradas. Após lançarem mão da publicação de obras de interpretação da conjuntura, do ingresso nos partidos e da redação de panfletos e manifestos, essa geração recorreu a novas estratégias, como publicações na grande imprensa e criação de pequenos jornais. Fundaram clubes e sociedades que se tornaram fóruns importantes de debate político. Com o objetivo de publicizar suas ideias e angariar apoio, os grupos contestadores organizaram comícios, concursos literários, grupos de estudos, saraus, banquetes, passeatas, entre outros. Esses eventos públicos eram por si só uma ruptura com o modo consagrado pela tradição saquarema de encaminhar as questões políticas. O debate que se restringia aos discursos parlamentares ganhava o espaço público e envolvia uma maior parcela da população.

Apesar desses traços comuns que permitem identificá-los como um movimento intelectual, a configuração interna dessa geração era muito heterogênea, havia discursos e práticas diferentes. Diante disso, Angela Alonso organizou esse conjunto de intelectuais em cinco grupos distintos, a saber: liberais republicanos, novos liberais, positivistas abolicionistas, federalistas científicos e federalistas positivistas. Sem ter o intuito de enquadrar personagens em categorias rígidas, podemos estabelecer aproximações entre as lideranças espíritas e esses grupos contestadores.

Como vimos no capítulo anterior, Antonio da Silva Neto, Bittencourt Sampaio e Bezerra de Menezes estiveram intensamente envolvidos nos debates políticos da passagem da década de 1860 para 1870. Suas trajetórias foram diretamente influenciadas pela cisão intra-elite, ocorrida naquele período, responsável por estabelecer um novo quadro político, no qual os liberais se viram alijados do poder; houve a perpetuação do domínio saquarema e a emergência do movimento republicano.

Para Bezerra de Menezes, a dissolução da Câmara em 1868 representou a interrupção indesejada de uma carreira política ascendente. Após dois mandatos de vereador, o médico acabara de ser eleito deputado. Bezerra de Menezes só obteve um novo mandato em 1873, novamente como vereador. Seria uma espécie de recomeço? Fato é que, só após o fim do ostracismo do Partido Liberal, o médico cearense conseguiria voltar a ocupar uma cadeira na Câmara em 1878, sendo reeleito para a 18ª e a 19ª legislaturas; permaneceu nesse cargo até 1885, quando deixou a carreira política. Nesse ínterim seu nome chegou a ser incluído na lista senatorial do Ceará, mas sem obter êxito. Bezerra de Menezes se aproximava dos novos liberais por ser um defensor da modernização econômica do país através do fim da escravidão. Não fazia oposição ao regime monarquista, mas se queixava quanto à existência e a intervenção do poder moderador.

Bittencourt Sampaio não teve o mesmo sucesso do seu amigo. Após um início de carreira promissor, como deputado pelo Sergipe para a 12ª legislatura (1864-1866), sendo reeleito para o período seguinte e, posteriormente, nomeado presidente da província do Espírito Santo (1867), viu suas pretensões serem abortadas em 1868. A queda dos liberais causou tamanha insatisfação que Bittencourt Sampaio desligou-se do Partido Liberal e foi engrossar as fileiras do movimento republicano que tomava corpo na Corte. Tal desilusão política também deve ter motivado Antonio da Silva Neto e Joaquim Carlos Travassos, antes liberais, a aderirem à causa republicana.

No entanto, eles não eram os únicos envolvidos com as principais questões políticas, econômicas e sociais de seu tempo. Outras lideranças espíritas também estavam inseridas no contexto das constantes transformações ocorridas no Brasil Império desde a década de 1860. Acompanharam os desdobramentos da Guerra do Paraguai; alguns estiveram presentes no campo de batalha, como Ewerton Quadros e Joaquim Carlos Travassos. Estavam informados das discussões dos projetos de emancipação dos escravos. Acompanharam o movimento republicano, que crescia no Império, e atuaram na sua organização, como Bittencourt Sampaio, Joaquim Carlos Travassos, Otaviano Hudson e Antonio da Silva Neto. Eram profissionais que tinham conquistado maior importância com o crescimento dos centros urbanos, sendo defensores e agentes dos projetos de modernização do país. Não é nosso intuito aprofundar a análise sobre a carreira política das lideranças espíritas, pois tal abordagem nos desviaria de nossas pretensões. Com essas breves considerações, buscamos destacar que esses intelectuais, futuros espíritas, tinham uma posição crítica e contestadora em relação ao *status quo* imperial e eram defensores de reformas na estrutura política imperial.

Ao se tornarem espíritas, esses intelectuais não abandonaram suas preocupações com a realidade nacional; pelo contrário, eles buscaram analisar as questões nacionais à luz dos princípios espíritas. O repertório oferecido pelo espiritismo foi utilizado por eles para refletir e compreender os problemas políticos, econômicos e sociais do Brasil no final do século XIX. Através da imprensa espírita, esses intelectuais continuaram se manifestando em relação aos temas palpitantes do período: o estabelecimento de um Estado laico; medidas visando o desenvolvimento econômico; a substituição do trabalho escravo pela mão-de-obra livre e assalariada, entre outros.

A preocupação que esses intelectuais tinham com a modernização e o progresso do país encontrava amparo nos princípios da doutrina espírita. Em diferentes passagens da codificação espírita, as ideias de progresso, evolução, civilização e transformação social encontram-se em destaque, como vimos no início do capítulo. Desse modo, as propostas e ideais desses intelectuais convergiam com os princípios espíritas. A associação entre as convicções construídas durante suas trajetórias intelectuais e as ideias espíritas era totalmente viável do ponto de vista ideológico.

Dentre os temas nacionais que mobilizaram o público, o que ganhou significativo espaço nas páginas da imprensa espírita foi a abolição da escravidão. Através das páginas da *Revista Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* e do *Reformador*, os espíritas debateram e se posicionaram em momentos distintos e de formas diferentes acerca dessa questão que havia se tornado central nas agendas dos intelectuais e dos políticos das décadas de 1870 e 1880. A análise do discurso da imprensa espírita sobre a escravidão e sua abolição será o foco do capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

IMPrensa, MOVIMENTO ABOLICIONISTA E ESPIRITISMO NO RIO DE JANEIRO

No final do século XIX, ocorreu um grande crescimento dos centros urbanos, em especial, do Rio de Janeiro, provocado pela intensificação das atividades econômicas. A Corte experimentava certa prosperidade com a maior presença da mão-de-obra livre e assalariada, a expansão da infra-estrutura de serviços e o aumento das transações comerciais e do número de estabelecimentos fabris. Como consequência, houve uma mudança na configuração do mercado de trabalho, que se tornou mais complexo e dinâmico, emergiram novos grupos sociais ligados às atividades urbanas. Era notável a multiplicação de profissionais liberais: professores, advogados, médicos, engenheiros, jornalistas, todos ligados à vida urbana e, de modo geral, sem vínculo estreito com a escravidão.

Essas transformações influenciaram o crescimento da imprensa que se beneficiava igualmente pelo progresso econômico e técnico. Houve o aumento do número de leitores diante da formação de novos grupos intelectualizados. A maior circulação dos periódicos e o estabelecimento de novos pontos de venda garantiram maior publicidade para as notícias (Machado, 1991). Naquela sociedade em constante transformação, a imprensa tornava-se o principal veículo de informação, embora não tivesse ocorrido uma democratização do acesso e a maioria da população ainda fosse analfabeta. Mesmo assim, as classes populares não ficavam alheias às notícias; eram criadas outras redes de informação, tais como, por exemplo, a publicidade feita pelos próprios jornaleiros interessados nas vendas e a leitura feita para terceiros nos espaços públicos.

A imprensa tornou-se também um importante canal de expressão de toda uma geração que fez dos jornais uma verdadeira tribuna política. Não que isso não existisse antes, mas não se dava nos mesmos termos. Tal mudança se evidenciou de diferentes formas na imprensa plural da década de 1880. Podemos observá-la na proliferação dos pasquins, publicações que adotavam uma linguagem virulenta, baseada na ironia e na sátira, ao tratar de uma variedade de temas, fossem eles relacionados aos problemas sociais, ao governo imperial ou às autoridades públicas (Araujo, 2009). O debate

político também era travado nos periódicos da chamada “grande imprensa”⁴³, que tinha um caráter mais informativo e defendia o discurso da imparcialidade.

Nesse período, os jornalistas criaram uma auto-imagem de paladinos da justiça e da verdade e defensores dos interesses do povo. Para eles, a imprensa desempenhava uma missão, que consistia em conscientizar o povo, deixando-o ciente dos debates em curso no Parlamento. O papel da imprensa era formar uma opinião pública acerca dos problemas do país, além de ser um porta-voz do povo diante do governo. Como destacou Andréa Pessanha, “para além da informação, da divulgação de ideias para os homens de então, o periódico era um veículo civilizador” (2006: 27).

Essa mudança na imprensa dava mostra da nova cultura política construída durante a década de 1880, que redefinia o lugar ocupado pela política no espaço público. O cidadão buscou novos caminhos para atuar politicamente que fosse além do direito ao voto e ao exercício de funções públicas no âmbito dos três poderes. Afinal, esses mecanismos de participação política eram restringidos. Um exemplo foi a reforma eleitoral de 1881, que teve como efeito a diminuição do número de eleitores. A reforma estabeleceu as eleições diretas, mas o direito de voto permaneceu restrito ao caráter censitário e restringiu-se ainda mais com a proibição do voto do analfabeto. . A imprensa apresentava-se como uma alternativa para os diversos grupos sociais manifestarem suas reivindicações, defenderem seus interesses e apresentarem suas propostas. Ao mesmo tempo que se configurava como um veículo para a conquista de direitos, era também um espaço de exercício de cidadania. É claro que as páginas dos periódicos não estavam abertas a todos; na verdade, era uma minoria que conseguia se inserir nesse campo jornalístico. No entanto, era possível ampliar as discussões sobre o destino do país na esfera pública, rompendo com os limites das instituições políticas tradicionais, em especial, o Parlamento⁴⁴. Foi o que ocorreu com o debate sobre a abolição da escravidão.

43 São exemplos dessa “grande imprensa” os seguintes periódicos: *Jornal do Commercio*, *O Cruzeiro*, *Gazeta de Notícias* e *O Paiz* (Araújo, 2009; Machado, 1991; Pessanha, 2006).

44 Segundo o sistema político imperial, o Parlamento era o lugar destinado ao debate das questões políticas. No entanto, essas discussões nunca se restringiram a esse espaço. Durante todo o império, o debate político transpôs em maior ou menor proporção essas fronteiras, ocupando as ruas, os bares, entre outros espaços dos principais centros urbanos. Tal dinamismo esteve presente já no processo de independência do Brasil (Ribeiro, 2002).

3.1. Imprensa e abolição da escravidão

O tema já tinha ocupado a imprensa durante os debates ocorridos na Câmara sobre o projeto de libertação dos nascituros. Os jornais da época publicavam os discursos parlamentares, o que permitia ao público ficar a par da discussão. A *Gazeta de Notícias* foi o primeiro dos grandes jornais da Corte a abrir espaço para a propaganda abolicionista, dando oportunidade a José do Patrocínio para que ele publicasse artigos tratando dos debates ocorridos, na Câmara, sobre o projeto emancipacionista de Jerônimo Sodré, em 1879 (Machado, 1991:26). Na década de 1880, outras lideranças abolicionistas conquistaram espaço na imprensa; antes disso, o acesso era restrito. A progressiva abertura das redações deve-se à crescente perda de apoio público sofrida pela escravidão. Segundo Marcos Morel, “havia jornais abertamente abolicionistas e veículos que, embora divulgassem debates sobre o escravismo, eram predominantemente conservadores do ponto de vista social” (Morel; Barros, 2003: 89). A hesitação e a cautela foram os comportamentos adotados por algumas redações. A adesão mais consistente só ocorreu quando a derrocada da escravidão era eminente, diante do alvoroço das ruas e das senzalas. Mesmo assim, nem todos aderiram. O *Jornal do Commercio*, por exemplo, permaneceu resguardando seu alinhamento com os setores escravistas até as vésperas da abolição. Não divulgou em suas páginas nenhum comentário sobre o evento ou sobre o projeto de emancipação (Machado, 2001).

A afirmação de que a imprensa transformou-se numa arena de debates sobre a abolição da escravidão pode causar uma falsa impressão de que havia um consenso em favor do fim do cativeiro. Essa visão está longe de expressar a realidade. Os jornais abolicionistas eram minoria diante daqueles defensores da escravidão ou “indiferentes” à questão. O que queremos destacar é que “tais meios de comunicação expressavam os embates da sociedade, agindo como reprodutores e criadores desses movimentos” (Morel; Barros, 2003: 89); embates estes que anteriormente ficavam circunscritos dentro das instâncias de poder do Império. A grande contribuição da imprensa era evidenciar as diferentes visões e os interesses em disputa, envolvendo uma maior parcela da população. Essa era a expectativa dos abolicionistas ao buscarem publicar seus artigos na imprensa e fundar seus próprios jornais.

José do Patrocínio destacou-se à frente de alguns periódicos, como a *Gazeta de Notícias*, a *Gazeta da Tarde* e a *Cidade do Rio*, disparando seus ataques contra o

escravismo. No mesmo sentido, atuou o jornal *O Abolicionista*, criado em 1880, pela Sociedade Brasileira contra a Escravidão, instituição presidida por Joaquim Nabuco. O periódico defendia a abolição em nome da civilização e divulgava as cartas e moções de apoio de sociedades internacionais abolicionistas. No decorrer da década de 1880, o número de jornais abolicionistas se multiplicou; eles variavam quanto às propostas referentes à resolução da questão servil e, muitas vezes, tinham curta duração e pouca penetração na sociedade. Todavia isso não minimiza a sua relevância, “a sua atuação; entretanto, refletia a falta de sustentação do escravismo” às vésperas da abolição (Machado, 1993: 19). Os jornais republicanos, que tinham como principal foco a crítica ao sistema monárquico, adotaram normalmente uma posição ambígua em relação à abolição da escravidão.

Os abolicionistas sensibilizavam o público narrando os sofrimentos dos escravos, apelavam aos senhores em nome dos princípios humanitários e responsabilizavam o governo imperial pela manutenção do cativeiro. Tudo com o intuito de demover os opositores e conquistar o apoio dos indiferentes à causa. Para apreender a presença desse debate na imprensa não podemos nos limitar a olhar apenas o editorial ou os artigos de opinião publicados nessas folhas. A análise deve considerar o jornal como um todo, repleto de “pedaços de significação”, dando atenção para as diversas seções: os folhetins, as crônicas de costumes, as notícias policiais, as cartas dos leitores e os anúncios (Schwarcz, 2008: 15). Como alertou Marcos Morel, nesses espaços “a escravidão e o escravo aparecem com força, disseminando-se entre a sociedade visões, comportamentos e atitudes que influíam nas relações sociais vigentes” (Morel; Barros, 2003: 89). Através dessa perspectiva de compreensão dos periódicos, é possível perceber seus paradoxos e contradições, assim como constatar o quanto era desafiador fazer uma imprensa abolicionista numa sociedade ainda escravista.

O recurso financeiro era um primeiro obstáculo. Os jornais dependiam dos anunciantes para sua manutenção, sendo boa parte de seus classificados ocupada por anúncios de compra, venda e aluguel de escravos, além daqueles que ofereciam prêmios pela captura de escravos fugidos. Esse tipo de anúncio era encontrado na *Gazeta de Notícias*, apesar de o jornal ser antiescravista e ter franqueado suas primeiras páginas para artigos de José do Patrocínio e transcrições de discursos de Joaquim Nabuco. Nos jornais de sua propriedade, José do Patrocínio não aceitava quaisquer anúncios de venda e fuga de escravos. Procurava publicar tudo o que

pudesse contribuir para o avanço das ideias contrárias ao escravismo: “resumos de conferências, datas e locais de eventos destinados à obtenção de fundos para campanha abolicionista, alforrias e violências cometidas contra os escravos” (Machado, 1993: 18-19). A análise desses periódicos demonstra com clareza o trabalho do jornalista, o processo de seleção dos fatos e reconstrução dos acontecimentos, com a finalidade de transformá-los em notícias que despertassem a atenção dos leitores.

O jornalista não escreve os fatos tais como eles aconteceram. Apesar de ser um tempo vivido, não é possível reproduzir fielmente a realidade. Isso não quer dizer que a imprensa invente fatos. O melhor seria afirmar que a notícia é o produto final de um processo minucioso de construção. A realidade não se apresenta na forma de acontecimentos dados, definidos, com significados postos *a priori*. A tarefa de seleção, que pressupõe a necessidade de realizar escolhas, é parte constituinte dessa operação. Cabe ao jornalista eleger no confuso emaranhado de eventos ocorridos aqueles que devem virar notícia, assim como preterir outras versões. Desse modo, os jornais são responsáveis por uma reconstrução, transformam um conjunto de acontecimentos que se apresentam desordenados e ininteligíveis em fato, atribuindo-lhe sentido através da produção de uma narrativa organizada.

Esse procedimento, que foge à neutralidade, pontua o importante papel desempenhado pela imprensa na construção da memória. Os jornais têm o poder de determinar o que deve ser lembrado e esquecido pelos seus leitores. Através do texto impresso, configura-se o registro que ficará para a posteridade. Por meio da ordenação da notícia no corpo do jornal, busca-se estabelecer uma distinção entre o conjunto de informações veiculadas e determinar o que é mais relevante. A possibilidade de dirigir a seleção e a construção da memória investe os sujeitos envolvidos nessa operação de um importante poder.

Conscientes desse poder, os abolicionistas da década de 1880 souberam usufruir muito bem dessa condição através das páginas dos periódicos. Marco Morel faz referência ao caso da escrava Eduarda, que levou os jornais a mobilizarem a população da Corte (Morel; Barros, 2003: 86-88). Essa jovem escrava, após sofrer com os maus tratos de sua senhora, foi procurar socorro na redação da *Gazeta da Tarde*, sob direção de José do Patrocínio. Uma vez acudida, a escrava comunicou que havia na casa de sua senhora uma outra ainda em pior situação. Com o auxílio da justiça, os abolicionistas conseguiram libertar a cativa. Após o devido tratamento médico, as escravas seguiram pelas ruas da cidade, amparadas pelos líderes abolicionistas num grande cortejo. Durante o trajeto, visitaram as redações dos principais jornais da Corte. A intenção era dar a conhecer, a todos as atrocidades cometidas contra os escravos. O objetivo foi atingido, pois o drama vivido pelas escravas Eduarda e Joana virou notícia e ocupou as páginas

dos periódicos da cidade, mesmo daquelas publicações que não assumiam uma posição claramente antiescravista.

No intento de dar fôlego à campanha contra a escravidão, os jornais abolicionistas publicavam qualquer notícia favorável, isto é, selecionavam os acontecimentos e os relatavam, segundo sua perspectiva, de forma que pudessem estimular novos avanços e mobilizar a opinião pública para a causa. Na *Gazeta da Tarde*, José do Patrocínio utilizava diferentes estratégias; uma delas era publicar rotineiramente os casos de escravos alforriados sem ônus. Normalmente, eram situações em que o senhor libertava um ou dois escravos, os únicos que ainda possuía. Essas iniciativas deviam representar para o leitor o aumento da adesão dos brasileiros ao movimento abolicionista. No entanto, é possível identificar no *Jornal do Commercio*, de caráter conservador e escravista, esses mesmos relatos, observando-se, contudo, a diferença na forma de construir o texto e atribuir-lhe significado.

Na *Gazeta da Tarde*, construía-se uma representação original desse acontecimento, que era repleta de significados. Essas notícias vinham sempre sob o título “Crônica do Bem”. Os nomes dos senhores eram sempre mencionados, como se fossem beneméritos, enquanto os dos escravos normalmente eram omitidos. Sem dúvida, o foco da notícia era a ação de um cidadão que se recusava a manter uma instituição que dia a dia perdia prestígio e tornava-se um constrangimento. No dia 07 de janeiro de 1884, o jornal publicava sob aquele título:

“O senhor conselheiro Silveira da Motta comemorou o aniversário da filha restituindo a liberdade aos seus escravos.
O senhor João Lourenço de Seixas restitui a liberdade a sua escrava em seu aniversário de casamento” (*Gazeta da Tarde*, 07 de janeiro de 1884)

Deixemos de lado nessa oportunidade a discussão sobre a ocasião escolhida para consumir o ato. Ao afirmar que a liberdade era restituída, o jornal marcava um posicionamento diante do dilema entre o direito de propriedade e o direito de liberdade. Para José do Patrocínio, o escravo era um ser humano que tinha sido privado de sua liberdade, que seria um direito natural; desse modo, utilizava o acontecimento para corroborar sua concepção de que a escravidão era um roubo. Por isso ainda, na maioria de seus artigos, ele se refere ao cativo como escravizado, pois ninguém nasceria já escravo. Enquanto isso, o *Jornal do Comércio* referia-se a esse tipo de evento como concessão da liberdade, privilegiando a ideia do direito de propriedade. O exemplo citado evidencia que a imprensa se apresentava destituída de imparcialidade e procurava moldar os acontecimentos. A notícia nada mais é do que um “relato de alguém sobre o que aconteceu”, e não o que aconteceu no “passado imediato” (Machado, 1991: 24).

No discurso dos defensores do fim do cativo, a instituição era condenada, entre outros motivos, por não ser concernente à civilização. Nada melhor para reforçar esse

argumento do que denunciar as violências cometidas contra os escravos. Em 1887, o jornal *O Paiz* noticiava, com certa repugnância, o caso de uma escrava que, prestes a morrer, recebeu a carta de alforria de seu senhor. Mais tarde, após um tempo de tratamento, ela restabeleceu a sua saúde. O ex-senhor ao ver a ex-escrava novamente apta ao trabalho, solicitou que ela retornasse aos seus trabalhos e essa passou a vender objetos nas ruas para o ex-senhor. Durante o mesmo ano, o jornal ainda denunciou em suas páginas os abusos cometidos pelas autoridades públicas contra os libertos.

À medida que aumentava a deslegitimação da escravidão, houve um tensionamento nas relações entre senhores e escravos. As fugas e os quilombos, que sempre foram estratégias de resistência utilizadas pelos cativos, tornaram-se mais constantes, o que gerou grande impacto na produção agrícola. Os escravos recebiam o apoio de libertos, comerciantes locais, homens livres e também de elementos das camadas médias insatisfeitos com a condução dada ao problema pela via parlamentar. A Lei dos Sexagenários, aprovada em 1885, por seu caráter reacionário, estimulou a busca por outros meios de concretizar as transformações sociais, que os setores escravocratas se negavam a aceitar. Alguns abolicionistas passaram a se envolver diretamente com os escravos. Em São Paulo, foram chamados de caifazes esses novos atores que iniciaram ações na área rural, organizaram fugas das fazendas, disseminaram ideias abolicionistas nas senzalas e incitaram os escravos à rebelião. Dessa forma, eram construídas conexões entre a campanha desenvolvida nos centros urbanos e no campo, aproveitando os conflitos já existentes entre escravos, senhores e feitores. Essa aproximação entre diferentes setores sociais e a ameaça de uma insurreição em massa levava pânico aos habitantes das cidades, que passaram a concentrar cada vez mais escravos fugidos e recém-libertos.

A radicalização ocorria dos dois lados. Diante da ação direta dos grupos abolicionistas, as instâncias de poder optaram por aumentar a repressão, buscando impor o controle e restabelecer a ordem. Todavia, faltavam às autoridades públicas condições suficientes de manter a segurança dos senhores; estes tinham que utilizar os seus próprios recursos para vigiar e repreender sucessivas fugas. Longe de conter a agitação, a severidade e a violência com as quais a indisciplina dos cativos era tratada, só faziam estimular e incitar ainda mais o espírito insurreto dos cativos.

É claro que esses acontecimentos não passaram despercebidos pela imprensa. Andrea Pessanha fez uma análise da cobertura dada a essas notícias por alguns jornais antiescravistas da Corte. Na *Gazeta Nacional*, de propriedade de Aristides Lobo, as fugas eram divulgadas como ações pacatas motivadas pelo desejo de liberdade. O jornalista destacava que

“os negros não abandonam o trabalho, e só o fazem em condições muito especiais. Queremos crer, e é o que nos asseguram pessoas fidedignas, somente a respeito de senhores tidos e havidos como bárbaros e inteiramente intratáveis” (Pessanha, 2006: 108).

Logo os escravos só deixavam as fazendas quando eram submetidos ao “mau cativo”, quando se tornavam alvo da brutalidade e da violência de seus senhores. Sugere que, se houvesse benevolência dos senhores, os escravos não fugiriam. Argumento semelhante também apareceu nas páginas do jornal *O Paiz*, no qual afirmava que “os maus tratos, a frequência de castigo e o abandono nos momentos de enfermidade” eram as razões apontadas para a fuga dos escravos. Para Quintino Bocaiúva, o redator do periódico, as fugas eram uma atitude natural do ser humano de buscar a liberdade (Pessanha, 2006: 110-111). Ao divulgar as fugas em massa ocorridas em São Paulo, na região de Capivari e Itu, Aristides Lobo enfatizava que elas tinham ocorrido sem confrontos, agressões ou destruição das fazendas. Buscava demonstrar o espírito ordeiro dos escravos, que tinham como único objetivo obter a liberdade. Dessa forma, a construção da notícia tinha por objetivo descaracterizar aqueles eventos como atos de rebeldia, como uma revolta escrava. O discurso sobre a justiça dessas ações vinha acompanhado de recomendações aos senhores para que mudassem sua postura e concedessem as alforrias. A concessão da liberdade despertaria no escravo a gratidão ao seu senhor. Como ressaltou Humberto Machado, era “a manipulação do discurso com o objetivo de conscientizar os senhores sobre a inconsequência da preservação do cativo” (Machado, 1991: 4). Toda essa atuação da imprensa tinha o objetivo de construir uma opinião pública, isto é, “uma opinião com peso de influir nos negócios públicos, ultrapassando os limites do julgamento privado” (Morel; Barros, 2003: 22). Havia o entendimento de que ao mobilizar os leitores seria possível pressionar os poderes executivo e legislativo a abolir a escravidão.

Nesse debate sobre a abolição, também vinha à tona outras questões. Essa discussão envolvia diferentes setores sociais, havia diversos interesses e propostas em disputa. A liberdade do escravo era só a ponta do iceberg composto por um conjunto de demandas políticas, econômicas e sociais. A escravidão era um elemento estrutural e estruturador do Império; logo tocar nesse pilar era movimentar uma série de questões que estavam a ele imbricadas, como a organização da lavoura, a sociedade patriarcal, o sistema monárquico; em resumo, o *status quo* imperial. Ao avaliar a imprensa nesse período, Marcos Morel ressaltou a abrangência do debate, que estava associado a outros temas, como “a vinda de mão-de-obra ou de colonos estrangeiros, a identidade nacional em seus aspectos culturais, as reformas das instituições jurídicas e políticas, a violência do aparelho do Estado, o racismo, o cientificismo etc.” (Morel; Barros, 2003: 99) Logo, cada proposta de resolução do problema escravo trazia em si uma avaliação da realidade nacional, uma visão de mundo, uma concepção político-ideológica.

Ao destacar o importante papel da imprensa na luta pela abolição, não deixamos de reconhecer que se trata de uma entre outras tantas arenas de embate. Por maior que fosse o esforço de recriar através das notícias o cotidiano das relações entre senhores e escravos, não era possível abarcar toda a complexidade e dinâmica dessas relações. Ao registrar os

acontecimentos, os jornalistas se proclamavam testemunhas da história. Ao escrever seus artigos de opinião, consideravam exercer o papel de atores sociais. No entanto, o movimento abolicionista não esteve restrito às páginas de seus periódicos. As disputas se desenvolviam em diferentes espaços nos órgãos do poder executivo, no Parlamento, nos tribunais, nas ruas e praças dos centros urbanos e no dia-a-dia das fazendas, onde os escravos desafiavam a autoridade de seus senhores. A pretensão dos jornalistas, como José do Patrocínio, foi fazer da imprensa um ponto de convergência de todo o debate que ocorria nestes diferentes espaços.

3.2. Imprensa Espírita, Abolição da Escravidão e Reforma Social

Antes mesmo dessa intensificação do debate sobre abolição e da conversão ao espiritismo, os nossos três personagens – Adolfo Bezerra de Menezes, Francisco Leite Bittencourt Sampaio e Antonio da Silva Neto – tinham assumido uma postura contrária à escravidão. É bem provável que não fossem os únicos entre os adeptos do espiritismo. Eram posicionamentos individuais, que a princípio não tinham relação com sua condição de espíritas, pois foram adotados antes da conversão. No entanto, as convicções desses espíritas influenciaram na construção de um discurso espírita sobre a abolição da escravidão. Quer dizer, não era um discurso unívoco. Eram diferentes interpretações do problema à luz do espiritismo. É através da imprensa espírita que podemos observar como esses intelectuais se pronunciaram em relação à abolição da escravidão na condição de espíritas. Nas páginas da imprensa espírita, as falas desses intelectuais não eram apenas opiniões pessoais a respeito da questão. Seus discursos foram revestidos de um caráter institucional, representando a posição de uma coletividade.

Na Corte, os primeiros periódicos espíritas foram fundados ainda na década de 1870, quando o movimento espírita ia se organizando e se desenvolvendo na capital do Império. Na década de 1880, período de efervescência da campanha abolicionista na imprensa, circularam na cidade dois periódicos espíritas: a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* e o *Reformador*. A imprensa espírita tinha como principal objetivo a divulgação dos princípios da doutrina espírita e a refutação dos ataques dos detratores. No entanto, não se omitia em relação às questões em debate no cenário nacional. Não foi diferente quanto ao tema da escravidão e sua abolição. Esses dois periódicos abordaram o tema em suas páginas assumindo diferentes opiniões sobre a questão.

A *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, criada em agosto de 1881, era um órgão de divulgação da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade e estava também a serviço da União Espírita do Brasil. A partir de janeiro de 1882, a redação do periódico ficou sob responsabilidade da Comissão Confraternizadora⁴⁵, que era composta por diretores representantes de outras instituições. Tal mudança conferiu maior peso à fala deste periódico, pois representaria não só a opinião dos membros da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, mas também de outras instituições espíritas da Corte.

Durante o curto período de publicação da *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, apenas um ano e meio, o tema escravidão ocupou suas páginas em três edições diferentes. Apesar das poucas referências, é possível examinar a posição da redação sobre o assunto. No mês de fevereiro de 1882, foi publicado o primeiro artigo sobre a escravidão; era uma psicografia, quer dizer, tinha sido escrito e assinado por um espírito desencarnado. A redação da *Revista* dizia não concordar em tudo com o conteúdo daquelas linhas; no entanto, abria o espaço, pois aquelas páginas eram um “campo neutro e arena franca e leal para as lutas da inteligência” (*Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, fevereiro de 1882)⁴⁶. Este procedimento adotado era semelhante ao das publicações científicas. Os espíritas, falando em nome da ciência e da razão, consideravam que a verdade só poderia surgir através de um debate aberto, no qual fosse garantida a liberdade de expressão.

O dito artigo era assinado por José Maria da Silva Paranhos, figura ilustre da elite imperial e membro do Partido Conservador, falecido em 1880, no Rio de Janeiro. O conhecido visconde do Rio Branco teve uma vida política ativa, ocupando posições de destaque como deputado, senador, conselheiro do Estado, diplomata e ministro de vários gabinetes. No entanto, o cargo que lhe conferiu maior prestígio foi a presidência do Conselho de Ministros, assumido a partir de março de 1871. Durante o período que exerceu a chefia do gabinete, Rio Branco conseguiu viabilizar importantes reformas, em sua maioria, próprias da plataforma dos liberais. Entre as de maior relevância

45 A Comissão Confraternizadora foi organizada pela Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, em setembro de 1881, com o objetivo de congregar os homens e estreitar os laços sociais.

46 Utilizamos nas referências seguintes a sigla RSADCC ao citar a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*.

encontrava-se a aprovação, na Câmara e no Senado, do projeto que garantia a liberdade aos escravos recém-nascidos, que ficou conhecido como Lei do Ventre Livre (1871). Para aprovar o projeto, o visconde do Rio Branco teve que enfrentar a ferrenha oposição de conservadores das principais províncias cafeeiras. Sua atuação nesse episódio transformou-o numa referência na luta pela abolição da escravidão que se desdobrava no Parlamento brasileiro.

O que pensar da presença de um nome ilustre como esse nas páginas de um periódico espírita? É importante ressaltar a ausência de registros atestando o envolvimento do visconde do Rio Branco com o espiritismo durante a sua vida. Entretanto, tal presença era coerente com o hábito dos espíritas de evocar nas suas sessões mediúnicas figuras ilustres da história, como pensadores e filósofos. Logo, a manifestação de José da Silva Paranhos podia ter sido produto de uma evocação; porém, o documento não apresenta informações suficientes para confirmar essa hipótese.

Para a redação do periódico, a questão era mais simples. Seguindo a recomendação de Allan Kardec⁴⁷, o redator afirmava que as idéias expostas “não desdoura[va]m o nome que as firma[va]”; e ainda completava: “por isso acreditamos que, senão pessoal, ao menos moralmente, são suas as linhas que se seguem” (RSADCC, fevereiro de 1882). Segundo essa avaliação, para a redação o conteúdo da mensagem seria mais relevante do que esclarecer o seu real autor⁴⁸. Apesar dessa postura do periódico, é preciso refletir sobre a repercussão da publicação dessa psicografia, o uso do nome de um político de prestígio como o visconde do Rio Branco, menos de dois anos após seu falecimento, deve ter chamado a atenção dos leitores.

Afinal, o que o “espírito” José da Silva Paranhos falava? No artigo, ele recordava o quanto tinha atuado em prol do fim da escravidão, caracterizando-a como um problema moral e econômico. O visconde do Rio Branco afirmou que, mesmo após a morte continuava acompanhando e dedicando-se à questão do elemento servil. Referindo-se à Lei do Ventre Livre, considerava a sua iniciativa de “estancar a fonte de

47 Em *O Livro dos Médiuns*, Allan Kardec (2003) estabeleceu alguns critérios para avaliar a veracidade de uma comunicação mediúnica, entre eles, estava verificar a coerência entre as idéias expressas na comunicação e aquelas professadas pelo dito espírito durante sua existência na Terra.

48 Sob a perspectiva da análise dessa fonte, é importante assinalar que não tem sentido discutir quem escreveu o texto, se um espírito encarnado ou desencarnado, mas sim o fato de que tal texto foi publicado no jornal e é dentro dessa condição que é legítimo analisá-lo como fonte histórica.

onde jorrava a borbotões a água da escravidão” como fundamental para preparar o terreno para novos passos a favor da libertação dos escravos. No artigo, a sua atuação contra a escravidão ganhou um caráter de missão e ele dizia não estar sozinho nessa empreitada, pois contava com a colaboração de outros companheiros do mundo espiritual para “levar a cabo a tarefa gloriosa e sublime”.

No seguinte trecho, o visconde do Rio Branco esclarece de que modo exercia sua missão:

“Não inspiro a quem quer que seja, para levar a ferro e fogo a grande questão da libertação dos escravos, mas tenho todo o interesse, emprego toda minha atividade em despertar nos homens da tribuna e da imprensa estes grandes sentimentos humanitários” (RSADCC, fevereiro de 1882).

O ex-membro do Partido Conservador refutava qualquer postura radical, que incitasse revolta ou demais atitudes violentas. Pelo contrário, defendia a luta pelas vias da tribuna e da imprensa com o intuito de despertar as consciências. Seria necessário preparar o público para tal mudança. Dar um golpe final na escravidão poderia levar o país ao abismo, pois comprometeria a produção e as finanças.

O “sono da indiferença” do governo imperial e de boa parte da sociedade diante da questão servil gerava um grande incômodo. O país não tomava nenhuma medida para evitar o pior. Recomendava que fossem adotadas iniciativas urgentes para a substituição gradual do braço escravo pelo braço livre, antes que uma libertação geral mergulhasse o país numa profunda crise econômica. A solução apontada seria incentivar a vinda de imigrantes europeus que serviriam tanto para a formação de colônias de ocupação como para o trabalho nas fazendas. Para tanto, considerava necessário possibilitar ao imigrante o acesso à propriedade da terra, após “certo tempo de bons trabalhos”. Além disso, recomendava modificações na legislação que garantissem a todos a liberdade de consciência, inclusive, de religião. Com o trabalho livre, o Brasil teria um grande aumento de produção e crescimento de suas riquezas. Para José da Silva Paranhos, a escravidão não era mais um investimento viável, principalmente, pelo alto custo de manutenção da mão-de-obra escrava. Desse modo, concluía o texto com as seguintes palavras: “O País tudo tem a perder com o escravo e a ganhar com o braço livre” (RSADCC, fevereiro de 1882). A redação da *Revista* considerou precipitadas as palavras do visconde do Rio Branco, pois entendia que a questão deveria

seguir o ritmo natural da evolução, caminhando “sobre os degraus da escada do progresso”. Por isso mesmo, afirmava não fazer apologia da abolição e se posicionava a favor da emancipação. Com a promessa de tratar do tema em próximo artigo, o breve comentário sobre a psicografia encerrava de forma taxativa: “Entendemos que a abolição é prejudicial ao escravo e pernicioso para a sociedade” (RSADCC, fevereiro de 1882).

Em abril do mesmo ano, chegava à redação da *Revista* uma nova psicografia de oito páginas sobre escravidão. Dessa vez não se tratava de um nome ilustre; o espírito que assinou a comunicação só dizia ter sido um escravo. Como de praxe, a reprodução do texto era precedida de breves palavras do redator. Nessa oportunidade, ele era mais incisivo ao afirmar que não aceitava as ideias ali emitidas e chegava a qualificar como “antipsíricos” os sentimentos e as expressões contidos no texto. É interessante notar a justificativa dada para a publicação do folheto:

“É dar ocasião aos Espíritos para empregarem os seus esforços no sentido de modificar essa ordem de ideias ali reveladas, concorrendo assim para conjurar um mal real, conquanto não seja tão medonho como o descreve o desencarnado que se diz escravo” (RSADCC, abril de 1882).

A redação da *Revista* deve ter ficado realmente preocupada com o conteúdo da mensagem. O “escravo” escrevia em tom dramático o que parecia ser uma profecia sobre o breve futuro do país. Afirmava que estava próximo o momento em que “os indiferentes e os orgulhosos terão de se arrepender” e todos os crimes contra o fraco e o ignorante iriam ser purgados. Era necessário que o sangue daqueles que corromperam a América corresse sobre as terras e fertilizasse-as, expurgando-as de todos os males.

O autor do folheto recomendava:

“Desconfiai dessa tranquilidade aparente, que vos dá a lei, os homens do governo, a força pública; chegado o momento fatal, nem governo, nem força, nem lei ficarão de pé; o facho da revolta abrasará tudo na sua guerra de extermínio e de devastação” (RSADCC, abril de 1882).

No derradeiro instante, os poderes estabelecidos não seriam capazes de conter os “milhares de homens sem moral, sem instrução, sem propriedade, ferozes, famintos e sedentos de sangue”. O movimento surpreenderia. Por não ser resultado de ações bem articuladas e planejadas, seria o princípio de uma desordem geral,

“é a anarquia com todos os seus horrores: são os incêndios, os roubos, os assassinatos, as violações; enfim, violências de toda a ordem, praticadas por milhares de bandidos” (RSADCC, abril de 1882).

Para alguns homens da sociedade imperial, essa profecia já se concretizava. Durante a última década da escravidão, no sudeste cafeeiro, manter a ordem e a disciplina nas senzalas tornou-se um desafio de difícil solução. Maria Helena Machado (1994) estudou o pânico gerado pelas fugas de escravos e a iminente ameaça de um levante geral dos negros na Província de São Paulo. Assim como profetizava o autor do folheto, as forças policiais não conseguiam conter as sucessivas revoltas e motins de escravos; a correspondência oficial mostrava a preocupação das autoridades públicas diante do descontrole do mundo do trabalho. Esses medos e receios eram compartilhados pela população dos centros urbanos.

O folheto deixaria temeroso qualquer senhor de terras e escravos, pois anunciava que o dia da vingança estava próximo e fazia parte dos desígnios divinos. Ao escravizar um homem e explorá-lo em seu proveito, os senhores privavam o indivíduo do valor mais precioso que Deus deu ao homem: a sua liberdade. No entanto, nem todos estavam condenados; havia ainda oportunidade para o arrependimento e a mudança de conduta. Por isso, aconselhava aos senhores que libertassem os seus escravos para que não fossem os inimigos de amanhã. Esse argumento era utilizado por diferentes matizes do pensamento abolicionista, entre eles, o católico, que entendia a concessão de alforrias como a expressão do espírito cristão e a garantia da manutenção das relações paternalistas⁴⁹. Todavia, a ação do senhor deveria ir além da simples alforria.

“Não basta que restituais ao vosso irmão aquilo de que gozas indevidamente; torna-se necessário, que a reparação seja completa; e só auxiliando-o, aconselhando-o, protegendo-o e instruindo-o, vós podereis reabilitar-vos aos olhos de Deus Todo Poderoso” (RSADCC, abril de 1882).

Dessa forma, através de boas obras e da reparação dos males cometidos, cada homem poderia diminuir os efeitos dos eventos turbulentos que abalariam o país. Todavia, os principais responsáveis por evitar o caos nada faziam e estavam falindo na

⁴⁹ Sobre o posicionamento da Igreja Católica diante da escravidão e da abolição (Abreu, 2001).

sua missão. Os legisladores foram acusados de omissão pelo autor daquelas linhas, por não realizarem as “reformas rasgadamente liberais e francamente progressistas” que conteriam o ímpeto da revolução. O Parlamento não estava sendo capaz de atender as demandas dos movimentos que se espalhavam pelas ruas.

O texto encerrava com um discurso evangélico que pedia a misericórdia divina tanto para os escravos como para os senhores. Segundo a visão do ex-escravo, mesmo a extinção imediata da escravidão não era suficiente para garantir o progresso do país. Era necessário que os culpados pela escravidão pagassem com seu próprio sangue pelos seus erros. Desse modo, da desordem geral sairia o progresso e a regeneração do povo brasileiro. Apesar do caráter apocalíptico, o folheto traduzia bem algumas idéias das alas mais radicais do movimento abolicionista e significava uma grande pressão sobre a sociedade imperial, estimulando a tomada urgente de atitudes.

A redação da *Revista*, que discordou totalmente das idéias defendidas pelo ex-escravo, só voltou a abordar a questão servil alguns meses depois. Em artigo intitulado *Emancipação*, a *Revista* prometia expor seu modo de ver o tema, assim como responder àqueles que não viram com bons olhos a frase final dos seus comentários sobre o artigo de José da Silva Paranhos. Analisando as coisas sob o ponto de vista “spiritico”, afirmava que a escravidão corporal era resultado do atraso dos espíritos e do “predomínio da animalidade sobre a espiritualidade”. Desse modo, retomava os princípios básicos da doutrina espírita, relacionando um problema social – a escravidão – a um problema moral: os homens ainda se encontravam apegados à matéria e sofriam “o jugo dos vícios e das paixões” (RSADCC, julho de 1882). Nessa perspectiva, considerava que o fim do trabalho escravo negro seria apenas o início da exploração de uma nova raça. De nada adiantaria a vinda de imigrantes, independentemente da origem, pois viriam a ser tão cativos quanto os negros. Isso ocorreria porque

“a escravidão é um efeito, e como tal perdurará, enquanto permanecer a sua causa. Por isso, o que importa antes de tudo é combater essa causa, para depois modificar, corrigir e fazer desaparecer os seus perniciosos efeitos” (RSADCC, julho de 1882).

Diante desse diagnóstico, defendia que a abolição da escravidão deveria ser precedida de uma mudança nas condições sociais, sem a qual o trabalho livre não se desenvolveria no país. Era necessário garantir a todos os homens laboriosos os meios de obter a subsistência através do seu trabalho, inclusive àqueles que buscassem se

estabelecer em nossa pátria. No entanto, estavam postos dois grandes empecilhos para a realização desse intento – a religião e o latifúndio. Além de sofrer com falta de liberdade religiosa, o imigrante não teria acesso à propriedade, uma vez que ela estava concentrada nas mãos de “grandes proprietários, senhores de engenho e capitalistas”. Logo, o horizonte apresentava-se pouco animador para a imigração, como sentenciava a redação: “Enquanto subsistirem as grandes propriedades, o colono não passará de um simples jornaleiro; e o jornaleiro não difere quase nada do cativo; é um escravo disfarçado” (RSADCC, julho de 1882). Criticava os senhores que, movidos pela ambição e pelo egoísmo, viviam a clamar por auxílios à lavoura. Preocupados exclusivamente em pedir dinheiro e braços, eles não enxergavam que eram os principais causadores de sua própria miséria, assim como da miséria social. Após considerar que defender a abolição era inverter a ordem das prioridades, a *Revista* expôs outras razões para se opor à extinção brusca da escravidão.

O escravo era um ser corrompido pelo cativo, que o tinha transformado numa “máquina de trabalho”. Ele sofrera um processo de coisificação, mesmo seus instintos de conservação pessoal e da espécie tinham sido suprimidos, o que o colocava numa categoria inferior à dos selvagens, pois o escravo era visto como um ser incapaz. Uma vez liberto, ele não conseguiria nem suprir sua subsistência, pois estava acostumado a ter todas as suas necessidades satisfeitas pelo seu senhor. Essa concepção colocava o escravo numa condição de eterno dependente de seu senhor.

Esse olhar era compartilhado por escravocratas, alguns emancipacionistas e até mesmo abolicionistas. A ideia do escravo como um indivíduo inapto e despreparado para viver em liberdade era corrente nos discursos de muitos parlamentares, que queriam retardar a marcha da abolição com o argumento de proteger os escravos. A liberdade era vista como desproteção; logo, qualquer projeto que concedesse liberdade imediata ao escravo, sem incluir medidas para prepará-lo para gozar da nova vida, era considerado prejudicial ao liberto. Durante os debates do projeto Saraiva para a libertação dos sexagenários, essa ideia foi evocada constantemente. Os defensores do projeto eram acusados de abandonar velhos escravos à sua própria sorte, sem nenhum amparo⁵⁰. Tendo esse entendimento, a *Revista* considerava que a abolição era prejudicial ao escravo.

⁵⁰ Sobre debates parlamentares sobre a lei dos sexagenários (Mendonça, 1999).

No entanto, a *Revista* também considerava que ela era “perniciosa à sociedade”. Sua argumentação caminhava em dois sentidos; primeiro, apontava o problema econômico, a inevitável desorganização do mundo do trabalho. Os libertos desertariam da lavoura, o que geraria um desequilíbrio entre produção e consumo, diminuindo a oferta de alimento; segundo, alertava para o iminente caos social diante da presença de uma massa de libertos espalhados pelas ruas. O que estava em jogo era a manutenção da ordem social. Seria “mais de um milhão de indivíduos, sentindo o agulhão das necessidades, que eles não sabem refrear, e que, para satisfazê-las, não têm recurso algum” (RSADCC, julho de 1882). Impossibilitados de obter sua subsistência, os libertos, indivíduos repletos de vícios e males morais, buscariam de meios ilícitos, usando de violência, para satisfazer suas necessidades. Havia grande receio quanto ao modo como os recém-libertos iriam usufruir dessa nova condição. Sem dúvida, havia o receio de que a profecia feita pelo ex-escravo fosse concretizada. Essa ameaça era constantemente alardeada por membros do Parlamento, pela imprensa e pelas autoridades públicas. Para alguns parlamentares, a transmutação de um escravo em homem livre era deveras impossível.

A redação considerava que a ideia da extinção da escravidão estava implantada no “espírito do povo”; todos os dias os jornais estampavam as alforrias voluntárias. A solução para o problema já estava encaminhada. A Lei do Ventre Livre tinha estancado a “fonte da escravatura” e estabelecido o fundo de emancipação. Somam-se a isso “os sentimentos filantrópicos do povo”, que multiplicavam dia-a-dia o número de alforrias. Logo, a eliminação do elemento servil ia ocorrendo de forma progressiva. Após os calorosos debates para sua aprovação, a lei de 1871 foi frequentemente evocada pelos fazendeiros e parlamentares mais cautelosos que buscavam desestimular a formulação de novos projetos sobre a questão servil, pois consideravam que a dita lei supria plenamente uma transição gradual e segura do trabalho escravo para o trabalho livre. Esse princípio foi defendido durante a discussão do projeto que visava garantir a liberdade dos escravos sexagenários. Segundo Joseli Mendonça,

“se, em 1871, a lei fora vista como elemento de perturbação e atentado contra os direitos dos proprietários, em 1884 ela era considerada o abrigo de promessas, cujo cumprimento significava o respeito à legalidade do processo de abolição. Além do gradualismo, a lei carregava em seu ‘espírito’ a promessa da indenização” (1999: 141).

A postura assumida pela *Revista* ia ao encontro dos interesses dos fazendeiros. A emancipação deveria ocorrer sem o rompimento da relação de dependência entre ex-escravos e senhores. Recomendava, ainda, que o discurso da imprensa, que advogava a causa dos cativos, deveria voltar-se para os senhores, estimulando-os a despertar em seus escravos “atos nobres” e o “amor pelo trabalho”. Aqueles que com o tempo demonstrassem essas qualidades, deveriam ser premiados com um lote de terra e a oportunidade de cultivá-lo em certos dias⁵¹. Essa proposta revelava o interesse em preservar as relações de dependência existentes na sociedade imperial e visava garantir a manutenção da autoridade senhorial. O acesso à terra e a possibilidade de trabalhar para si eram colocados como uma concessão. O objetivo era estimular nos futuros libertos o sentimento de gratidão aos senhores. Essa medida estava em conformidade com a visão do escravo como um ser incapaz expressa no início do artigo. Para os ingênuos, o tratamento sugerido era diferente; afinal, eles não tinham sido corrompidos pelas experiências da escravidão. A redação estimulava a criação de “escolas de ensino primário e oficinas diversas” nas fazendas para garantir a educação e a capacitação profissional dessas crianças. Essa proposta era semelhante à defendida por Antonio da Silva Neto, que apresentou projeto para estabelecer internatos municipais destinados a educar os filhos livres dos escravos e os filhos dos pobres. Todas essas iniciativas teriam o objetivo de preparar o ingênuo para o trabalho livre, obtendo seu próprio sustento e contribuindo para a sociedade. Nas palavras da *Revista*, essas transformações já vinham se operando lentamente na economia social sob influência do plano espiritual: “É em virtude da atividade das forças ocultas, que operam de um modo insensível, porém efetivo, que essas ideias estão no espaço e influem por toda a parte, vencendo todas as resistências” (RSADCC, julho de 1882).

Se o problema da escravidão não reclamava nenhuma medida do executivo nem do legislativo, o mesmo não se aplicava a outras mudanças necessárias ao progresso da nação. Segundo a *Revista*, a nova organização do mundo do trabalho reclamaria modificações no regime político-administrativo. Além disso, estabelecia como prioridade de ação daqueles responsáveis pela administração do país a execução de duas

51 Embora atingindo um número reduzido de famílias cativas, essa era uma prática disseminada desde muito tempo, sendo considerada por muitos autores como um exemplo de vitória dos escravos na sua luta cotidiana pela liberdade, o que reforça ainda mais o conservadorismo da proposta em meio à intensificação das lutas abolicionistas. (Rios; Mattos, 2005; Salles, 2007; Gomes, 2006; Slenes, 1997; Castro, 1997).

reformas importantes para permitir o desenvolvimento do trabalho livre no país. A primeira seria a extinção da religião oficial do Estado, que já não se sustentava mais e embarçava o “desenvolvimento rápido da nacionalidade”. A segunda era a divisão da propriedade territorial. Com esse artigo, a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* encerrou o debate sobre escravidão, assim como finalizou sua publicação.

O projeto de reforma defendido pelo periódico espírita tinha como pontos centrais: a mudança na relação de trabalho, a imigração européia, a separação entre Igreja e Estado e a fragmentação do latifúndio. Apesar de ser contrário à abolição, tal projeto se aproximava muito daquele apresentado por André Rebouças por tratar de dois aspectos fundamentais no debate: o trabalhador ideal e a estrutura agrária (Pessanha, 2005). O periódico considerava que a manutenção da escravidão era um obstáculo à formação do trabalhador nacional, pois a sociedade havia construído uma imagem negativa do trabalho. Segundo essa visão, o trabalhador livre se sentiria desvalorizado e depreciado. Na perspectiva da *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, o liberto não era o modelo ideal de trabalhador brasileiro. A carência de mão-de-obra deveria ser suprida pela vinda de imigrantes. Esses imigrantes deveriam ter acesso à terra e, cultivando em suas pequenas propriedades, contribuiriam para o progresso econômico.

É interessante observar que os interlocutores da *Revista*, no debate sobre a escravidão, são dois espíritos desencarnados. Desse modo, os espíritas, ao mesmo tempo, discutiam um problema social de fundamental relevância no período e reafirmavam alguns postulados da doutrina, como a imortalidade da alma e a comunicabilidade dos espíritos. Existe um fato ainda mais interessante: a análise desses artigos nos permite identificar uma nova perspectiva de história. Uma história que não é construída apenas por nós, homens no tempo, ou melhor, pelos vivos ou espíritos encarnados segundo a nomenclatura espírita. Na visão espírita da história, aqueles que nós consideramos mortos, os espíritos desencarnados, também seriam sujeitos da história e atuariam buscando mudar e dirigir os rumos dos acontecimentos.

As duas psicografias seriam exemplos de homens desencarnados que continuavam com a intenção de influenciar nas decisões e disputas encaminhadas na sociedade. O visconde do Rio Branco dizia manter suas convicções e trabalhar junto com outros companheiros pelo fim da escravidão. Já o autor do folhetim não

esquecera a condição de escravo que experimentara na sua vida terrena. Como ex-escravo, satisfazia-se com a possibilidade de vingança e defendia a libertação dos cativos. Nessa perspectiva, os conflitos entre projetos e propostas se ampliavam; os encarnados não se encontravam mais sozinhos nas disputas, pois eram acompanhados e influenciados pelos espíritos desencarnados. Algumas vezes, seria necessário combater as ideias emitidas por esses homens do além, como recomendou a *Revista* ao divulgar o folheto do ex-escravo. Desse modo, para os espíritas, a discussão sobre a abolição tomava contornos maiores e envolvia também o mundo espiritual.

Ao apresentar anteriormente os dois artigos sobre a abolição e concluir o debate com sua própria opinião, a redação da *Revista* pretendia demonstrar uma visão equilibrada do problema. A opção pela emancipação objetivava apresentar para o público uma postura racional diante de uma questão crucial para a nação, levando em conta os problemas espirituais e sociais, mas sem desprezar a dimensão econômica. Um discurso pragmático, sem as doses de emoção e sentimentalismo presentes nos dois textos anteriores.

Refutar as ideias do ex-escravo significava assumir um compromisso com a ordem e dissociar o espiritismo de qualquer aproximação com propostas radicais de transformação baseada na violência e numa possível radicalização das transformações sociais. As ressalvas feitas ao texto de Paranhos mostravam a preocupação em demonstrar a moderação e a coerência dos espíritas. Na verdade, entre a posição da *Revista* e a de Paranhos existiam mais semelhanças do que diferenças. Ao contrário do que sugeria a redação, Paranhos tendia mais à emancipação e ao gradualismo do que à extinção imediata da escravidão. Nos dois artigos atribuíam-se papel destacado para a imprensa naquele contexto de disputas, recuperando-se a missão da imprensa conforme vimos anteriormente. Os jornalistas não deveriam estimular o alvoroço, nem incitar os escravos; seu discurso deveria se direcionar aos senhores, a fim de conscientizá-los.

Para ambos, a questão que estava posta era a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre. A proposta apresentada era transformar gradativamente o regime de trabalho sem desfechar um ataque direto à instituição escravista. Para a *Revista*, não se podia contar com o trabalho dos libertos; eles deveriam usufruir da liberdade sob a tutela de seus ex-senhores. O olhar para o ingênuo era diferenciado, era possível fazer dele um “membro ativo da sociedade”. No entanto, a solução para o

problema da mão-de-obra era o imigrante,; por isso, era essencial criar as condições necessárias para atraí-lo. Considerando a reivindicação por liberdade religiosa, o imigrante desejado era provavelmente o europeu. Fato é que a imigração chinesa estava descartada, pelo menos essa era a opinião de Antonio da Silva Neto.

No último número, temos um artigo assinado pelo referido engenheiro, no qual tratava da transição entre os regimes de trabalho. Silva Neto era taxativo: “Não se transformará positivamente o trabalho agrícola com braços chineses” (RSADCC, julho de 1882). Na sua avaliação, era um equívoco tentar reorganizar o povo brasileiro, contando com o auxílio de uma civilização decadente como a China. Para ele, os chineses já tinham perdido há muito tempo o seu “alto valor intelectual” e essa situação não seria revertida, mesmo através do contato com outros povos. No entanto, esclarecia que sua visão não se tratava de preconceito algum de raça, pois, para ele, só existiria

“a RAÇA HUMANA, na última ramificação da árvore genealógica da animalidade; servindo os acidentes que ela apresenta, principalmente o colorido da epiderme, para discriminação dos três gêneros – o negro – o amarelo e o branco” (RSADCC, julho de 1882).

Situando-se no debate, Silva Neto aceitava “a teoria de Darwin como a única racional” e afirmava não haver nenhuma incompatibilidade entre essa teoria científica e os princípios espíritas, tais como a imortalidade da alma e a existência de Deus. Silva Neto propunha-se a refletir sobre o desenvolvimento orgânico dos seres à luz do espiritismo, avaliando a influência do princípio inteligente nesse processo de evolução orgânica. Considerando a evolução dos seres humanos, Silva Neto aconselhava aqueles de epiderme branca a não desprezar os de pele preta ou amarela, pois eles pertenciam a “um gênero ainda muito atrasado”. Depois dos seres humanos de epiderme branca, Silva Neto projetava que viriam aqueles de epiderme translúcida.

Desse modo, Silva Neto se posicionava diante do debate sobre a questão racial em voga naquele momento histórico. Sua perspectiva monogenista colocava-o no rol dos partidários do evolucionismo social. Essa doutrina racial apresentava uma concepção de humanidade una e considerava as desigualdades entre os povos como resultado do estágio e do ritmo de cada raça na trajetória global de evolução. A hierarquização dos povos era feita pelos seus níveis mentais e morais, sendo

civilização e progresso tomados como modelos universais na busca pelo desenvolvimento uniforme da humanidade.

O evolucionismo social tinha como premissa o “aprimoramento evolutivo das raças”. Essa perspectiva foi adotada por Silva Neto ao apresentar um projeto de educação dos filhos livres das escravas. Para ele, os males morais do escravo eram resultado das condições do cativo, e não de características físicas; logo, era uma alternativa viável educar os filhos dos negros, sendo possível desenvolver neles as potencialidades.

O mesmo raciocínio não era aplicado no caso dos chineses. Eles eram considerados incapazes de reviver os tempos de outrora, mesmo que houvesse influência de outros povos. Esse juízo de Silva Neto era tributário do darwinismo social – defensor da poligenia –, pois partia da ideia de que os chineses eram uma raça humana diferente, que seguia um desenvolvimento diverso, sendo incapaz de atingir os ideais de progresso e civilização. Como destacou Lilia Moritz Schwarcz (1993: 65), essa combinação da interpretação darwinista social com a perspectiva evolucionista e monogenista foi comum na reinterpretação que os intelectuais brasileiros fizeram daquelas teorias raciais.

A visão de Silva Neto tinha traços comuns ao projeto de André Rebouças e do grupo de intelectuais organizados em torno da Sociedade Central de Imigração. Criada com o intuito de promover a imigração, essa instituição defendeu a imigração europeia e rejeitou a vinda de chineses para as lavouras do Brasil (Pessanha, 2005: 122-136). Essa preferência era motivada por um juízo racial: os chineses eram tidos como maus cidadãos, fracos, subservientes e fadados aos vícios. Os imigrantes brancos eram vistos como as raças mais ativas e inteligentes da espécie humana; logo, eram considerados agentes promotores da evolução social. A presença deles exerceria uma influência salutar sobre os libertos, que se aprimorariam por meio desses bons exemplos e da posse da terra. Em ambas as propostas, a imigração não era apenas uma solução para a carência de mão-de-obra; ela também era necessária para regenerar a nação brasileira.

Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade rejeitava de todas as formas o epíteto escravocrata, apesar de ser contra a abolição imediata. Sua proposta era a realização de uma transição gradual: substituir primeiro a mão-de-obra para depois pôr fim ao regime escravista. Neste sentido, seguia o espírito de certas vertentes do liberalismo imperial, assim como a posição defendida por Quintino

Bocaiúva, no panfleto “A crise da lavoura”, escrito em 1868, contrário a qualquer transformação abrupta na economia (Alonso, 2002: 158). O discurso da revista evocava a “razão nacional”. A defesa de uma sociedade livre era feita em nome dos interesses nacionais, e não em favor do indivíduo (Carvalho, 1988). As reformas pleiteadas, tais como, a reforma agrária e a garantia da liberdade religiosa, representavam um atrativo fundamental para a vinda de imigrantes e estavam vinculadas a uma ótica liberal, que questionava radicalmente a ordem vigente. As mudanças reivindicadas pela redação convergiam com o programa proposto pelos liberais e, posteriormente, incorporado pelos republicanos. A própria questão da reforma do regime político sustentada por esses partidos, insatisfeitos com o sistema político imperial, aparecia de forma pontual.

Esse diálogo era realmente muito estreito. No entanto, não houve da parte da redação um posicionamento mais incisivo em favor da implantação do regime republicano. Nem foi possível identificar com precisão a vinculação partidária dos membros da Comissão Confraternizadora⁵², que estava responsável pela edição da revista naquele período. Apesar disso, temos informações que, desde a sua fundação, a Sociedade Acadêmica contou com a presença de republicanos convictos. O próprio idealizador do grupo, Bittencourt Sampaio, possuía uma expressiva trajetória política; fora deputado e presidente de província pelo Partido Liberal, depois ingressara no movimento republicano, sendo um dos signatários do manifesto de 1870. Antonio da Silva Neto era outro exemplo de republicano histórico que integrou a Sociedade Acadêmica e foi colaborador da *Revista*. O próprio Silva Neto escreveu alguns trabalhos sobre a escravidão e sua abolição⁵³. Naquela oportunidade, assumiu uma postura emancipacionista, demonstrando preocupação com o futuro da lavoura nacional e defendendo a transição para o trabalho livre. Na verdade, a posição da Comissão Confraternizadora guardava muitos pontos de convergência com a proposta defendida por Silva Neto.

52 Em setembro de 1881, a Comissão era composta por Carlos Joaquim de Lima e Cirne, Dr. Antonio Pinheiro Guedes, professor Angeli Torteroli, José Valdevez e Salustiano José Monteiro de Barros. É provável que essa formação tenha sido alterada no decorrer do tempo, pois temos o registro do envolvimento de Augusto Elias da Silva, futuro fundador do *Reformador*, nessa comissão.

53 Fazemos referência às seguintes publicações *Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil*, *Segundos Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil* e *A Coroa e a Emancipação do Elemento Servil*, que foram objeto de análise no primeiro capítulo.

Não é difícil concluir que, no cotidiano das sessões espíritas, houvesse conversas sobre as questões palpitantes do período. Afinal, como vimos, muitos espíritas tinham interesse em discutir essas temáticas. A doutrina espírita não interditava nenhum debate sobre esses assuntos; pelo contrário, dava a esses sujeitos históricos subsídios para analisar os problemas políticos, sociais e econômicos da sociedade brasileira sob outro prisma. O esforço dos espíritas para dar soluções para os problemas de seu tempo não parou por aí. Em 1883, surgiu na Corte um novo periódico espírita, mais longo, fundamental para dar continuidade à nossa investigação.

Durante seu primeiro ano de existência, o *Reformador* foi publicado a expensas de seu proprietário, o fotógrafo português Augusto Elias da Silva, também responsável pela sua redação. A partir do segundo ano, o periódico espírita tornou-se órgão de divulgação da recém-criada Federação Espírita Brasileira (FEB) e tudo indica que a redação ficou a cargo de Ewerton Quadros, o presidente da nova instituição. Essa mudança foi significativa, pois o *Reformador* passou a representar o pensamento de uma instituição que já na sua criação contou com o apoio de 40 sócios fundadores. Ao longo da década de 1880, a FEB ganhou importância no movimento espírita da Corte, conseguindo agregar em torno de si um grande número de lideranças e instituições espíritas. Com isso, o *Reformador* transformou-se num importante porta-voz dos espíritas, sendo o único órgão de imprensa espírita na Corte naquele período.

Desde o início de sua publicação, o *Reformador* abordou a questão da escravidão em suas páginas. Publicou artigos sobre o tema e divulgou notícias relacionadas ao encaminhamento do problema. No decorrer da década de 1880, a questão ganhou cada vez mais destaque no periódico, à medida que aumentava a deslegitimação da escravidão e crescia a pressão pública em favor da sua extinção. A redação sempre se posicionou contra a escravidão. Os principais argumentos para a sua condenação eram: os interesses nacionais, os valores cristãos e os direitos naturais.

Muitas vezes, durante os calorosos debates, numa sociedade que convivía com a ordenação e a afirmação da saúde pública, a escravidão foi comparada com um cancro. Sob influência do cientificismo e do discurso organicista, a sociedade brasileira era interpretada como um organismo. Uma vez instalada no corpo, essa doença causava desequilíbrio no organismo e ia destruindo-o aos poucos. O sistema imunológico não

conseguia produzir defesas, por isso era necessária a intervenção médica para extirpar o mal. Depois do procedimento cirúrgico, deviam-se tomar todos os cuidados com a recuperação do “doente”, pois os aparelhos orgânicos demoravam a recobrar o seu funcionamento normal⁵⁴.

Os espíritas concordavam que a escravidão era um cancro social a corroer o corpo da nação, prejudicando a economia e embaraçando o desenvolvimento do país. O *Reformador* via na permanência da escravidão um obstáculo ao progresso do país; não só o progresso econômico, mas, principalmente, um entrave à formação moral do povo. Ela também denegria a imagem do Brasil perante o mundo, diante das nações “civilizadas”. Para reforçar esses argumentos, ao se referir à escravidão, os textos traziam expressões-chave, como: “passado bárbaro”, “alta vergonha”, “jugo ferrenho”, “grilhões à liberdade”, “falsa noção de propriedade”, “horrenda mácula”, “nódoa”, “mácula infamante”, “úlceras nojentas”, “crime horrendo”, “crime de lesa-humanidade”, etc. Essas palavras tinham a intenção de provocar nos leitores a repulsa àquele regime de trabalho, angariando mais adesões à causa dos escravos.

Para convencer os leitores, a revista também apelou à religiosidade do povo brasileiro, pedindo para que ele agisse de acordo com os sentimentos cristãos que prevaleciam nos corações da maioria da população. Referindo-se à palavra escravo, questionava:

“Pois será mesmo possível que esta palavra ainda corresponda a uma realidade efetiva depois de transcurso mil e oitocentos anos após as lições evangelizadoras de fraternidade do Mestre sem par?!” (Reformador, 01 de março de 1887).

A redação sustentava que a escravidão ia contra os preceitos do cristianismo. Logo, todos os discípulos de Jesus deveriam transplantar para a prática as “lições evangelizadoras”. Isto correspondia a combater a manutenção do cativo. Diante disso, direcionava uma fala especial aos espíritas, que por serem cristãos, caber-lhes-ia “o posto de avançada nesta cruzada bendita da liberdade” (Reformador, 15 de abril de

⁵⁴ No artigo “A Escravidão”, assinado sob o pseudônimo de Sedora, fez-se uso dessa metáfora, foi apresentada uma longa descrição dos efeitos do cancro sobre o organismo e as medidas para o tratamento da doença (Reformador, 15 de novembro de 1884).

1887). A luta contra a escravidão como um compromisso do espírita foi enfatizada em outras oportunidades, como poderemos observar.

Para a redação, o uso do braço escravo representava uma afronta ao direito de liberdade. Segundo esse princípio, todos os homens nasceriam livres; logo, não era justo um homem ter o outro como propriedade. Apesar de todos os vínculos com o pensamento iluminista, a leitura feita pelos espíritas desse direito foi por outra via. A liberdade era um direito natural, pois era divino; era uma das leis estabelecidas por Deus. O *Reformador* convocava os espíritas a defenderem o cumprimento desse código opondo-se à escravidão:

“Substituir o regime da liberdade, dom divino, pelo da escravidão, abuso da força sobre a fraqueza, menos não é do que contrariar o código de leis absolutas; , a nós compete pôr, fielmente, em execução este código” (Reformador, 01 de janeiro de 1887).

As “leis absolutas” eram as leis naturais ou morais estabelecidas por Deus e inscritas em *O livro dos espíritos*. Elas eram um conjunto de princípios imutáveis que regiam o universo e as relações entre todos os seres que o habitavam. Os espíritas deviam se esforçar para seguir essas diretrizes, assim como repelir e combater todas as práticas contrárias a elas. Durante uma conferência pública promovida pela FEB, Antonio da Silva Neto resgatou uma pergunta do capítulo sobre a Lei de Liberdade para fundamentar sua oposição à escravidão.

“Senhores, antes de concluir, ouçam-me mais algumas palavras, e sejam elas do Livro dos Espíritos:

- Existem homens votados pela natureza a ser propriedade de outro homem?

É contrária à lei de Deus toda sujeição absoluta de um homem a outro homem. A escravidão é um abuso de força. Desaparece com o progresso, como gradativamente desaparecerão todos os abusos” (Reformador, 01 de maio de 1887).

Os espíritas encontravam subsídios na própria doutrina para justificar sua posição frente ao trabalho escravo. A redação concluía seu juízo nos seguintes termos: “Si a liberdade é um dom divino, cerceá-la é contrariar a vontade do onipotente” (Reformador, 01 de março de 1887). Logo, os proprietários de escravos e todos aqueles defensores da permanência do cativo iam contra os desígnios de Deus. Em discurso

pronunciado nas comemorações do desencarne de Allan Kardec⁵⁵, o presidente da FEB, Ewerton Quadros, evocou o princípio de humanidade una; todos eram filhos de Deus, logo deveriam conviver como irmãos. Noutra oportunidade, a revista sentenciava: “o Pai de Misericórdia quer a todos como filhos e a nenhum como escravos” (*Reformador*, 13 de maio de 1885). A exploração de um povo pelo outro era vista como um obstáculo à fraternidade universal. Ewerton Quadros defendia a necessidade de aproximação entre os povos: alemães, franceses, chineses, africanos e brasileiros, todos faziam parte da humanidade terrestre. Pedia-se que fossem esquecidas estas “classificações egoísticas” para que todas as nacionalidades se empenhassem em prol do progresso comum. A expectativa era que o tempo promoveria a unificação dos povos de todos os continentes. Essa perspectiva de futuro, assim como a certeza do progresso, fizeram o *Reformador* afirmar: “O ideal de hoje, como o real de amanhã, é a abolição do cerceamento da liberdade do homem pelo homem” (*Reformador*, 01 de setembro de 1887).

A defesa do direito de liberdade sob uma ótica espírita permitia fugir do tradicional dilema posto pelo liberalismo – a tensão entre direito de propriedade e direito de liberdade. Durante todo o período imperial, o debate sobre a extinção da escravidão esbarrou no desafio de coordenar a convivência entre esses dois princípios na sociedade brasileira. Como observamos no primeiro capítulo, este conflito colocava como ponto central a indenização aos senhores. Para se opor a esta medida, era necessário descaracterizar a legitimidade deste direito de propriedade. José do Patrocínio fizera isso ao sentenciar que a escravidão era um roubo. Já o *Reformador* considerou que os senhores de escravos, ao reclamarem o respeito aos seus direitos, baseavam-se numa “falsa noção de propriedade”. O escravo era visto pelos espíritas como uma propriedade ilegítima, pois tinha sido adquirida em prejuízo de outrem. Essa interpretação do problema estava fundamentada em *O livro dos espíritos*.

Todo esse discurso tinha a intenção de conscientizar não só os espíritas, mas toda a sociedade brasileira. Por outro lado, a revista acreditava já haver um grande público favorável ao fim do cativeiro. Os únicos resistentes a tal ideia seriam os senhores; no entanto, eles estavam influenciados pela “pressão do interesse”. Posteriormente, o *Reformador* dirigiria sua fala diretamente para eles, visando conscientizá-los. A argumentação apresentada nas páginas do *Reformador* buscava minar a sustentação da escravidão de todas as formas. A revista reuniu diferentes elementos, construindo uma

55 Durante a década de 1880, essa festividade foi realizada anualmente todo dia 31 de março.

análise totalizante que contemplasse aspectos sociais, políticos, econômicos e, principalmente, espirituais. A partir dessa avaliação, um espírita que escrevia usando o pseudônimo de Sedora⁵⁶ afirmava:

“A caridade assim o pede; o progresso material e intelectual o reclama insistentemente; e a moral social o exige, clamando a uma voz, por milhares de bocas:

Extingui a escravidão” (Reformador, 15 de novembro de 1884).

A quem era feito esse pedido? Aos “Estadistas”. Sedora solicitava a ação do governo: “Façam os Estadistas como os cirurgiões: extirpem o cancro que vicia e corrói o organismo social, acabem com a escravidão”. No entender do articulista, caberia ao imperador e aos ministros do império a responsabilidade de resolver o problema. Eles estavam investidos do direito e do poder para mudar os rumos dos eventos. Além disso, possuíam o conhecimento da “arte de governar” e sabiam os melhores meios de debelar o mal. Assim, o articulista não duvidava da capacidade do Estado em livrar o país daquela moléstia. No entanto, recomendava que o governo agisse com pressa. “A escravidão, como um mal cujos efeitos são visíveis em todo o organismo social, e cujas consequências são para temer, se não forem combatidas pronta e eficazmente” (Reformador, 15 de novembro de 1884). Qualquer hesitação poderia agravar os vícios gerados pela escravidão sobre o corpo social.

É possível que o personagem que se ocultava por trás do pseudônimo fosse o médico Bezerra de Menezes. Ele era um profundo conhecedor da doença que servia como analogia para discussão dos efeitos da escravidão. Sua tese de doutoramento foi “Diagnóstico do Cancro” e, posteriormente, candidatou-se ao quadro dos membros titulares da Academia Imperial de Medicina com a memória “Algumas considerações sobre o cancro, encarado pelo lado do seu tratamento”. Além disso, em outra oportunidade, Bezerra de Menezes já havia criticado a morosidade do governo na condução desse problema⁵⁷. No ano de 1884, apesar de já ser um estudioso do

56 Muitos espíritas se ocultavam por meio de pseudônimos. Essa prática era muito comum entre os autores que escrevem nos periódicos da época. No meio espírita, um exemplo típico foi Bezerra de Menezes, político e espírita ilustre. Ele foi o responsável por uma coluna semanal, no jornal *O Paiz*, durante o período de 1887 a 1894. As crônicas e artigos com o título de “Espiritismo, Estudos Filosóficos” eram assinados por ele com o pseudônimo de Max.

57 Fazemos referência ao seu opúsculo “A escravidão no Brasil e as medidas que convém tomar para extingui-la sem dano para a nação”, analisado no capítulo I.

espiritismo, Bezerra de Menezes ainda não havia se declarado publicamente espírita. Tal fato só ocorreu dois anos depois. Logo, esta poderia ser a razão de utilizar um pseudônimo. No entanto, essas evidências não são suficientes para concluir a real identidade daquele que escrevia sob o pseudônimo de Sedora.

Em discurso publicado nas páginas do *Reformador*, Antonio da Silva Neto atacou o imperador por não ter cumprido sua “missão de libertar uma raça”. Ele questionava o público a respeito do assunto:

“Agora, perguntarei a todos vós: Visto serem tão preciosos os ensinamentos dos espíritos, devemos desculpar o senhor D. Pedro II, que dispõe de poder absoluto perante o mecanismo da carta constitucional, não ter posto termo à escravidão, durante quarenta e dois anos de reinado?”
(*Reformador*, 01 de maio de 1887)

Nesta pergunta também estava implícita a oposição ao sistema político imperial. Silva Neto classificava como “poder absoluto” aquele exercido pelo imperador. Era uma crítica à existência do quarto poder – o poder moderador – estabelecido na Constituição de 1824. Como vimos no primeiro capítulo, Silva Neto defendia a implantação da república.

Ao colocar a abolição da escravidão como uma “missão” do imperador, Silva Neto recorria a mais um princípio da doutrina espírita. Segundo o espiritismo, antes de reencarnar, isto é, de voltar ao corpo físico, cada espírito projeta como será sua nova existência. O objetivo maior é traçar ações que o auxiliem a reparar os erros cometidos e promovam seu crescimento espiritual. Com isso, o espírito assume compromissos e promete realizar algumas tarefas. Nisto consiste sua missão na Terra. Logo, cada espírito encarnado tem uma missão. No entender de Sedora e Silva Neto, cabia aos “Estadistas” a missão de libertar os escravos. O não cumprimento dessa tarefa representava atrasar sua evolução espiritual.

Segundo Sedora, estes “Estadistas” só compreenderiam a importância de suas ações após o desencarne, quando poderiam recordar suas existências anteriores e avaliar melhor as consequências de seus atos. Dependendo de suas escolhas e atitudes, o futuro poderia reservar-lhes a recompensa ou a punição. O *Reformador* tentava conscientizar os “Estadistas”, esclarecendo-os quanto às consequências espirituais de sua postura em

relação à extinção do cativeiro. A omissão diante do problema que eram capazes de resolver era um erro. Era este o sentido das palavras abaixo:

“Além, quando relembardes os fatos de vossas vidas; quando ante vós perpassarem os quadros de vossas existências; quando, confrontando-os, comparardes um passado longínquo com o que apenas acabais de deixar; então podereis compreender o alcance e a razão de ser do ato, para cuja realização vos acheis investidos de poder; então, e só então, recebereis a maior, a única verdadeira recompensa ou a mais dura e cruel punição: a certeza de haver reparado um erro, elevando-se na escala da perfectibilidade: ou a convicção íntima de sofrer o castigo merecido da expiação de faltas, erros e crimes, que não foram reparados, quando podiam sê-lo” (Reformador, 15 de novembro de 1884).

Ao defender a intervenção do Estado na questão da abolição, o *Reformador* se opunha à perspectiva adotada pela *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, que entendia que o governo já havia tomado todas as medidas necessárias para a extinção lenta e gradual da escravidão. Segundo este periódico espírita, o que reclamava maior atenção do Estado era a criação de condições que garantissem o estabelecimento da mão-de-obra livre no país. Dentre as reformas requeridas ao governo estavam a naturalização dos estrangeiros e, ainda, como vimos, o fim da religião oficial e a fragmentação do latifúndio. O *Reformador* também foi um tenaz partidário dessas reformas, exceto daquela que combatia o latifúndio; o periódico da FEB não defendeu como prioridade a divisão da propriedade territorial.

Não era apenas aos “Estadistas” que o *Reformador* recorria para a resolução da questão escrava; o periódico também solicitava a intervenção dos espíritos desencarnados. Como já salientamos, para os espíritas, a luta pela abolição se desdobrava no mundo espiritual. Os “irmãos do espaço” também estavam a reprovar o cativeiro e trabalhar pela sua extinção. Em artigos e discursos publicados no *Reformador*, eram constantes os pedidos direcionados à espiritualidade em busca de auxílio para resolver a questão servil. Durante as festividades de comemoração do desencarne de Allan Kardec, em 1886, o orador do evento, o Sr. M. F. Figueira, evocou o auxílio do mundo espiritual: “Venha toda essa legião de espíritos da América do Norte para auxiliar a obra da redenção na América do Sul” (Reformador, 01 de maio de 1886). Figueira pedia a contribuição de alguns ilustres já desencarnados, como Whashington,

Lincoln, Victor Hugo, Rio Branco, Luís Gama e tantos outros que haviam dado provas de “ardente caridade”. Esse episódio reforçava o princípio de intercâmbio entre o mundo terreno e o mundo espiritual, que concorriam simultaneamente para a transformação da sociedade⁵⁸.

Para a revista, a intervenção desses espíritos no mundo material era compreendida como uma das explicações dos avanços que o movimento de libertação dos escravos ia obtendo no decorrer da década de 1880. As alforrias voluntárias, as novas adesões e o crescente apoio público eram considerados influência da espiritualidade nos rumos da história. Esse discurso tornou-se mais recorrente à medida que se aproximava a abolição da escravidão, como podemos observar numa publicação de outubro de 1887:

“Abençoados sejam estes operários do espaço que, no trabalho incessante de todos os momentos, vão conseguindo levar de vencida a represa dos interesses que se opunham à caudal da torrente da liberdade”
(Reformador, 01 de outubro de 1887).

Segundo o *Reformador*, as comunicações mediúnicas recebidas nas instituições espíritas davam conta do “movimento providencial que vai pelos ares”⁵⁹. Os espíritos afirmavam que a extinção da escravidão era algo que não tardaria a acontecer. Para isto, estavam trabalhando constantemente com o intuito de conscientizar os adversários de tal medida.

Esse ritmo gradual com que o problema caminhava para uma resolução mostrava-se em conformidade com os preceitos espíritas. Segundo o espiritismo, o progresso da humanidade se faz de modo lento e gradual. Mesmo as revoluções, que nos parecem mudanças radicais e repentinas, seriam eventos construídos pouco a pouco no seio da sociedade. Essa perspectiva espírita era tributária do evolucionismo, que recusava *in limine* as alterações bruscas. Essa visão era compartilhada pelos liberais republicanos, como Quintino Bocaiúva, e pelos

58 Essa menção feita à América do Norte e aos presidentes americanos é significativa. Após a Guerra de Secessão, que levou à abolição da escravidão naquele continente, os EUA tinham se tornado uma referência dos benefícios que a abolição poderia trazer para o país, assim como dos cuidados necessários para não mergulhar o Brasil numa guerra civil.

59 Esse trecho faz alusão ao movimento abolicionista que era gestado também no mundo espiritual (Reformador, 01 de março de 1887).

positivistas; ambos defendiam uma concepção evolucionista no trato das questões políticas, sociais e econômicas (Alonso, 2002: 184).

No ano de 1884, o *Reformador* reproduziu uma comunicação recebida na Sociedade Espírita de Paris, publicada anteriormente na *Revista Espírita*⁶⁰. A mensagem recomendava aos espíritas não antecipar as coisas para não prejudicar a marcha do progresso, assim como evitar “atos irrefletidos”. A comunicação é muito significativa. Primeiro, por se tratar de um texto reproduzido de uma publicação francesa, o que demonstrava o trabalho de garimpagem e de seleção realizado pelos intelectuais espíritas. Eles buscaram na literatura espírita subsídios para refletir sobre os problemas com os quais se deparavam. Em segundo lugar, a mensagem serviu como um norte a orientar as ações dos espíritas na luta pelo fim da escravidão. O fragmento a seguir revelava a forma através da qual eram encaminhadas as transformações experimentadas pelas sociedades.

“Quando uma ideia é amadurecida para um povo, não é pelas individualidades que se põem a frente do movimento que ela triunfa, mas sim pela coletividade de toda uma nação.

Deus, então, envia a falange espiritual de seus missionários para que ela se estenda e se propague.

O fruto maduro então cai da árvore.

Nada de impaciências inúteis.

Em tudo é preciso a sanção do tempo” (Reformador, 15 de julho de 1884).

Apesar de não fazer uma menção direta ao movimento abolicionista, o ensinamento oferecido pelo espírito foi utilizado para refletir sobre aquele contexto de transformações vivido no final do século XIX. A mensagem propunha uma fórmula a ser adotada pelos espíritas para agir diante do problema da escravidão.

O *Reformador* fazia clara oposição à escravidão, porém não assumiu a princípio uma posição abolicionista. A libertação imediata dos escravos era motivo de muito receio. A seguinte questão pairava no ar: quais seriam as conseqüências da extinção da escravidão para a sociedade? Para uma parcela da população, os efeitos lógicos seriam a desordem social e a desorganização do mundo do trabalho. Aqueles que se viam ameaçados estavam imbuídos de concepções negativas dos escravos e viam seus interesses materiais afrontados. Como já analisamos, a *Revista da*

60 Refiro-me à *Revista Espírita – Jornal de Estudos Psicológicos*, editada por Allan Kardec, de 1858 a 1869, na França.

Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade considerou que a liberdade traria prejuízos, tanto para o escravo quanto para a sociedade.

Essa questão, que foi tema do debate público no período, agitou o Parlamento, em especial durante a discussão da Lei dos Sexagenários, em 1885. Uma das preocupações era a situação do escravo após receber a liberdade. O desafio era garantir que os libertos não ficassem vagando pelas estradas e ruas e se dedicassem ao trabalho. Alguns deputados eram pessimistas quanto a este ponto. Para eles, os libertos tinham uma tendência “natural” à ociosidade, de modo que era difícil fazê-los se adaptar ao trabalho livre. Os deputados sinalizavam que havia muitos perigos em conceder a liberdade, pois não havia garantia de que os libertos viessem a buscar uma ocupação (Mendonça, 1999).

Essas ponderações não eram ignoradas pelo *Reformador*. Estava evidente nas páginas da revista a preocupação com o comportamento do liberto na sociedade. Por isso, havia muita reticência em defender a extinção imediata da escravidão. A palavra “abolição” dificilmente era utilizada nos textos; falava-se normalmente em emancipação. No entanto, na medida em que a campanha se intensificava na imprensa e nas ruas, o *Reformador* passou a se posicionar a favor da libertação imediata dos escravos.

O ano de 1886 foi o marco dessa adesão ao abolicionismo. Em 15 de abril, a revista abordou a temática liberdade em seu editorial. Primeiro alertou para os perigos de buscá-la sem refletir delicadamente sobre os meios de alcançá-la. Em seguida, demonstrou preocupação com a concessão da liberdade, onde havia pouco cuidado com a “educação moral”. Para que os homens fizessem um bom uso da liberdade, era preciso levantá-los “pela instrução, pela educação científica e moral”. O ponto que estava em evidência era a incapacidade do escravo em usufruir da liberdade. Havia três caminhos possíveis para a resolução do problema: o primeiro seria manter o escravo no cativeiro; o segundo seria preparar o escravo para a vida em liberdade para depois concedê-la; o terceiro seria libertar o escravo e, em seguida, educá-lo. Entre essas opções, como podemos concluir, o periódico escolheu a última:

“Sim, dai-lhes a liberdade, é um crime privá-los dela, mas ao mesmo tempo fornecei-lhe o alimento do espírito, e estabeleci leis que defendam a sociedade, dos desregramentos a que a ignorância deles os possa arrastar” (Reformador, 15 de abril de 1886).

A solução proposta revela como esses atores sociais se deparavam com circunstâncias complexas e reviam suas posições diante da dinâmica dos acontecimentos. Mesmo reconhecendo o direito de liberdade dos escravos, não se desprezava a ameaça que os libertos e sua falta de capacidade representavam para a sociedade. Devemos notar que os espíritas olhavam os escravos pelas lentes da carência. Eles eram considerados fracos, sem inteligência, sem moral, “sem família”, “sem pátria” etc. No entanto, esse estado era resultado de sua situação social, da exploração e da violência a que estavam sujeitos. A inferioridade dos escravos não era uma condição natural, mas sim fruto do tratamento dispensado durante a experiência do cativo. Essa visão já fora defendida pela *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, assim como por Antonio da Silva Neto e Bezerra de Menezes em seus escritos do final da década de 1860.

A partir dessa constatação, a educação era apresentada como uma forma de reverter esse quadro. A educação, ponto focal da doutrina espírita, seria o “alimento do espírito”, pois seria capaz de inculcar novos hábitos naqueles homens cheios de vícios. Uma vez capacitados pela instrução e pela educação moral, os libertos teriam melhores condições para utilizar, de forma conveniente, a sua liberdade e contribuir para a sociedade. É importante destacar que, nos debates correntes, a educação dos ingênuos, os filhos nascidos livres do ventre das escravas, era considerada uma proposta viável; o mesmo não se aplicava aos libertos. No final da década de 1860, Antonio da Silva Neto e Bezerra de Menezes assumiram esse tipo de posição; defenderam a organização de instituições de ensino para os ingênuos, mas excluíram os libertos, por considerá-los já corrompidos pela escravidão. Talvez os novos conhecimentos e as experiências vividas no decorrer dos anos tenham feito esses intelectuais reverem suas posições.

Durante a década de 1880, foram desenvolvidos por organizações abolicionistas alguns projetos voltados para a educação dos libertos. Um exemplo era a Escola Noturna e Gratuita criada pelo Club dos Libertos de Niterói, que contava em 1883 com 97 alunos matriculados. Lá escravos, libertos e livres tinham a oportunidade de aprender a ler e escrever (Santos, 2000: 65). Para o Club Abolicionista Gutemberg, formado pelos tipógrafos da Corte, a causa abolicionista também estava ligada à causa da instrução. Em maio de 1882, a escola noturna e gratuita mantida pela organização era frequentada por 104 alunos de nacionalidades e profissões diversas (Vitorino, 2000: 100-101). Sem desconsiderar a relevância da educação nas primeiras letras, o foco central do *Reformador* era outro. A intenção era oferecer uma educação moral para aqueles

indivíduos considerados viciosos, para que deixassem de representar uma ameaça à sociedade. No entanto, o periódico não apresentou nenhum plano de educação; logo, não havia uma definição de como isso se daria na prática.

Garantir que os libertos trabalhassem era uma preocupação manifestada pelo *Reformador*. Afinal, os libertos precisavam ter alguma ocupação para prover as suas necessidades. Além disso, o trabalho também era visto como um instrumento de educação, através do qual era possível livrar os homens dos vícios. A concentração desses ex-escravos nas cidades, entregues ao ócio, era um mal que devia ser evitado, pois com o tempo, acabariam por “avultar as estatísticas criminais, em detrimento da civilização e para descrédito do país” (Reformador, 15 de novembro de 1884). Na opinião de Sedora, era preferível que os libertos permanecessem nas suas circunscrições e fossem aproveitados no trabalho nas fazendas. Desse modo, seria evitado o colapso econômico que poderia advir com a abolição da escravidão. No entanto, como já sinalizavam os parlamentares, não existiam garantias de que esse liberto continuasse a trabalhar no campo; pelo contrário, era muito mais provável que eles quisessem ficar longe dos seus antigos senhores.

Nas páginas do *Reformador*, o uso da mão-de-obra do liberto não era o único recurso proposto para a reorganização do mundo do trabalho. O artigo escrito por Sedora apresentava vários mecanismos possíveis para substituir a falta do braço escravo. Recomendava que fossem encaminhados para a área rural “os bandos de indivíduos” que, sem condição de subsistência, “vegetam no seio das cidades”. Sugeria que os braços utilizados na fabricação de armas fossem desviados para a lavoura ou outras indústrias mais úteis ao país. Levantava mesmo a possibilidade de uso da mão-de-obra dos indígenas. No entanto, havia por parte do periódico uma clara preferência pela mão-de-obra imigrante. Sedora recomendava que o governo dirigisse seus esforços para promover a colonização,

“mandando vir, dos centros populosos europeus, colonos que mais nos convenham por seus *hábitos e costumes*, em número proporcionado às necessidades, e distribuindo-os, segundo suas *constituições físicas e aptidões*, pelas localidades mais apropriadas à sua adaptação fácil [grifo nosso]” (Reformador, 15 de novembro de 1884).

A apresentação desses critérios demonstra o quanto o articulista estava inteirado dos termos em que se dava o debate sobre a imigração. Partindo do pressuposto da desigualdade das raças, havia toda uma discussão sobre a hierarquização dos povos, na qual se discorria sobre o perfil ideal do colono. Essas hierarquias raciais localizavam os europeus “civilizados” no topo, os negros e os índios se revezando na base e todos os demais ocupando posições intermediárias. A opção por uma ou outra raça poderia variar conforme o modelo de trabalhador almejado e o projeto de colonização a ser implantado. Nesse sentido, era feita inclusive a hierarquização dos europeus, que não obedecia a critérios de natureza racial, mas levava em conta sua condição camponesa, ou seja, o seu grau de evolução, já que as atividades industriais eram consideradas o máximo de evolução/progresso (Seyferth, 1996).

Nesse debate sobre as teorias raciais, é possível afirmar que a posição do *Reformador* era semelhante à assumida pela Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade. O *Reformador* considerava que os imigrantes europeus estariam num estágio superior da evolução mais avançado; logo, sua visão era tributária do evolucionismo social. A hierarquização e discriminação feita pelo periódico estava pautada na idéia de civilizações inferiores e superiores.

Ciente dos riscos de insucesso da imigração, destacava que era importante que as condições de trabalho fossem “previamente estipuladas e aceitas pelo fazendeiro e pelo colono”. Tal preocupação era pertinente, pois visava evitar os problemas ocorridos com o sistema de parceria. A experiência pioneira e frustrada do Senador Vergueiro na utilização de imigrantes na lavoura cafeeira paulista durante a década de 1850 foi um acontecimento desencorajador. A tentativa terminou com a articulação de uma revolta de colonos em Ibiacaba, em 1856 que, no entanto, não chegaria a eclodir, mas que teria grandes repercussões nos países europeus de onde provinham os imigrantes vindos para o Brasil.

O *Reformador* manifestou-se favorável à imigração, fosse sob direção do governo ou de forma espontânea. Em discurso publicado nas páginas desta revista, Ewerton Quadros elogiou os “hercúleos esforços” das sociedades de imigração com o objetivo de fazer desaparecer os impedimentos à imigração (*Reformador*, 15 de abril de 1884). Ewerton Quadros defendia uma imagem positiva do colono. Os imigrantes eram vistos como elementos propulsores do progresso econômico do país. Eram consideradas pessoas que, devido às necessidades da vida, deixaram sua terra natal para

viverem numa nova pátria, “que querem legar a seus filhos enobrecida com o seu trabalho” (Reformador, 15 de abril de 1884).

O *Reformador* não chegou a traçar o perfil ideal de imigrante a ser introduzido no Brasil; no entanto, considerava a ausência de liberdade religiosa um empecilho à vinda dos imigrantes. Para promover a imigração, recomendava

“acabar com os embaraços de ordem social e moral que a ela se opõem, entre os quais apontaremos como principais: a existência de uma religião oficial e as peias e dificuldades postas à naturalização” (Reformador, 15 de novembro de 1884).

Como vimos, o fim da religião oficial já fora reivindicado pelos espíritas na *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*. A condição desfrutada pela Igreja Católica no Império do Brasil representava um grande obstáculo à difusão do espiritismo. Os ataques do clero e a hegemonia católica atrapalhavam os espíritas no esforço de legitimar sua doutrina e no seu projeto de expansão. No entanto, esta posição revelava não só a existência de um confronto no campo religioso travado com a Igreja Católica. Demonstrava também o alinhamento dos espíritas no campo político junto aos liberais e aos republicanos, em defesa de uma sociedade livre do clericalismo e do domínio da religião e da Igreja sobre assuntos de educação e de governo. Ao defender a imigração, os espíritas condenavam a existência de uma religião oficial e todas as “funestas” consequências provenientes dessa situação: a ausência da liberdade religiosa, a imposição do credo católico e a anulação do livre arbítrio. Consideravam um absurdo que, para conquistar os direitos de cidadão, um homem tivesse que violentar sua consciência, aceitando um credo que não era o seu. Desse modo, formando uma rede de relações que associava a abolição da escravidão com a garantia de liberdades, os espíritas declaravam: “Assim, pois, a abolição do cativo material deve vir acompanhada da abolição do cativo moral, a escravidão da consciência” (Reformador, 15 de novembro de 1884).

Na imprensa espírita, a luta pela liberdade dos cativos esteve vinculada à viabilização de outras reformas, em especial, aquelas que garantissem as liberdades individuais e ampliassem os direitos do cidadão e os limites definidores da cidadania; uma vez que eram extremamente restritos os limites que definiam a cidadania naquele momento. Em 1883, no editorial de sua terceira edição, a revista afirmava:

“A liberdade de externar os pensamentos, a liberdade de ação e o respeito às crenças de cada um não são uns simples direitos perante o espírito de tolerância do nosso século; são ainda mais, consequências do direito natural, que faz o homem conservar a sua autonomia e repelir, desasombradamente, a tutela no exercício de seus direitos, pelas provas que tem dado constantemente de não necessitar dessa tutela; no fiel cumprimento de seus deveres” (Reformador, 01 de fevereiro de 1883).

Os espíritas assumiam um compromisso com a defesa das liberdades individuais, posicionando-se no espaço disputas políticas, que se configurou no final do século XIX. Neste debate, exerceu importante papel a geração de 1870, composta por diferentes grupos e propostas, que estabeleceu como alvos comuns de crítica: a falha representação política, a centralização política, o Poder Moderador, o Conselho de Estado, a ausência de garantia às liberdades individuais, políticas e econômicas. Através da imprensa, os espíritas dialogaram com os membros de movimento intelectual, adotando posicionamentos que os aproximavam dos “novos liberais”, dos “liberais republicanos” e dos “positivistas abolicionistas”⁶¹. Afinal, alguns espíritas estavam integrados nestes agrupamentos políticos.

A crítica do *Reformador* à ordem imperial reiterava, em alguns aspectos, o programa de reformas do novo Partido Liberal, assim como encampava bandeiras dos novos liberais e liberais republicanos. A visão do liberalismo construída pelos espíritas destoava daquela defendida na tradição política imperial, segundo a qual não existia contradição entre liberalismo e escravidão. Os princípios liberais marcavam o discurso espírita, principalmente na defesa da ampliação dos direitos civis. A questão dos direitos políticos e sociais não ganhou o mesmo destaque na imprensa espírita. Ao exigir a garantia de autonomia para o cidadão, o *Reformador* rechaçava a tutela do Estado, mas, principalmente, a tutela da Igreja Católica sobre a população brasileira.

A separação Igreja/Estado também era uma preocupação comum aos positivistas abolicionistas. Segundo Angela Alonso, foram temas das publicações desse grupo: a separação Igreja/Estado, a secularização dos cemitérios, a naturalização dos estrangeiros, a reforma do ensino, a liberdade de imprensa e a escravidão (2002: 206).

61 Adotamos como referência a classificação proposta por Angela Alonso (2002) ao estudar a “geração 1870”.

Essa pauta de debate tinha muitas proximidades com aquela discutida na imprensa espírita, em especial, no tocante à escravidão.

Tanto os espíritas como os positivistas abolicionistas condenavam a escravidão pelo aspecto moral, pois ela degenerava a sociedade, uma vez que era degradante, tanto para o escravo como para o senhor. O Centro Positivista, sob direção de Miguel Lemos, também advogava que o fim da escravidão deveria vir sem indenização para os senhores. Tal posicionamento partia da avaliação de que a escravidão era um crime. Para os positivistas abolicionistas, ela não podia ser considerada uma instituição legítima, pois não estava em conformidade com a moral social. Além disso, criticavam o Estado e a Igreja por terem promovido e apoiado a escravidão. Assim como os espíritas, os positivistas abolicionistas defendiam que a libertação do escravo deveria ser acompanhada da sua reinserção econômica e moral na sociedade. Essa confluência de posições na discussão sobre a abolição da escravidão não impediu que espíritas e positivistas travassem tensas disputas no campo intelectual⁶².

A defesa do estabelecimento de um Estado laico esteve presente nos editoriais e artigos publicados no *Reformador*. Estes textos evidenciavam a continuidade da discussão sobre a relação Estado e Igreja Católica, que teve grande repercussão, durante os anos de 1872 e 1875, e ficou conhecida como questão religiosa. Os espíritas posicionaram-se em algumas oportunidades em defesa dos maçons. A leitura da revista evidencia o quanto eram estreitas as relações com a maçonaria. O *Reformador* noticiou durante a década de 1880 alguns casos, demonstrando que os maçons eram vítimas da perseguição dos clérigos. Um deles foi o de um padre, que se recusou a batizar uma criança, pois a pessoa que se apresentava como padrinho era maçom (*Reformador*, 01 de junho de 1883).

Para além deste episódio, no decorrer da década de 1880, vários artigos da revista versaram sobre a necessidade de secularização da sociedade. Em 15 de março de 1883, a redação posicionava-se a favor da instituição do casamento civil e questionava o fato do indivíduo, que não seguia culto algum, precisar mentir para ter um direito reconhecido (*Reformador*, 15 de março de 1883). No ano seguinte, comentava sobre o ensino religioso nas escolas. Apesar de considerá-lo relevante, afirmava que ele deveria ser oferecido pelos pais aos seus filhos, e não no espaço das escolas (*Reformador*, 01 de

⁶² Como vimos no capítulo II, apesar de conhecer as contribuições do positivismo, os espíritas criticavam os positivistas que desconsideravam os fenômenos espirituais, concluindo que o espiritismo superara o positivismo.

junho de 1883). Em 15 de junho de 1887, o *Reformador* saudou a lei que regulamentava no Império o registro civil⁶³. A medida foi considerada uma “conquista do progresso”, pois “o título de cidadão para efeito civis achava-se na dependência do clero de uma religião a que muitos não pertencem” (Reformador, 15 de julho de 1887). No entender da redação, a nova legislação gerava um nivelamento social, uma vez que a condição de cidadão não seria influenciada por diferenças de credo. Outro assunto constantemente abordado era a liberdade religiosa. Como já comentamos, ela facilitaria a entrada de imigrantes e, além disso, diminuiria os problemas gerados pelas disputas religiosas. Era considerada uma reforma fundamental para garantir aos cidadãos o pleno exercício de seus direitos civis, assim como para promover o progresso do país.

O conflito entre espíritas e Igreja Católica não se referia apenas à esfera dos princípios doutrinários e religiosos. Através do *Reformador*, os espíritas criticaram a omissão da instituição diante da questão da escravidão. Em artigo intitulado “Res Non Verba”⁶⁴, a revista aproveitou para cutucar o clero brasileiro, destacando os bons serviços prestados pelos maçons à causa dos escravos, enquanto a Igreja Católica pouco fazia a respeito do problema.

“Às acusações feitas pelo soberano pontífice à maçonaria, apresentando-a como imoral e inimiga da sociedade, ninguém deu melhor resposta que a sociedade maçônica Rocha Negra de S. Gabriel, pondo-se à testa do movimento emancipador e conseguindo o libertamento daquela cidade” (Reformador, 03 de outubro de 1884).

Essa visão dos espíritas de que a Igreja Católica pouco ou nada contribuía para o fim da escravidão era compartilhada por outros grupos e foi, por longo tempo, consagrada pela historiografia. No entanto, há de se reavaliar esse veredicto. Afinal,

63 A lei à qual o periódico fazia referência era o Decreto 3316, de **11/06/1887, que estabelecia a aprovação do regulamento do Decreto 5604** na parte que dizia respeito à alteração no pagamento das multas. O Decreto 5604, de **25/04/1874**, regulamentou os registros civis de nascimentos, casamentos e óbitos. No entanto, a universalização do registro civil no Brasil só ocorreu pelo Decreto 9886, de [07/03/1888](#), que instituiu a obrigatoriedade do registro de nascimento, casamento e óbito em ofícios do Estado, criados e delegados a privados. A partir de então, o registro deixou definitivamente de ser uma prerrogativa da Igreja Católica (Cronologia, 2010).

64 Pelo título do artigo, era possível concluir o teor do texto. A tradução literal dessa expressão latina é “coisas e não palavras” e se refere a uma situação que necessita de ação, de atos e não de palavras. Nesse sentido, enquanto o Papa falava, os maçons agiam.

o discurso da imprensa espírita, assim como os demais, foi construído num ambiente de confronto. Logo, a divulgação dessa imagem era uma estratégia de acusação; estava inserida num campo de disputas. Como ressaltou Martha Abreu, ao analisar a crítica feita por Joaquim Nabuco à Igreja Católica, em sua obra *O Abolicionismo*⁶⁵, esses sujeitos históricos estavam envolvidos em uma luta maior, em defesa de uma sociedade liberal, e pretendiam demonstrar o “anacronismo da Igreja Católica no Brasil” (Abreu, 2001: 79).

Em seu estudo sobre o pensamento antiescravista católico, Martha Abreu utilizou como fonte de pesquisa o periódico *O Apóstolo*, que servia como uma espécie de órgão oficial do Bispado do Rio de Janeiro. Este jornal foi um dos interlocutores do *Reformador* no ambiente da imprensa da Corte. Publicado desde 1866, *O Apóstolo* começou a abordar a questão da escravidão a partir dos debates parlamentares sobre a proposta de libertação dos filhos nascidos de ventre das escravas, assumindo uma posição favorável ao projeto. No decorrer das décadas de 1870 e 1880, o jornal continuaria a publicar artigos nos quais ressaltaria a humanidade dos escravos e libertos e estimularia as alforrias voluntárias. Segundo Martha Abreu, o discurso católico “encontrava limites nos interesses do governo imperial e dos que defendiam, antes de tudo, a ordem, a propriedade e a legalidade” (2001: 78). Nesse sentido, o pensamento antiescravista católico propunha um processo de abolição gradual e a manutenção dos laços de dependência que envolviam os escravos junto aos seus senhores.

Diante da discussão sobre a substituição do braço escravo, o discurso católico desconstruía toda a imagem negativa imputada ao liberto, principalmente, pelas teorias científicas e por alguns representantes dos senhores no Parlamento. Em contraposição, produzia a imagem de um liberto que estava imbuído de valores cristãos e, “como nós”, amava a pátria. A partir desse princípio, a Igreja Católica defendia a incorporação dos libertos no mercado de trabalho livre e, por extensão, na sociedade brasileira, sendo contrária a vinda de imigrantes estrangeiros. Nesse processo de integração, o liberto deveria ser tutelado pelos seus ex-senhores, essa medida garantiria a manutenção da atrelagem pessoal e das relações de dependência, assegurando que

65 Nessa obra publicada em 1883, Joaquim Nabuco criticava a Igreja Católica por nunca ter levantado a voz em favor da emancipação ou em defesa dos escravos. Considerando a influência exercida por esta instituição na sociedade brasileira, o autor acreditava que a adesão do clero católico representaria um grande ganho para a causa abolicionista (Abreu, 2001).

continuassem produzindo. Essa visão católica, expressa nas páginas do jornal *O Apóstolo*, ia ao encontro do pensamento de boa parcela dos parlamentares que não queriam ver abaladas as relações de poder construídas pela escravidão. Além disso, essa seria uma alternativa para garantir a continuidade da expropriação dessa força de trabalho mesmo após a disseminação das relações sociais de produção juridicamente livres, com o fim da escravidão.

A partir de 1887, a Igreja Católica através de suas dioceses começou a se manifestar de modo mais veemente quanto à abolição da escravidão. Em março daquele ano, o bispo de Olinda publicou uma pastoral a respeito do tema, sua iniciativa foi seguida, ao longo do ano, por outros bispos do Brasil (São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Bahia, Diamantina, Maranhão, Mariana e Pará). Segundo Martha Abreu, esses documentos eram divulgados nas paróquias e recomendavam que os católicos oferecessem “como dádiva ao Santo Padre Leão XIII, pelo seu jubileu sacerdotal, cartas de liberdade a seus escravos”. A pastoral do bispo de Diamantina, publicada pelo *O Apóstolo* em 7 de outubro de 1887, pedia que a escravidão fosse extinta até o fim do referido ano (Abreu, 2001: 87-88).

Essa adesão da Igreja Católica à causa abolicionista, através de um documento oficial, não passou despercebida pelos espíritas. Ela virou notícia durante aquele ano nas páginas do *Reformador*, a atitude dos bispos fez os espíritas diminuírem o tom do seu discurso crítico ao clero brasileiro. A cobertura feita pela revista dos últimos eventos mostrava o quanto os espíritas estavam envolvidos no debate, tendo atenção especial ao discurso católico, em particular, aquele expressado através do jornal *O Apóstolo*.

Em 01 de outubro de 1887, o *Reformador* comemorava o crescimento do apoio à causa abolicionista e estimava que dentro de pouco tempo não haveria mais escravos no Brasil. Manifestava grande satisfação com a adesão que vinha de todos os lados, inclusive da Igreja Católica; porém, não a isentava de críticas. Segundo a revista, o episcopado brasileiro “vem com juro resgatar a dívida de, por tão prolongado tempo, ter-se mergulhado na mudez letárgica da indiferença” ((Reformador, 01 de outubro de 1887). Ao assumir o compromisso com o fim da escravidão, os “irmãos do clero” deixavam de ser “estorvos” e se convertiam em “auxiliares eficazes da marcha progressiva da civilização”. No mês seguinte, o periódico celebrava os avanços obtidos pelo movimento libertador que viria auxiliar o caminhar do progresso no país. O texto ressaltava que esta luta pela conquista da

liberdade se operava de modo pacífico. O artigo destacava a publicação de uma pastoral pela diocese de Mariana em favor da liberdade dos escravizados ocorrida no mês anterior. Para a revista, o bispo de Mariana não queria se retardar aos demais colegas das outras dioceses (*Reformador*, 01 de novembro de 1887).

A publicação das pastorais pelos bispos católicos motivou até mesmo Joaquim Nabuco, que havia criticado a omissão da Igreja Católica diante da questão da escravidão. A atitude do clero de incentivar seu rebanho a conceder a alforria aos seus escravos deu ânimo ao abolicionista, que vislumbrou a possibilidade de acelerar o fim da escravidão no Brasil através do apoio da Igreja Católica. Imbuído dessa ideia, Joaquim Nabuco, então deputado por Pernambuco, viajou para Roma no início do ano de 1888, com o intuito de ter uma audiência com o Papa. Sua intenção era solicitar a intervenção do Sumo Pontífice em favor da causa dos escravos, através da publicação de uma Encíclica (Nabuco, 1999). Tal proposta foi abordada pelo *Reformador*, em 15 de março de 1888, um texto intitulado “Cautela”. O título já revelava o sentimento que deveria guiar os próximos passos no movimento libertador.

A redação questionava os pedidos que surgiam solicitando a intervenção do pontífice romano em favor da abolição da escravidão. Avaliava que tal atitude era desnecessária, uma vez que o clero brasileiro já havia tido a iniciativa de se posicionar pelo fim do cativeiro. Citava como exemplo o esforço dos bispos católicos e, recordando as pastorais publicadas, dizia: “eles aconselharam; eles pediram; eles conseguiram muito”. Além disso, considerava que a intervenção papal teria um caráter nocivo, pois “viria desmoralizar-nos aos olhos do mundo”. A visão era que a abolição da escravidão aproximava-se, a causa já estava quase vencida, e isto se dava graças ao empenho de todos os brasileiros. A solução desta questão pela via papal iria desabonar toda a mobilização da população e desacreditar o Brasil perante as nações civilizadas. A revista dizia não valer em tal situação a máxima “o fim justifica os meios”. No entanto, o grande receio era a intromissão do poder espiritual em questões que eram de responsabilidade do poder temporal. Se tal proposta viesse a se concretizar, ela comprometeria a realização das demais reformas defendidas pelo periódico espírita. Representaria um atraso, um revés no processo de secularização e nas medidas necessárias ao estabelecimento de um Estado laico. Essa preocupação dos espíritas encontrava-se explícita no trecho a seguir:

“Se o papa pode impor-nos hoje a abolição imediata da escravidão, ninguém lhe deverá contestar o direito de exigir, amanhã, que não sejam adotados entre nós o casamento civil, a secularização dos cemitérios e um sem número de medidas urgentes e indispensáveis ao nosso progresso” (Reformador, 15 de março de 1888).

Concluindo esse episódio, Joaquim Nabuco conseguiu ter a audiência com o Papa, que se mostrou sensível ao problema vivido pelos escravos. No entanto, devido à dinâmica dos eventos, a Encíclica só foi publicada após a abolição da escravidão, quando já não havia mais cativos no Brasil. Apesar disto, Joaquim Nabuco avaliou em sua obra *Minha Formação* que o saldo de sua viagem foi positivo.

À medida que aumentava a adesão ao movimento abolicionista e parecia se aproximar o fim do sistema escravista, o foco de preocupação dos espíritas voltou-se para os senhores de escravos. No decorrer dos anos de 1887 e 1888, o discurso do *Reformador* esteve direcionado para esse grupo social com o objetivo de conscientizá-los quanto à necessidade de deixarem de ser senhores de outros homens.

As principais lideranças abolicionistas, tais como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio e André Rebouças, sempre direcionaram seus discursos para os senhores de escravos. A grande imprensa comprometida com a abolição procurou mobilizar a opinião pública, evitando sempre incitar rebeliões de escravos⁶⁶. Relembrando sua atuação na campanha abolicionista, André Rebouças indicava a postura a ser adotada pelos propagandistas da causa abolicionista:

“Na propaganda Booth, como em todas as propagandas socialistas da Inglaterra e Alemanha, cometem o erro fundamental de se dirigirem às vítimas, quando o trabalho deve ser feito com os algozes. Na grande obra da Abolição, nós jamais nos envolvemos com os escravizados, e os que não seguiram o nosso exemplo mancharam-se como ‘papa-pecúlios’, como ‘incendiários de canaviais’, como excitadores dos fuzilamentos de Cubatão” (apud Machado, 2005: 66).

66 Fazemos referência aos seguintes jornais: *Gazeta de Notícias*, *Gazeta da Tarde*, *A Cidade do Rio*, *O Paiz* e *Gazeta Nacional* (Machado, 1991; Pessanha, 2006). Não desconsideramos a possibilidade do envolvimento de líderes abolicionistas, como José do Patrocínio, com fugas ou acoitamento de escravos. No entanto, essas ações não são estimuladas através de seus artigos na imprensa.

Essa também era uma preocupação constante dos parlamentares que tinham receio da associação das lideranças abolicionistas com a escravaria. Essa postura de alguns setores do movimento abolicionista de evitar o envolvimento direto com os escravos também foi assumida pela imprensa espírita. Ela era coerente com o princípio espírita segundo o qual as transformações sociais seriam resultado do amadurecimento das novas ideias e conscientização da coletividade.

Esse posicionamento também evidenciava a intenção de defender a manutenção da ordem pública. No entanto, na perspectiva espírita ainda existiam outras tantas razões que motivavam um maior cuidado com os senhores. Uma vez que a abolição da escravidão parecia ser uma questão de tempo, o *Reformador* começou a se preocupar mais com o futuro espiritual dos senhores do que com a situação dos escravos. No editorial do dia 04 de abril de 1887, a redação traçava um panorama da questão.

“De um lado acham-se infelizes irmãos nossos atreitos à mais soberana das iniquidades – grilhões à liberdade; de outro, irmãos nossos, também infelizes que, ou pela inciência de seus deveres, ou pela lentidão com que dirigem os passos pela estrada do progresso, se permitem a ignomínia de serem senhores de seus irmãos”
(*Reformador*, 04 de abril de 1887).

Quem era o mais infeliz deles? Segundo a perspectiva espírita, tributária do cristianismo, apesar de todo o aviltamento causado pelo cativo, seria melhor a posição de vítima – escravo – do que a de algoz – senhor. As experiências de sofrimento e de dor vivenciadas pelos escravos sublimavam o espírito e o auxiliavam no seu processo de evolução moral. Perante a justiça divina, a situação das vítimas era mais confortável do que a dos algozes. Quanto aos senhores, continuavam presos aos seus interesses materiais, ao egoísmo e ao orgulho; falhavam em sua missão de reparar seus erros e assumiam cada vez mais compromissos espirituais. Por isso, os espíritas recomendavam que os senhores não deixassem que a liberdade dos cativos viesse a contragosto deles. Isso só contribuiria para retardar o progresso moral dos senhores.

Cientes dessa situação, os espíritas investiram num discurso de conscientização dos senhores com o intuito de esclarecê-los para essa realidade espiritual que era desconhecida pelos proprietários de escravos. Sob o olhar dos espíritas, o senhor era um prisioneiro assim como o escravo. Por isso, o *Reformador* se incumbia da tarefa de

promover o “libertamento do branco dos ferros da ignorância e do vício” (Reformador, 15 de abril de 1886).

Segundo a revista, o status de senhor poderia ser uma prova estabelecida por Deus para aqueles homens. Ao colocar sob os seus cuidados a vida de um escravo, Deus queria experimentá-los e verificar se aqueles espíritos tinham assimilado “a lição do mestre – fazer aos outros o que quereíeis que a vós fizessem” (Reformador, 01 de março de 1887). Se assim o fosse, aqueles senhores estavam falhando em sua prova.

Alguns senhores sustentavam sua condição de donos de escravos apoiando-se na legislação, que lhe reconhecia o direito de propriedade. Os espíritos contrapunham-se a essa visão, apelando para os princípios cristãos, indicando a incoerência desses homens ao não observar as leis divinas. Esse era o sentido das seguintes palavras:

“Nem vos procureis desculpar com as leis pátrias ou com os interesses dos vossos, porque isto seria provar não serdes ainda discípulos aproveitados, já que na colisão entre as leis divinas e as humanas dais a estas a preferência” (Reformador, 01 de março de 1887).

Naquele contexto de debates, muitos senhores buscaram justificar a manutenção do cativo como uma atitude zelosa. Eles argumentavam que libertar o escravo era entregá-lo a uma vida de incertezas, pois ele não se acharia em condição de usufruir de sua liberdade. Desse modo, os senhores defendiam que manter o escravo no cativo era um modo de preservá-lo das infelicidades futuras.

Esse discurso dos senhores foi veementemente atacado em editorial publicado no dia 15 de abril de 1887. A redação do *Reformador* criticava aqueles senhores que mantinham homens sob ferros, com a desculpa de estarem zelando pela segurança dos escravos. Para a revista, eles apenas cobriam “com as lindas roupagens evangélicas o que mais não é do que egoísmo disfarçado!” (Reformador, 15 de abril de 1887). Os valores cristãos deveriam conduzir as ações dos senhores por outro caminho. As “exigências da caridade evangélica” recomendavam que além de libertar o cativo, cabia ao senhor amparar o liberto, pois o senhor já havia se beneficiado da exploração injusta do trabalho do escravo.

Para concluir essa argumentação fundamentada por princípios doutrinários do espiritismo, o *Reformador* se referia à lei de reencarnação que, na visão espírita, era a prova e a garantia da justiça divina. A evocação do princípio da pluralidade das existências, segundo o qual os espíritos podem encarnar em diversas oportunidades e

em diferentes corpos, soava como uma ameaça. Os artigos eram bem claros ao afirmar que o senhor de hoje bem poderia ser o escravo de amanhã, assim como esse já pudera ter sido o dominador da véspera. A justiça divina poderia permitir que o mal senhor encarnasse como escravo para experimentar todas as humilhações do cativo, reparar os seus erros e aproveitar os aprendizados proporcionados por essa vivência. Nesse sentido, o discurso espírita se diferenciava de todos os outros, pois se preocupava com o futuro espiritual dos senhores, trazendo elementos novos para convencê-los a alforriarem seus escravos.

Analisando a escravidão à luz do espiritismo, o *Reformador* buscou conscientizar os senhores, os legisladores, as autoridades do governo, a opinião pública, mas, principalmente, os espíritas. Através do seu discurso, demonstrou que a doutrina espírita fornecia subsídios suficientes para a compreensão dos malefícios da escravidão, apontando as funestas consequências dessa instituição para a sociedade brasileira e para o futuro da nação. Se o espiritismo esclarecia seus adeptos quanto à gravidade do problema, passava a exigir dos espíritas um posicionamento condizente e ações efetivas.

Nas páginas do *Reformador*, essa questão foi colocada de forma mais incisiva. O periódico transformou o combate à escravidão em um compromisso social dos espíritas. De maneira clara e direta, o *Reformador* enunciava que ser espírita era defender a extinção da escravidão. Em artigo publicado em 1885, os leitores eram interrogados: “podemos, pois, nós que trabalhamos por ser espíritas esquivar-nos a auxiliar aqueles que se afanam na grande obra de redenção dos cativos?” (*Reformador*, 13 de maio de 1885).

Essa postura do *Reformador*, principal veículo da imprensa espírita e órgão oficial de Federação Espírita Brasileira, estava inserida num debate que ia além da discussão sobre a abolição. Os espíritas, em meados da década de 1880, estavam buscando forjar sua identidade e ocupar um espaço na sociedade brasileira. Era o momento de definir: O que era o espiritismo? O que era ser espírita? Qual a postura do espírita diante da sociedade? Os parâmetros indicados por Allan Kardec estavam sendo repensados através das especificidades da realidade social brasileira⁶⁷. Essa intenção ficou evidenciada num editorial, publicado em 1884, com o título “Os Pseudo-

67 Nessa discussão, a Federação Espírita Brasileira exerceu um importante papel, pois lutou para estabelecer um modelo de espiritismo que enfatiza o caráter cristão ou o aspecto religioso da doutrina. A partir do século XX, esta instituição fortaleceu-se como o centro do movimento espírita nacional e propôs um projeto de unificação do espiritismo no Brasil (Giumbelli, 1997; Silva, 2005).

Espíritas”. Com isso, a redação do periódico queria sugerir que existiam espíritas falsos e verdadeiros; logo, era necessário saber distinguir uns dos outros.

Ao se declarar espírita, o indivíduo devia assumir alguns compromissos pertinentes a essa escolha. Esse era um problema crucial para os espíritas naquele momento. O adepto do espiritismo deveria observar os princípios doutrinários e segui-los com fidelidade, pois qualquer tipo de deslize poderia comprometer a credibilidade da doutrina e gerar a desconfiança do público, obstáculos que embaraçariam a expansão do espiritismo na sociedade. Afinal, desde sua introdução no país, a doutrina já era alvo de constantes ataques; contra os espíritas foi feita toda espécie de acusações. Eram fanáticos, loucos, ignorantes, exploradores da fé alheia e charlatães.

Por isso, era preciso vivenciar os postulados espíritas em todos os meios sociais: “nos parlamentos, nas associações, na imprensa, na família, na rua, no negócio e por toda parte se pode e se deve ser Espírita” (Reformador, 01 de dezembro de 1884). No entanto, não carecia de trazer esse nome sempre na boca; eles deviam se manifestar através das suas ações. Essa recomendação era uma referência à orientação contida em *O evangelho segundo o espiritismo*, no qual era dito que os espíritas seriam reconhecidos por suas atitudes e seu esforço em promover o progresso moral.

Segundo o *Reformador*, o isolamento e a omissão não eram características do espírita; pelo contrário, o espiritismo convidava o seu adepto a viver e atuar no mundo, envolvendo-se nas discussões sobre os problemas sociais, porém, sempre respaldado na razão e na moral⁶⁸. Naquele momento, essa indicação geral devia ser observada no que se referia à abolição.

“Imaginemos que um legislador, que se julgue adepto das nossas ideias [as ideias espíritas], vai sustentar por exemplo a escravidão do negro, a escravidão do chin, e até a própria escravidão do branco, que [...] juízo poderão os materialistas, e principalmente os espiritualistas, não Espíritas fazer da nossa sã, moral e moralizante doutrina?” (Reformador, 01 de dezembro de 1884).

Assim como esclarecia os espíritas no tocante à escravidão, o espiritismo era capaz de contemplar toda a ordem de coisas – científicas, econômicas, sociais ou

⁶⁸ Essa característica do pensamento espírita é uma influência clara da Ilustração, que constrói um homem ativo e transformador do mundo, derrubando a cidade de Deus para edificar a cidade dos homens (Damazio, 1994; Falcon, 1991).

morais, a doutrina era apresentada como um sistema explicativo do mundo. Segundo o *Reformador* não existiria ramo do conhecimento que não se achasse dentro dos domínios do espiritismo. A doutrina espírita permitia aos seus adeptos compreender, discutir e agir diante de qualquer tipo de questão. Constituíam-se em um fio condutor que lhe servia de orientação comum.

O *Reformador* referia-se assim ao espiritismo:

“Uma doutrina que tem como religião – Deus, como tribunal ou freio para a conduta do homem – a sua consciência, como meio – a caridade e como objetivo – o progresso, não pode limitar-se a meras especulações no campo filosófico; é indispensável que se aplique em todas as manifestações da atividade humana” (*Reformador*, 01 de dezembro de 1884).

Essa era a síntese do projeto espírita de transformação social. Era uma proposta de reforma social que tinha início no indivíduo e se estendia para a sociedade como um todo. Em primeiro lugar, era necessário esclarecer o indivíduo para que ele reconhecesse sua condição de espírito imortal e reencarnado em processo de evolução. Uma vez consciente de sua condição, caberia a cada um se esforçar pelo seu aperfeiçoamento moral e intelectual. Desse modo, as “verdades” reveladas pela doutrina espírita deveriam ser direcionadas para a dimensão da prática. Não adiantava restringir-se a reflexões e divagações. O espiritismo era uma filosofia que exigia a vivência de suas consequências morais.

Essa concepção estava traduzida no próprio nome do periódico – *Reformador* – e era tributária do pensamento de Allan Kardec. Segundo o codificador, o espiritismo estava predestinado a se tornar crença comum e contribuir com o progresso do ser humano. Cabia ao espiritismo a tarefa de destruir o materialismo, fazendo com que os homens se desprendessem dos interesses exclusivamente materiais e se voltassem para seu aprimoramento espiritual. A firme confiança no potencial transformador do espiritismo fez com que seus adeptos se empenhassem em duas tarefas: a vulgarização das ideias espíritas e a vivência dos princípios espíritas. A previsão do *Reformador* era que, satisfeita essas duas condições, a doutrina espírita conseguiria “o seu grande *desideratum*: a reforma social, política, científica e moral das sociedades” (*Reformador*, 15 de junho de 1888).

A discussão da abolição da escravidão estava inserida nesse projeto maior da Federação Espírita Brasileira. Assim, o *Reformador* definiu como dever de consciência do espírita ser contra a escravidão, assim como assumiu uma posição abolicionista. O periódico traduzia o pensamento da Federação Espírita Brasileira, uma instituição fundada em 1884, que ocupou papel central no movimento espírita na Corte, no final do século XIX. O estudo da imprensa espírita nos permite compreender que a condenação da escravidão não foi apenas uma postura individual de alguns espíritas; ela também se tornou uma posição institucional e uma orientação para todo o movimento espírita.

3.3 – Os espíritas e os movimentos abolicionistas

Para além do posicionamento por meio da imprensa, os espíritas empreenderam outras ações com o intuito de contribuir para a deslegitimação da escravidão. A relação estabelecida pelos espíritas com as diferentes correntes do movimento abolicionista não se limitou apenas ao diálogo na arena da imprensa. Houve de fato uma aproximação entre as instituições espíritas e demais grupos engajados na luta pelo fim do cativeiro. Desse modo, os espíritas estiveram integrados à rede de sujeitos e instituições que desenvolveram na Corte a campanha pelo fim da escravidão no Brasil.

Os eventos espíritas são momentos importantes para observar a participação dos espíritas na campanha contra a escravidão e a relação com outras sociedades envolvidas nesse movimento. Durante a década de 1880, os espíritas realizaram comemorações em três datas diferentes: dia 31 de março; dia 28 de agosto; dia 03 de outubro. A primeira e a última eram respectivamente a data de falecimento e a de nascimento de Hippolyte Leon Denizard Rivail – Allan Kardec. Logo, representavam uma homenagem ao codificador do espiritismo. O dia 28 de agosto estava relacionado aos acontecimentos do ano de 1881, quando foi divulgada pela imprensa uma ordem policial proibindo a Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade de realizar suas reuniões. Como vimos, no capítulo anterior, os membros desta instituição recorreram às autoridades e conseguiram que tal ordem não fosse posta em execução. Para os espíritas, tal fato significou uma grande vitória para a propaganda do espiritismo. A data de publicação da ordem policial virou um marco, passando a ser comemorada anualmente como a “Festa do Espiritismo no Brasil”. Essas comemorações não eram exclusivas dos espíritas da Corte; também eram promovidas por instituições espíritas de São Paulo.

Os registros desses eventos podem ser encontrados nos seguintes periódicos espíritas da Corte – *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, *Renovador* e *Reformador* – e em alguns diários cariocas⁶⁹. No entanto, não há apontamentos para todos os anos. O que sugere que houve uma omissão ou que essas festas não eram tão regulares. Dentre as festas noticiadas, a maioria delas foi promovida pela União Espírita do Brasil ou pela FEB.

A primeira das festas que temos notícia foi realizada pela União Espírita do Brasil em comemoração ao desencarne de Allan Kardec, em 1882. A extensa programação do evento teve início às 8 horas da manhã, com a expedição de telegramas aos grupos de algumas províncias do Império. Seguiu com uma série de atividades e só foi concluída às 11 horas da noite. Naquele dia 31 de março, foi inaugurada a Livraria da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade e houve a instalação do Grupo Espírita Allan Kardec. À noite a festa tomou lugar no salão da Escola Municipal S. Sebastião do Rio de Janeiro, cedido pela Câmara Municipal e “singelamente adornado” para a ocasião. Assumiu a presidência do evento Francisco de Siqueira Dias e foi o orador oficial Antonio Pinheiro Guedes, que fez um “panegírico do imortal Filósofo – Allan Kardec”. Em seguida, foi entregue a carta de liberdade, em nome dos espíritas, à parda Francisca, de 24 anos de idade. Os representantes das instituições espíritas presentes também tiveram oportunidade de assumir a tribuna e fazer seus discursos. O evento contou com a presença de grupos espíritas da Corte e de algumas províncias do Império como Rio de Janeiro, Pará e São Paulo.

As outras festas realizadas pela União Espírita do Brasil, naquele ano e no seguinte, tiveram um roteiro semelhante. Em 31 de março de 1883, o local do evento foi o salão da Escola Municipal S. José⁷⁰. Naquela oportunidade, ocupou a presidência Ewerton Quadros, sendo o orador Antonio Pinheiro Guedes. No entanto, observamos dois detalhes importantes. Em vez da entrega de carta de liberdade, havia à entrada uma comissão de senhoras recolhendo donativos para a emancipação. Além disso, pareceu muito mais concorrida do que a anterior. Estavam representados os grupos espíritas da

69 Encontramos pequenos anúncios de divulgação dessas festas nas páginas dos seguintes periódicos da Corte: *Jornal do Commercio* e *Gazeta de Notícias*.

70 Essa escola recebeu as conferências da Glória durante entre 03 de dezembro de 1874 a 16 de maio de 1875, período no qual a escola pública primária da Freguesia da Glória esteve em reforma (Carula, 2009: 36).

Corte, do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Minas Gerais, de Pernambuco, do Pará, do Maranhão, do Mato Grosso, da Bahia e de países estrangeiros. Também houve o comparecimento de membros de instituições não-espíritas, como a Comissão Central de Emancipação do Município Neutro, Associações de Beneficência e Emancipadoras e órgãos de imprensa. A razão desses acontecimentos pode ser encontrada num anúncio publicado pela União Espírita do Brasil no *Reformador*, de 01 de abril daquele ano.

Segundo o anúncio, a Comissão Central de Emancipação do Município Neutro havia solicitado a contribuição dos espíritas para a subscrição popular destinada à compra de alforrias. Atendendo ao pedido, a União Espírita do Brasil convocava os grupos espíritas para realizar uma reunião para tratar da questão. Apesar de não termos um relatório dessa reunião, é possível concluir que se resolveu aproveitar a ocasião da festa para arrecadar donativos para serem entregues à Comissão Central. Desse modo, justifica-se a presença de representantes da dita Comissão na festa e o comparecimento de organizações emancipacionistas, que, provavelmente, também participavam da subscrição popular. Essas instituições tinham comparecido a convite, pois havia a exigência do cartão de entrada.

A iniciativa dos organizadores da festa foi louvada por Carlos Joaquim Lima e Cirne, representante dos grupos espíritas do Município Neutro e da Província do RJ, durante seu discurso no dia do evento. Ele agradeceu a “espontaneidade” dos espíritas e destacou o importante propósito da “emancipação do canceroso elemento servil”. Segundo informe dado pela União Espírita do Brasil, publicado em 15 de abril, no *Reformador*, o produto dos donativos obtidos na festa foi enviado aos Delegados Espíritas da Comissão Central de Emancipação do Município Neutro para ser entregue à Comissão “em nome dos espíritas do Brasil”.

Durante o ano de 1883, essa relação entre a União Espírita do Brasil e organizações comprometidas com o fim da escravidão se tornou mais estreita. As duas festas espíritas seguintes viraram um ponto de convergência de diferentes correntes do movimento abolicionista da Corte. Nelas compareceram representantes de associações libertárias, beneficentes, abolicionistas, lojas maçônicas e órgãos da imprensa. A referência aparece de forma genérica, sem especificação dos nomes das organizações. No entanto, temos registros da aproximação existente entre as instituições espíritas e a maçonaria. A Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, por exemplo, estabelecia relações com algumas Lojas maçônicas: Liberdade e Fraternidade, Abnegação, Ganganelli do Rio.

Muitos maçons posicionaram-se individualmente a favor da abolição imediata da escravidão e outras tantas lojas maçônicas desenvolveram ações beneficentes com o intuito de libertar escravos. Entre os exemplos de maçons comprometidos com a causa abolicionista, podemos citar: Rui Barbosa, José do Patrocínio, Luiz Gama e André Rebouças (Nobre; Justino, 2010). Nesse sentido, um registro importante é o projeto de autoria do maçom Rui Barbosa, apresentado na Loja Maçônica América, em São Paulo, no ano de 1870. No contexto de debate da futura Lei do Ventre-Livre, Rui Barbosa propunha que a maçonaria se comprometesse com a emancipação do elemento servil e a educação popular. Além disso, sugeria a criação de um fundo destinado a libertar as crianças escravas. O projeto, que tinha como alvo toda a maçonaria brasileira, não teve acolhida do Grande Oriente dos Beneditinos, dirigido por Saldanha Marinho. Apesar de não ter alcance nacional, o projeto passou a valer como lei na Loja Maçônica América (Colussi, 2002: 36).

Durante as décadas de 1870 e 1880, não houve por parte da maçonaria um posicionamento unívoco em relação à abolição da escravidão. Sem dúvida, tiveram maçons e lojas maçônicas que atuaram na luta contra a escravidão. No entanto, ser maçom não era ser abolicionista. O próprio Grande Oriente do Brasil não se comprometeu como instituição no movimento abolicionista. Após consulta feita em 16 de setembro de 1887, o Grande Oriente do Brasil recusou o pedido da Loja Piratininga, de São Paulo, que propôs o estabelecimento de uma data limite para que todos os maçons alforriassem seus escravos. Na resposta, o Grande Oriente do Brasil mostrava-se disposto a apoiar as ações individuais daqueles que quisessem contribuir para a resolução da questão escrava. No entanto, considerava que o Estado já tinha adotado as medidas necessárias para dar uma solução segura para o problema, sem gerar maiores abalos para a economia nacional (Castellani, 2010: 38-39).

A relação entre espíritas e maçons não se restringia à confluência no debate sobre a escravidão. No final do século XIX, havia outras afinidades entre as instituições espíritas e as lojas maçônicas que diziam respeito à estruturação de sociedade brasileira. Ambos, espíritas e maçons, defendiam o Estado laico, a instituição do casamento e do registro civil, a educação livre e o aperfeiçoamento intelectual e social da humanidade; e se empenharam em ações de filantropia e beneficência. Estavam unidos também para rebater os ataques do catolicismo ultramontano.

Existiam entre o espiritismo e a maçonaria princípios filosóficos comuns, como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a solidariedade humana. Ambos

orientavam seus adeptos no propósito da melhoria material e social do homem, tendo como esteio os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Tanto espíritas como maçons deveriam concorrer em prol do progresso da Humanidade e do estabelecimento da justiça social (Almeida, 2000: 41-42).

Ubiratan Machado (1996) corrobora essa associação entre espiritismo e maçonaria no Brasil, afirmando que muitos maçons se interessaram pela doutrina de Kardec e se tornaram espíritas. O autor cita como exemplos Julio César Leal, Alcindo Guanabara, Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, sendo os dois últimos apenas simpatizantes do espiritismo. Apesar da dificuldade de identificar outros casos, até mesmo pelo caráter secreto da maçonaria, esses não deveriam ser os únicos. A afinidade de princípios proporcionava essa aproximação e não havia qualquer incompatibilidade de possuir essa dupla identidade: maçom e espírita. A presença marcante da maçonaria no Brasil durante o século XIX foi, de certa maneira, uma condição favorável à expansão do espiritismo. Nas palavras de Bezerra de Menezes, a maçonaria foi “o mais estrênuo propulsor” do espiritismo no Brasil (apud Ubiratan Machado, 1996: 143). Esse apoio dado pelos maçons foi correspondido pelos espíritas. Como vimos, através das páginas do *Reformador*, os espíritas se posicionaram em defesa dos maçons diante da perseguição feita pelo clero católico.

Assim como espíritas transitavam nas lojas maçônicas, é provável que alguns deles fossem membros de sociedades emancipacionistas e abolicionistas da Corte. Afinal, havia entre as fileiras espíritas aqueles que, antes da conversão, já eram emancipacionistas ou abolicionistas; logo, poderiam ter buscado se integrar a essas organizações que proliferavam por todo o Brasil. A tarefa de identificar esses nomes não é fácil. No entanto, encontramos o registro de um interessante episódio envolvendo Francisco Leite Bittencourt Sampaio.

Recordemos a série de cinco cartas escritas por Bittencourt Sampaio e endereçadas a Eunapio Deiró, com o título “Cartas d’além túmulo”. As duas primeiras foram publicadas no jornal *O Cruzeiro*, nos dias 24 de junho e 01 de julho de 1881. No entanto, houve uma interrupção na publicação. No dia 08 de julho daquele ano, o *Jornal do Commercio* trazia na seção “Publicações a pedido” uma explicação para tal fato:

“Meu caro amigo Sr. Eunapio Deiró – Sou forçado a ficar para sempre envolvido no sudário da morte. A imprensa diária, quero dizer, o *Cruzeiro*, acaba de selar a minha sepultura.

As cartas d'além túmulo não sairão mais à luz da publicidade.

Benditas trevas! Bendita escravidão!” (Jornal do Commercio, 08 de julho de 1881).

O “morto” que se comunicava era Bittencourt Sampaio. O jornal *O Cruzeiro* havia censurado suas cartas, deixando de franquear suas páginas ao notável poeta. Provavelmente, a expectativa da redação era contar com o talento de um literato de prestígio e reconhecido pela elite letrada. No entanto, deve ter causado grande irritação o conteúdo das cartas, pois o autor aproveitou a polêmica literária para defender suas convicções espíritas e abolicionistas.

Utilizando o artifício de escrever na condição de defunto-autor, Bittencourt Sampaio reafirmava vários princípios do espiritismo como a imortalidade da alma, a existência do mundo dos espíritos, a comunicabilidade dos espíritos desencarnados e a pluralidade das existências. Além disso, aconselhava aos poetas “vivos” que parassem de cantar através dos seus versos o “Brasil ingrato” que ainda admitia “em seu seio a escravidão nefanda”. Para ele, cabia aos poetas daquele momento outro papel: o de usar seus versos como arma contra a escravidão. Por isso recomendava:

“Deixemos os instrumentos de nossas canções atirados num canto dos sertões da América, e saiamos todos para a praça pública, levando em cada uma de nossas frases uma espada de fogo, que abra-se, que estirpe, que reduza a cinzas essa árvore negra e pestilenta, que um passado de crimes nos legara” (*O Cruzeiro*, 24 de junho de 1881).

Ao relatar suas experiências na vida além-túmulo, Bittencourt Sampaio dizia encontrar frequentemente os falecidos Benjamin Franklin e Abraham Lincoln. Ambos continuavam empenhados na luta pelo fim da escravidão. Ele sempre os via

“pairando sobre o Brasil do norte ao sul, do levante ao ocidente, conduzindo um estandarte branco com esta legenda em letras de ouro: Extinção da escravidão! É o estandarte, que aos filhos oferecem desta terra, para ser colocado no cimo de suas mais altas cordilheiras” (*O Cruzeiro*, 24 de junho de 1881).

Fica difícil avaliar o que teria provocado maior insatisfação da redação de *O Cruzeiro*: a difusão dos princípios espíritas ou a propaganda das ideias abolicionistas. Pelas palavras de Bittencourt Sampaio – “Benditas trevas! Bendita escravidão!” – foram

as duas coisas. Ao se colocar contra as luzes do espiritismo, *O Cruzeiro* se punha ao lado das trevas; ao se opor à abolição, o jornal demonstrava ser partidário da escravidão. No entanto, se uns rejeitavam as ideias abolicionistas, outros as acolhiam.

Ao saber do ocorrido, José do Patrocínio apressou-se em oferecer as páginas da *Gazeta da Tarde* para o “ilustre poeta”, no mesmo dia da publicação da nota no *Jornal do Commercio*. Para José do Patrocínio, era evidente a razão que havia levado *O Cruzeiro* a recusar a publicação dos textos de Bittencourt Sampaio. A “folha essencialmente agrícola” havia ficado incomodada com “o espírito abolicionista do poeta de Flores Silvestres, inimigo declarado do cativo”. Diante da situação, a redação convidou Bittencourt Sampaio a dar seguimento à publicação de suas cartas da *Gazeta da Tarde*. Convite aceito, a série teve continuidade a partir do dia 15 de julho.

Na terceira carta, Bittencourt Sampaio deixou de lado a diálogo literário com Eunapio Deiró para se interrogar e refletir sobre as razões que levaram o “*grande órgão da lavoura do Brasil*” a selar sua sepultura. A única explicação encontrada era o seguinte trecho do folhetim que o substituíra naquele jornal, dizendo: “Não tem esta nova colaboração a pretensão de reformar a filosofia do século, substituindo-a por novas concepções, nem levar a reforma radical ao seio da sociedade” (*O Cruzeiro* apud *Gazeta da Tarde*, 15 de julho de 1881). O fragmento do jornal *O Cruzeiro*, reproduzido por ele, era evidentemente uma crítica à propaganda do espiritismo e do abolicionismo.

Ao refutar essa crítica, Bittencourt Sampaio lançou mão de uma estratégia interessante. Preferiu ressaltar o debate travado sobre a abolição da escravidão e não rebater diretamente o ataque implícito ao espiritismo. Apesar de utilizar princípios espíritas na sua argumentação, ele tomou como ponto fundamental a denúncia da posição escravista do jornal *O Cruzeiro*. Procurou demonstrar que a escravidão era incompatível com os valores cristãos que predominavam na sociedade brasileira. Desse modo, privilegia um traço comum entre católicos, protestantes e espíritas – a matriz cristã.

Para Bittencourt Sampaio, não havia nada de novo em condenar a escravidão, uma vez que essa concepção já era aceita por todo o “mundo civilizado”. Ele também não via a extinção do cativo como uma reforma radical, pois seria apenas extirpar da sociedade algo que não passava de um “incidente estranho”, um “abuso”. Diante disso, o poeta conclamava a nação a agir conforme cristãos, recordando os ensinamentos de Jesus, que “pregou a liberdade, a igualdade e a fraternidade a todos os povos da terra sem distinção de classe e de cor – que para ele [Jesus] todos os homens eram irmãos,

porque todos somos filhos do mesmo pai” (Gazeta da Tarde, 15 de julho de 1881). Os ideais da Revolução Francesa eram associados à moral cristã para sustentar um discurso de condenação da escravidão.

Além da propaganda abolicionista, a terceira carta destinava-se a criticar a tentativa do jornal *O Cruzeiro* de impedir que Bittencourt Sampaio expusesse ao público suas ideias. O poeta protestava contra a “prepotência e o monopólio da imprensa diária”. Para ele, a redação daquele jornal falhava na sua missão, pois não cumpria o papel que lhe cabia na sociedade. Mais do que defender a imprensa como farol da civilização, Bittencourt Sampaio atribuía aos jornalistas uma responsabilidade maior, pois usufruíam de uma faculdade ofertada por Deus. Assim, definia que a missão da imprensa “deve ser doutrinar o povo, e conduzi-los pela estrada do bem, como todo aquele que recebeu da Divindade a luz da inteligência, e se impôs a si mesmo o papel de escritor público” (Gazeta da Tarde, 15 de julho de 1881).

Nas duas cartas seguintes, Bittencourt Sampaio não voltou a tratar do tema abolição. Dedicou-se apenas a fazer os devidos reparos na crítica literária escrita por Eunápio Deiró, mas sem deixar de inserir alguns elementos da doutrina espírita.

O que levou José do Patrocínio a franquear as páginas de seu jornal a Bittencourt Sampaio não foi de modo algum uma simpatia pelo espiritismo. Afinal, José do Patrocínio engrossava o coro daqueles que consideram a doutrina como uma fábrica de loucos. O seu interesse era promover a propaganda abolicionista. Ele viu na ocasião mais uma oportunidade de combater a imprensa diária, que se mostrava conivente com a manutenção da instituição escrava. No mais, sua atitude era uma demonstração clara de solidariedade entre abolicionistas. Considerando a sequência dos eventos, não é difícil supor que, após ter recebido a recusa da redação de *O Cruzeiro*, Bittencourt Sampaio tenha ido buscar o apoio do correligionário José do Patrocínio.

Aproximadamente dois anos depois do ocorrido, Bittencourt Sampaio e José do Patrocínio se encontraram na gestão da Confederação Abolicionista. Segundo Clóvis Moura, Bittencourt Sampaio participou da fundação dessa instituição, sendo escolhido para compor a comissão executiva presidida por João Clapp⁷¹. A Confederação Abolicionista tinha o objetivo de unir as diferentes sociedades abolicionistas que se multiplicavam pelo Rio de Janeiro. Sem interferir na autonomia das mesmas, a

71 A comissão era formada por João Clapp, André Rebouças, Bittencourt Sampaio, João Paulo Gomes de Matos, Júlio de Lemos, Alberto Victor, Joaquim Pereira, Eduardo Nogueira, Pau Brazil, José dos Santos Oliveira, Jarbas F. das Chagas e Domingos Gomes dos Santos (Moura, 2004: 109).

instituição pretendia fortalecer a propaganda abolicionista através de diferentes ações públicas como a publicação de jornais e a organização de conferências, festas, quermesses. Em reunião realizada no dia 10 de maio de 1883, na redação da *Gazeta da Tarde*, foi discutida a criação da instituição. Da lista de organizações abolicionistas presentes, destacamos o Clube Bittencourt Sampaio, que demonstra o significativo envolvimento do poeta e espírita na causa abolicionista (Moura, 2004: 109).

Esses apontamentos nos permitem observar como os espíritas e as instituições espíritas estavam inseridos numa rede de relações composta por diferentes organizações envolvidas no debate sobre a abolição da escravidão. A partir de 1884 não há mais notícias sobre as festas promovidas pela União Espírita do Brasil. Na verdade, deixou de aparecer qualquer registro sobre as atividades dessa instituição. O que nos leva a crer que a União Espírita do Brasil se dissolveu a partir daquele ano. Um indício desse fato foi que a festa em comemoração ao nascimento de Kardec, ocorrida em 1884, foi promovida pela Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, e não pela União Espírita do Brasil. O que é de se estranhar, uma vez que a primeira estava ligada à segunda. Curiosamente, naquele ano, o 03 de outubro teve duas sessões comemorativas diferentes, uma realizada pela Sociedade Acadêmica e outra pela recém-fundada Federação Espírita Brasileira, ambas noticiadas pelo *Reformador*.

A festa organizada pela Sociedade Espírita Deus, Cristo e Caridade seguiu os mesmos moldes daquelas promovidas pela União Espírita do Brasil. Naquela oportunidade, ocorreu o “tronco de beneficência” e o produto foi direcionado ao fundo de emancipação do município neutro. Não temos registros sobre as instituições que marcaram presença no evento.

De 1884 a 1888, houve uma diminuição na ocorrência de festas espíritas na Corte. Nos anos de 1885 e 1887, não foi noticiada nenhuma festa⁷². As poucas realizadas foram por iniciativa da FEB. Um ou outro grupo espírita também promoveu sessões comemorativas. Em 11 de dezembro de 1884, o Grupo Espírita Menezes comemorou o aniversário de desencarne de Furtado de Menezes, importante espírita que dava nome ao grupo. Durante o evento foi entregue uma carta de liberdade à crioula Maximiana, de 28 anos. Nessa relação de festas, a memória do dia 28 de agosto foi

72 É importante ressaltar que esse levantamento sobre as festas teve como referência o *Reformador*, o único periódico espírita em circulação na Corte durante anos de 1884 a 1888.

apagada. O evento que fora definido como a “festa do espiritismo no Brasil”, parece ter deixado de ser comemorado.

Os eventos promovidos pela FEB não tinham um caráter de festa como aqueles da União Espírita do Brasil. Eram noticiados sem riqueza de detalhes. Não havia informações sobre o local e o público. O que sugere que ocorriam na própria sede da instituição e contavam com a presença apenas dos sócios. A programação consistia, a mais das vezes, em um discurso proferido por um membro da FEB, discorrendo sobre a importância do homenageado – Allan Kardec. Posteriormente, os discursos eram publicados no *Reformador*. Apesar dessas diferenças, a entrega de cartas de liberdade continuou sendo uma prática marcante dos eventos espíritas.

Durante a sessão comemorativa de 31 de março de 1886, Manoel Fernandes Figueira, membro da diretoria da FEB e orador oficial, destacou a importância da carta de liberdade que acabara de ser entregue a uma “infeliz escravizada”, como uma “oferenda” a Allan Kardec. Nas suas palavras, “uma criatura agrilhoada ao cativo desde o nascimento acaba de ser restituída à liberdade!” Assim como José do Patrocínio, Ruy Barbosa e muitos outros, M. F. Figueira considerava a escravidão um roubo, pois definia o escravizado como alguém que nasceu livre e de quem foi usurpado o direito de liberdade.

Na sequência de seu discurso, M. F. Figueira direcionou sua fala a Allan Kardec

“É pouco, Mestre, é muito pouco, mas é o esforço sobre a nossa impotência.

É o óbolo da viúva, vós bem o sabeis.

Porém, este fato isolado traz em si a expressão do movimento progressivo que está se operando na terra de Santa Cruz!” (Reformador, 01 de maio de 1886)

O trecho acima é repleto de significados. Ao se referir ao “óbolo da viúva”, M. F. Figueira recordava a passagem bíblica na qual Jesus e os discípulos observavam o povo que deitava suas ofertas no gazofilácio. Entre tantos ricos que depositavam grande soma de moedas, apareceu uma viúva pobre que ofertou apenas duas moedas de pouco valor. Analisando a situação, Jesus declarou aos discípulos que o óbolo da viúva tinha maior valor do que as outras ofertas, pois a pobre mulher retirara daquilo que lhe era necessário. Figueira relembra esta passagem bíblica para traduzir o importante significado daquela pequena ação dos espíritas. Ele tinha total consciência da eficácia daquela carta de liberdade, que isolada poderia ser inócua, mas naquele contexto se

tornava representativa de um “movimento progressivo” de derrubada do sistema escravista.

Assim como os espíritas, inúmeras organizações beneficentes, emancipacionistas, abolicionistas e tantas outras arrecadavam donativos para poder restituir a liberdade aos escravizados. Todos os dias eram noticiados na imprensa casos de alforrias voluntárias. Essas pequenas atitudes iam corroendo o sistema escravista e representavam o sentimento de repúdio de uma parcela significativa da sociedade brasileira. M. F. Figueira mostrava ter clareza das mudanças em curso e do processo de crescente deslegitimação da escravidão. Desse modo, a iniciativa dos espíritas ligados à FEB era uma ação calculada que buscava acelerar o fim da escravidão, minando as bases dessa ordem social.

Através do *Reformador*, também encontramos notícias sobre as festas realizadas em São Paulo, em comemoração ao nascimento e ao desencarne de Allan Kardec. Segundo o periódico, o evento realizado em 31 de março de 1886 pelos espíritas daquela província repercutiu em diferentes órgãos de imprensa paulista: *Diário Popular*, *Diário Mercantil*, *Correio Paulistano*, *Província de S. Paulo* e *Gazeta do Povo*. O roteiro seguido era semelhante ao adotado na Corte, contendo discursos em homenagem a Allan Kardec. No entanto, devemos destacar o momento artístico do evento, que teve uma “parte concertante” sob os cuidados das senhoras Eliza Pascal e Luiza Canepa e dos senhores Celestino Matta e Henrique Canepa. Ao término, houve a entrega de uma carta de liberdade ao escravizado João Paulino, de 27 anos.

Essa prática de entrega de cartas de liberdade ao final dos eventos foi definida por Eduardo Silva como “fórmula Rossi”. Segundo o historiador, a partir da década de 1880, “não houve grande benefício, festa ou comemoração abolicionista que não se encerrasse com a libertação de um ou mais escravos, levando os espectadores ao arrebatamento, às lágrimas e ao convencimento íntimo” (Eduardo Silva, 2006).

Desse modo, as ações empreendidas pelos espíritas estavam inseridas no contexto da campanha abolicionista, no qual as festas, as apresentações artísticas e a entrega de cartas de liberdade converteram-se em importantes estratégias adotadas para impulsionar a libertação dos escravos. As sociedades abolicionistas promoviam festas, quermesses, espetáculos teatrais e concertos beneficentes, com o intuito de expandir a propaganda abolicionista e mobilizar a opinião pública. Nessas ocasiões, também eram arrecadados donativos que poderiam ter como destino o Fundo de Emancipação, ou mesmo a compra imediata da carta de liberdade.

Nesses eventos, as atrações artísticas desempenharam um importante papel de mobilização do público. Essa tática começou a ser adotada pela Associação Central Emancipadora, durante as conferências abolicionistas, ocorridas no Teatro São Luiz, no período de 25 de julho de 1880 a 24 de julho do ano seguinte, sempre aos domingos, com grande concorrência do público. Foi incluída na programação da conferência a apresentação de “artistas consagrados do teatro e de novos talentos da militância”, tornando o evento um “espetáculo teatral, artístico e cultural completo”. Esse novo modelo conseguiu atrair as pessoas e aproximar diferentes setores sociais das atividades abolicionistas. O próprio espaço de realização de tais eventos proporcionava essa integração; como destacou Thiago Sant’anna, o teatro “constituía-se em um espaço de interlocução e de encontros entre vários grupos da sociedade, engajados nos movimentos abolicionistas com a finalidade de angariar fundos e disseminar a proposta abolicionista”. (Sant’anna, 2006:69).

Ainda na Corte, entre 1884 e 1886, foram organizadas por iniciativa da Confederação Abolicionista as concorridíssimas matinées abolicionistas, no Teatro Polytheama. No decorrer da semana, a *Gazeta da Tarde* fazia intensa propaganda, divulgando os nomes dos cantores, músicos, declamadores, coristas que iriam se apresentar na tarde de domingo seguinte. As agremiações ligadas à Confederação Abolicionista se revezavam na organização do evento, que seguia a seguinte programação: “Primeiro, uma abertura solene de orquestra; depois uma conferência grave de propaganda; depois uma representação teatral bem alegre; e, finalmente, uma longa sessão de poesias e performances individuais” (Eduardo Silva, 2006).

As matinées abolicionistas iniciadas em janeiro de 1884 foram uma pequena amostra da grande festa que tomou conta das ruas da Corte, a partir de 25 de março, e se arrastou por uma semana de intensa programação artística e cultural. Estamos falando da comemoração da abolição da escravidão no Ceará. Desde o início de 1883, a imprensa abolicionista seguia com intensa expectativa cada avanço do movimento abolicionista em curso naquela província do Império. Depois da abolição em Acarape, cada libertação de um município do Ceará era noticiada como uma grande vitória.

O *Reformador* também acompanhava com atenção o progresso do abolicionismo naquela região. O exemplo de Acarape, um pequeno município cearense, serviu como estímulo e estava sendo seguido por outros das províncias do norte do país. Em 01 de novembro de 1883, o periódico espírita tecia elogios ao jornal *Correio do Natal*, do Rio Grande de Norte, que publicou um número comemorativo ao fim da escravidão no

município de Mossoró. O *Reformador* traduziu seu apoio, parabenizando Mossoró que riscou de “seu código o direito inumano de possuir escravos, de transformar em coisa o ente que recebeu do Criador a mais alta faculdade, o dom de pensar e ser responsável por seus atos. De coração unimo-nos ao colega, saudando ao grande dia de Mossoró”. (Reformador, 01 de novembro de 1883).

As comemorações pelo “Ceará Livre” tiveram como ponto central o Teatro Polytheama, onde ocorreu uma grande quermesse organizada com o fruto da solidariedade da população da Corte. Durante semanas, os jornais *Gazeta da Tarde* e *Gazeta de Notícias* noticiaram a relação de prendas que eram doadas tanto por madames e senhoras da elite imperial como por anônimos. As longas listas diárias de doações davam uma dimensão do progressivo apoio que a causa abolicionista ia conquistando entre as camadas urbanas da Corte.

A programação do evento planejado pela Confederação Abolicionista era bem variada e contava com o concurso de diversos artistas. Além dos tradicionais discursos abolicionistas, ela previa “execuções orquestrais do Hino Nacional, a Sinfonia do Guarani de Carlos Gomes, a ‘Marselheza do Escravo’ composta pelo Dr. Cardoso de Menezes, solos musicais, peças em um ato, cenas cômicas, um coro ao ar livre” (Conrad, 1978: 236).

No primeiro dia do evento, o público estimado foi de 10 mil pessoas só no Teatro Polytheama. Segundo Robert Conrad, a festa se espalhou por diferentes pontos da cidade: “a Rua Gonçalves Dias, o Largo da Carioca, um desfile atravessou a cidade antiga, desde a Rua Primeiro de Março até o Passeio Público”. O historiador comparou essas celebrações ao Carnaval carioca, uma vez que elas começaram num domingo pela manhã e se prolongaram até a madrugada de quarta-feira.

“Teatro, jardins, pavilhões, bazares, tudo transbordou de povo!” (apud Ferreira, 2009: 8) Essa frase retirada da *Gazeta da Tarde*, no dia seguinte ao início das celebrações, é emblemática do caráter popular tomado pelo movimento abolicionista. As comemorações transpuseram o espaço dos salões e dos teatros e ocuparam as ruas, evidenciando a participação das camadas populares naquela campanha. Como salientou Lusirene Ferreira,

“entre os diversos agentes que participaram das homenagens ao Ceará Livre estavam os libertos, os escravos, as elites, os artistas, os comerciantes, os jornalistas, enfim, diversos indivíduos anônimos que foram eclipsados da história da abolição por não estarem

ligados diretamente às associações e agremiações abolicionistas” (2009: 9).

As comemorações pelo “Ceará Livre” contribuíram para o processo de gestão de uma cultura política, que ressignificou o espaço da rua. Segundo Maria Tereza Chaves de Mello, ao contrário do que ocorreu no Primeiro Reinado e no Período Regencial, na década de 1880, a rua “adquiriu um *signal positivo* [grifo nosso] como o espaço do uso público da razão – da crítica, nos termos da época – e como o lugar da verdadeira representação popular” (2007: 29). Para além de celebrar, havia a intenção de transformar o espetáculo em movimento político, com o objetivo de convencer a sociedade sobre a justiça da causa defendida e ter dela o reconhecimento e o correspondente engajamento. A festa também representou uma oportunidade de agregar diferentes grupos que tinham um objetivo comum: convencer a sociedade brasileira da necessidade de extinção da escravidão. Segundo Lusirene Ferreira, esses eventos eram oportunidade de compartilhar,

“estas festas realizadas na Corte possibilitaram que abolicionistas, escravos, libertos, republicanos, conservadores, liberais, monarquistas e vários outros grupos sociais que eram a favor da abolição da escravatura compartilhassem sentimentos e experiências nas ruas da Corte” (2009: 10).

Por essa razão, é tão importante a seguinte notícia que encontramos no *Reformador*, de 01 de abril de 1884.

“Congratulando-se com as sociedades abolicionistas, pelo triunfo de seus esforços em prol da liberdade dos cativos, a Federação nomeou comissões para representá-la nos festejos feitos pelas mesmas sociedades em março último” (Reformador, de 01 de abril de 1884).

A participação da Federação Espírita Brasileira naquelas comemorações manifestava o desejo de compartilhar com os demais grupos a alegria por aquela importante conquista em prol de uma nação livre da escravidão. No entanto, é necessário frisar que as festas não anulavam ou diluíam as divergências e os discursos distintos entre as correntes comprometidas com o fim da escravidão.

A abolição da escravidão no Ceará recebeu a atenção de Ewerton Quadros durante seu discurso na comemoração do desencarne de Allan Kardec, em 31 de março de 1884. O orador oficial daquela sessão magna abriu sua fala dizendo:

“Irmãos e Amigos – Ainda, em vibrações sonoras, o éter agitado transmite aos espaços interplanetários as notas festivas, com que o Brasil inteiro celebrou a vitória da liberdade no solo da heroica província do Ceará” (Reformador, 15 de abril de 1884).

Numa linguagem científica, Ewerton Quadros, o presidente da FEB, traduzia suas impressões diante da grandiosa celebração repleta de música e fogos de artifício que testemunhara há poucos dias. Ele classificou aquele episódio como uma festa da humanidade e considerou a libertação do Ceará como um importante passo rumo às “novas conquistas do progresso”. Em 13 de maio de 1888, teria lugar nas ruas da Corte outra festa, não mais de propaganda, mas de júbilo pelo objetivo alcançado.

A abolição da escravidão foi recebida com muita alegria pela Federação Espírita Brasileira através do seu órgão oficial de divulgação – o *Reformador*. Em 01 de maio daquele ano, o periódico espírita já cantava vitória e começava a escrever a memória daquele acontecimento da história do Brasil. A construção da memória é uma operação individual e coletiva que “força-nos a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente” (Lowenthal, 1998: 77). Logo, nesse processo, os indivíduos e os grupos elaboram representações dos fatos passados motivados por determinados interesses, a memória é articulada a partir das preocupações do momento. A memória da história da abolição da escravidão no Brasil, pela sua especificidade política, foi e continua sendo motivo de disputas entre várias organizações⁷³. Nesse sentido, os espíritas ligados à FEB também demonstraram uma preocupação em reconstruir a história daquele passado vivido.

O *Reformador* começava por enfatizar o importante papel desempenhado pela imprensa, exaltando o “triunfo esplêndido e incruento da generosa propaganda da libertação dos cativos” (Reformador, 01 de maio de 1888). Os periódicos tinham sido responsáveis por sensibilizar a opinião pública; a prova era dada pelas inúmeras conversões em favor da abolição.

A narrativa épica do *Reformador* sobre o 13 de maio de 1888 caracterizava a data como o resultado da união de todos os brasileiros, fruto da vontade popular. A abolição da escravidão era apresentada como um produto de um consenso.

“Por uma solidariedade admirável, vimos erguer-se uma nação inteira, sem distinção de classes, de cores

73 Sobre a história e memória da abolição da escravidão no Brasil (MORAES, 2007).

políticas ou de fortunas, para realizar a grande obra que veio imortalizar o dia 13 de maio de 1888, escrevendo-o com caracteres de ouro nos anais do mundo de Cabral” (Reformador, 01 de junho de 1888).

Com esse discurso, era descaracterizado todo o conteúdo político daquele evento. A resistência violenta dos escravocratas, a constante luta dos abolicionistas, as ações nos tribunais, as fugas e os levantes de escravos, o debate entre as diferentes correntes abolicionistas, tudo isso era desconsiderado. A dimensão do conflito foi totalmente apagada. O próprio termo “solidariedade” afirmava essa ausência de divergências diante daquela situação. Teria ocorrido uma mágica? Sim! Essa era a visão sugerida pelo *Reformador* ao seu público: “Todos os obstáculos sumiram-se, como por encanto; milhares de conversões se deram” (Reformador, 01 de maio de 1888). O consenso em torno da abolição era reforçado pelo fato dela ter vindo sem a deflagração de uma guerra civil. Apesar de o Brasil ter sido uma das últimas nações a extinguir a escravidão, o *Reformador* destacava que aqui ela ocorreu sem “o sacrifício do generoso sangue de seus filhos” (Reformador, 01 de junho de 1888).

O *Reformador* não deixou de montar seu panteão de “heróis” abolicionistas e prestar homenagens póstumas àqueles que contribuíram com a causa abolicionista. No entanto, convictos da imortalidade da alma, os espíritas consideravam que esses homens notáveis já falecidos permaneceram trabalhando em prol do fim da escravidão no mundo espiritual. O *Reformador* queria que a abolição da escravidão fosse reconhecida como uma obra comum, resultado da dedicação de encarnados e desencarnados.

“Ficai certos de que na grande obra de libertação dos cativos, com que o Brasil levantou-se ufano aos olhos do mundo civilizado, não foram somente os vencedores aqueles a quem clamais e cobris de flores. Sobre eles pairavam invisíveis as sombras venerandas dos Paranhos, Eusébio de Queiros, Luis Gama, José Bonifácio, Ferreira de Menezes, Silva Xavier, Franklin, Lincoln, e milhares e milhares de outros, amantes idólatras da liberdade, que lá do alto não poupam esforços para levantar-nos do abatimento em que jazemos” (Reformador, 01 de junho de 1888).

A abolição da escravidão representou um avanço na pauta de reformas propostas pela FEB. No entanto, a instituição deixou claro que havia ainda outros problemas a serem resolvidos. Após a libertação dos escravos, faltava livrar a população dos “pesados grilhões do vício e da perversão moral” (Reformador, 01 de maio de 1888).

Para isso, o *Reformador* pedia o comprometimento dos seus leitores e rogava auxílio aos céus. Nos anos seguintes, o periódico manteve hasteada a bandeira das reformas, defendendo as seguintes mudanças: a liberdade de culto, a nacionalização dos estrangeiros, o casamento civil e o fim da religião oficial.

No pós-abolição, não identificamos nenhuma ação da FEB ou de qualquer outra instituição espírita na Corte com o intuito de contemplar a proposta de preparar os libertos para a vida livre em sociedade. A principal iniciativa da FEB foi a criação do Serviço de Assistência aos Necessitados, em 1890, com o propósito de oferecer auxílio à população pobre e desamparada na Corte. A instituição recolhia doativos para prestar ajuda material às pessoas carentes e também oferecia atendimento médico realizado pelos médiuns receitistas. O Serviço de Assistência aos Necessitados tomou grandes proporções dentro da FEB e se tornou razão de conflitos internos e da perseguição sofrida pelos espíritas após o Código Penal de 1890⁷⁴.

Para efeito de conclusão desse capítulo, podemos afirmar que, através da imprensa, os espíritas se posicionaram no debate sobre a escravidão de forma favorável à extinção dessa instituição. No entanto, assumiram posições distintas quanto ao melhor modo de encaminhar o problema. Apesar da libertação imediata dos escravos não ter sido consenso, houve o envolvimento de uma parcela dos espíritas na campanha abolicionista que se desdobrou na Corte, na década de 1880

No início dessa década, a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* construiu um discurso contrário à abolição, que tinha como tônica a preocupação com a manutenção da ordem econômica e social. Desse modo, a opção pela emancipação justificava-se por dois perigos iminentes: o comportamento do liberto na sociedade e a desarticulação da lavoura consequência da carência de mão-de-obra. Poucos anos depois, o *Reformador*, outro periódico espírita, apesar de ponderar sobre a existência dessas ameaças, abandonou a posição emancipacionista em favor da libertação imediata do escravo. Ambos os periódicos expressavam posicionamentos adotados por instituições espíritas, o que demonstra que não eram produto da convicção de um indivíduo, mas representavam o pensamento de uma coletividade.

74 O Código Penal, em seu Capítulo III – “Dos crimes contra a saúde pública”, estabelecia penalidades para as pessoas que utilizassem práticas alheias à medicina oficial alopática em tratamento de saúde. Entre as práticas condenadas estavam o espiritismo, a magia e o curandeirismo (Giumbelli, 1997; Damazio, 1994).

A análise da imprensa espírita também permitiu constatar que os espíritas tinham diferentes interlocutores na arena de debate sobre a escravidão. Havia uma convergência com a geração 1870, que ia além da questão da escravidão, abrangendo outras reformas pleiteadas por esse movimento intelectual. Os espíritas também estabeleceram relações de apoio e parceria com as lojas maçônicas, as associações emancipadoras e sociedades abolicionistas. Desse modo, mantiveram-se inseridos na rede de instituições comprometidas com a luta pela extinção da escravidão. As instituições espíritas utilizaram estratégias, que eram compartilhadas pelas organizações envolvidas no movimento abolicionista, tais como: a propaganda na imprensa, a arrecadação de donativos e a entrega de cartas de alforrias em eventos públicos, isto é, a “fórmula Rossi”, segundo Eduardo Silva (2006).

Na imprensa espírita, a abolição da escravidão foi discutida sempre associada a outras medidas que proporcionassem a modernização do país e a inserção do Brasil no rol das nações civilizadas. Ao abordar o tema escravidão, foi comum no discurso dos espíritas a defesa de uma visão reformista comprometida com a manutenção da ordem e a promoção do progresso do país. A proposta de reforma da *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* estava baseada fundamentalmente na perspectiva liberal e apresentava as reformas religiosa e agrária, como condições essenciais para o avanço da economia nacional e a substituição do trabalho escravo pelo juridicamente livre. Já o projeto reformista apresentado pela FEB, através do *Reformador*, tinha vínculo mais estreito com o projeto de reforma social proposto por Kardec. Sem abandonar alguns dos referenciais do liberalismo, a FEB destacava a abolição da escravidão como uma reforma moral, um avanço na caminhada do espírito imortal rumo à perfeição. A luta contra a escravidão representava o combate aos vícios e aos interesses materiais em favor dos valores espirituais. Por isso, recomendava o envolvimento dos espíritas nessa causa, como um modo de contribuir para o próprio aprimoramento e para o progresso da humanidade. Desse modo, o discurso do *Reformador* evidenciava de forma clara a importância dos princípios espíritas para a transformação do indivíduo e, por extensão, da sociedade, assim como exigia um maior engajamento social dos espíritas na concretização desse projeto.

CONCLUSÃO

Através do estudo aqui desenvolvido, observamos que o núcleo dirigente do movimento espírita na Corte, durante os anos 1870 e 1880, era composto por um grupo de intelectuais que compartilhavam entre si um descontentamento com o estado geral da sociedade e da política. Tendo como foco as trajetórias de Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, vimos que, antes de se tornarem espíritas, esses intelectuais se filiaram a partidos políticos, defenderam a efetiva participação política dos cidadãos e questionaram a funcionalidade do sistema político imperial. Além disso, debateram as medidas necessárias para a substituição da mão-de-obra escrava pelo trabalho livre, desejosos do progresso econômico e social do país. Para manifestar suas ideias e persuadir o público, recorreram constantemente à imprensa e publicaram opúsculos.

Outro traço comum entre esses intelectuais era o profundo interesse que tinham pela ciência. Era um aspecto distintivo da sua formação intelectual a grande importância que eles atribuíam às ciências positivas e ao método experimental. Sendo o conhecimento científico considerado como uma mola propulsora do progresso. Tal interesse motivou esses intelectuais a estudarem o espiritismo e a realizarem suas próprias pesquisas para comprovar os princípios anunciados pela doutrina espírita. Desse modo, a sua postura foi a mesma adotada pelo professor Rivail ao se deparar com os fenômenos espíritas. Todos lançaram mão do método experimental, adaptando-o àquela nova ordem de fatos – as manifestações dos espíritos –, em busca da compreensão das leis que regiam aqueles fenômenos espíritas.

A atuação desses intelectuais frente às instituições foi fundamental na configuração dos mecanismos de propaganda do espiritismo e da pauta de temáticas abordadas na imprensa espírita. As experiências acumuladas na tribuna e na imprensa foram recursos mobilizados por esses intelectuais na defesa e na divulgação do espiritismo. A análise dos discursos da imprensa espírita nos permite observar a presença de muitas das concepções defendidas por esses intelectuais nos anos 1860 e 1870. Além das questões estritamente doutrinárias, os periódicos espíritas debateram temas como: a separação entre o Estado e a Igreja, a garantia às liberdades individuais, a ampliação dos direitos civis, a educação religiosa, a secularização dos cemitérios, a abolição da escravidão e a imigração. Desse modo, a imprensa espírita esteve integrada ao amplo debate público que envolvia diferentes setores sociais e grupos políticos no contexto de crise do Império.

Ao participar desse debate, as instituições espíritas tiveram como interlocutores a Igreja Católica, as autoridades públicas e os intelectuais da geração 1870. Através da imprensa espírita, estabeleceram diálogo estreito com “liberais republicanos”, “novos liberais”, “positivistas abolicionistas”, movimentos abolicionistas e lojas maçônicas. Tal aproximação não se dava apenas no campo ideológico, havia de fato uma rede de sociabilidade entre as instituições espíritas e esses grupos. Os intelectuais espíritas tinham múltiplas identidades, eles transitavam em diferentes espaços e organizações. Como vimos, era possível que um desses intelectuais fosse ao mesmo tempo republicano, abolicionista, maçom e espírita. Assim, as experiências pessoais das lideranças espíritas nos ajudam a compreender os discursos e práticas das instituições espíritas.

No âmbito das reformas defendidas pela imprensa espírita, nos propusemos a estudar a questão da escravidão. Como vimos, os discursos das instituições espíritas eram tributários dos projetos apresentados por Antonio da Silva Neto e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti no final dos anos 1860. Algumas ideias apresentadas por esses intelectuais constituíam os fundamentos dos discursos veiculados pela imprensa espírita, entre eles: a condenação moral da escravidão, a defesa da maior produtividade do trabalho livre, a manutenção da ordem social, a reorganização da economia nacional, a defesa da imigração e a inserção do liberto na sociedade. Através da imprensa espírita, é possível perceber que seus colaboradores refletiram a partir do contexto de mudanças políticas e econômicas da década de 1880, reviram suas posições e reconstruíram seus discursos a partir da interpretação dos princípios espíritas.

Ao se envolver na campanha contra a escravidão que se intensificou na Corte, durante os anos 1880, as instituições espíritas compartilharam com as organizações abolicionistas um conjunto de estratégias: a propaganda na imprensa, a arrecadação de donativos e a entrega de cartas de alforrias em eventos públicos.

A imprensa espírita analisou a questão da escravidão sob outro prisma, considerando os referenciais oferecidos pela doutrina. Os periódicos espíritas destacaram a intervenção dos espíritos desencarnados no mundo material, em especial, na luta pelo fim da escravidão; fundamentaram seus discursos nos princípios espíritas/cristãos; e fizeram uso da lei de reencarnação para refletir sobre a condição atual e futura dos escravos e dos senhores. Ao considerar a dimensão espiritual daquele embate, os espíritas apreciaram o problema da escravidão de modo distinto das demais

correntes abolicionistas. Mas, como vimos, apesar desse aspecto comum, havia diferenças entre posicionamentos assumidos pelas instituições espíritas.

A *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade* voltou sua atenção para o reordenamento das relações de trabalho na sociedade brasileira. Refutou a abolição imediata da escravidão e posicionou-se a favor da emancipação. O foco da sua proposta era a substituição do trabalho escravo pelo livre através do incentivo à imigração. Para isso, defendia como reformas necessárias a fragmentação do latifúndio e o fim da religião oficial, que serviriam de estímulo à vinda dos imigrantes. Desse modo, o periódico traçou o perfil do trabalhador ideal: imigrante europeu e pequeno proprietário. Também havia espaço para os ingênuos nessas novas relações de trabalho se eles recebessem educação e capacitação profissional. Já os libertos seriam excluídos por sua inaptidão para o trabalho livre. Sua nova condição deveria ser usufruída sob a tutela de seus antigos senhores. Assim, o discurso da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade é essencialmente secular, pois fundamenta seus argumentos em razões pragmáticas.

O *Reformador* variou de posição no decorrer dos debates, abandonando a emancipação para defender a libertação imediata dos escravos. Condenou a escravidão por ser uma instituição irracional e não lucrativa; um mal para a economia e para a sociedade; um obstáculo à inserção do Brasil no rol das nações “civilizadas”. O periódico defendeu o incentivo à imigração como uma medida para suprir a carência de mão-de-obra, mas não considerou o recurso ao trabalho dos ingênuos e dos libertos.

O discurso abolicionista do *Reformador* tinha, assim como o abolicionismo norte-americano, um forte conteúdo religioso (Azevedo, 1993: 35-58). Houve uma intensa condenação moral da escravidão. A manutenção do cativo foi vista pela Federação Espírita Brasileira como um entrave ao progresso moral da sociedade brasileira, em especial, dos senhores de escravos. A escravidão era um dos muitos vícios e paixões humanas que deveriam ser superados, pois atuavam como barreiras à evolução espiritual. Desse modo, na perspectiva da Federação Espírita Brasileira, a abolição da escravidão estava inserida num projeto maior de reformas que tinha o intuito de promover o aperfeiçoamento intelectual e espiritual da humanidade.

Apesar de a imprensa espírita defender a educação dos ingênuos e, no caso do *Reformador*, até mesmo dos libertos, não há registro de qualquer ação desenvolvida pelas instituições espíritas na área educacional. Ao defender o fim da escravidão, os espíritas não romperam com a concepção de sociedade patriarcal, hierárquica e

desigual. A maneira pela qual encaminharam a questão mostrou uma preocupação constante com a manutenção da ordem social.

Através dessa pesquisa, foi possível demonstrar que o fim da escravidão foi um ponto central na pauta de debate da imprensa espírita na década de 1880. O importante é observar que Antonio da Silva Neto, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, entre outros intelectuais, encontraram na doutrina espírita princípios que sustentassem uma posição contrária à escravidão e até mesmo abolicionista. Desse modo, houve uma associação entre suas convicções e os princípios espíritas. O mesmo não se deu em relação ao movimento republicano. Apesar de muitos espíritas serem republicanos, as instituições espíritas não formularam um discurso de defesa da implantação da república. Essa proposta de mudança do regime político não era um consenso entre as lideranças espíritas. Além disso, não havia na doutrina espírita qualquer fundamento para justificar a defesa desta ou daquela forma de governo. Logo, a república ficou sendo só uma convicção política de alguns espíritas, enquanto a questão da abolição da escravidão ganhou as páginas da imprensa espírita e a condenação do cativo se tornou uma posição adotada pelas instituições espíritas.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1 Periódicos

Gazeta da Tarde, 1881 e 1884

Jornal do Commercio, 1881 e 1884

O Cruzeiro, 1881

O Renovador, 1882

Reformador, 1883-1900

Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, 1881-1882.

Revista Espírita, 1875

Sentinela da Liberdade, 1869-1870.

1.2 Diversas:

MENEZES, A. B. de. *Bezerra de Menezes, o abolicionista do Império: a escravidão no Brasil e as medidas que convém tomar para extingui-la sem dano para a nação*. Rio de Janeiro: F. V. Lorenz, 2009

SILVA NETO, A. *Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Perseverança, 1866.

_____. *Segundos Estudos sobre a Emancipação dos Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Laemmert, 1868.

_____. *A Coroa e a Emancipação do Elemento Servil*, Rio de Janeiro, Tipografia Laemmert, 1869.

SAMPAIO, F. L. B. “Cartas d’além túmulo” in: *O Cruzeiro e Gazeta da Tarde*, 1881.

_____. *A nau da liberdade*. Rio de Janeiro: Typ. da América, 1891.

_____. *Bittencourt Sampaio. Poesias*. Projeto “O Livro na Rua”, nº 14.

Brasília: Thesaurus Editora, 2005 Disponível em:

<http://www.thesaurus.com.br/livro-na-rua/acervo>. Acesso em: 15 mai. 2010.

2. BIBLIOGRAFIA

2.1 Obras de Referência

BLAKE, A. V. A. S. *Diccionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, Imp. Nacional, 1883-1902. 7v.

STUART, G. *Dicionário bio-bibliográfico cearense*. Fortaleza, Typo-litografia a vapor/tip. Minerva de Assis Bezerra, 1910-1915. 3v.

VELHO SOBRINHO, J. F. *Dicionário bio-bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, Pongetti, 1937. 2v.

2.2 Livros, artigos e teses

ABREU, M. Pensamento católico, abolicionismo e festas religiosas no Rio de Janeiro, 1870-1890. In: PAMPLONA, M. A. (org.) *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Acess, 2001.

ALMEIDA, A. A. S. *Religião em confronto: o espiritismo em Três Rios (1922-1939)*, 2000. 117f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

_____. *“Uma fábrica de loucos”: Psiquiatria x Espiritismo no Brasil (1900-1950)*. 2007. 232 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2007.

ALONSO, A. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

ARAÚJO, R. C. S. *Pasquins: submundo da imprensa na Corte Imperial (1880-1883)*. 2009. 188 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

BARATA, A. M. “A maçonaria e a ilustração brasileira”. *Hist. cienc. saude-Manguinhos* [online]. vol.1, n.1, pp. 78-99, 1994.

BASILE, M. O. N. de C. “O Império Brasileiro: panorama político” In: LINHARES, M. Y. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1999.

BOBBIO, N. *Os intelectuais e o poder. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BOURDIEU, P. “Campo intelectual e projeto criador”. In: POUPOLLON, Jean (org.) *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

_____. “A dissolução do religioso” In: BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, pp. 119-125, 1990.

_____. “Campo Científico” In: ORTIZ, R. *Bourdieu*. SP: Ática, pp. 122-155, 1994.

BURKE, P. “Unidade e Variedade na História Cultural” In: _____. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 233-267, 2000.

- CARDOSO, C. F (org.). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- CARVALHO, J. M. “Escravidão e Razão Nacional”. In: *Dados, Revista de Ciências Sociais*, p. 287-290, 1988.
- _____. “Cidadania: Tipos e Percursos”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 9, nº 18, p. 337-359, 1996.
- _____. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____(org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CARULA, K. *A Tribuna da Ciência: as conferências populares da Glória e as discussões do darwinismo na imprensa carioca (1873-1880)*. São Paulo: Annalume, Fapesp, 2009.
- CASTELLANI, J. *A Maçonaria Brasileira na década da abolição e da república*. Disponível em: www.culturabrasil.org/zip/maconarianobrasil.pdf. Acesso em: 15 mai. 2010.
- CASTRO, H. M. M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In NOVAIS, Fernando & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (orgs.). *História da vida privada no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHALHOUB, S. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COLOMBO, C. B. *Idéias Sociais Espíritas*. São Paulo/Salvador: Editora Comenius e IDEBA, 1998.
- COLUSSI, E. L. *A maçonaria brasileira no século XIX*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- CONRAD, R. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, E. V. *A abolição*. São Paulo: Global, 1982a.
- _____. *Da Senzala à Colônia*. SP, Liv. Ed. Ciências Humanas, 1982b.

- CRONOLOGIA do Registro Civil no Brasil. Disponível em: http://www.arpenbrasil.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=44. Acesso em: 15 mai. 2010.
- DAMAZIO, S. F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DIAS, J. R. L. *A Evolução (1892-1893): uma amostra dos fatores constituintes do sistema literário espírita*, 2006. 121f. Dissertação (Mestrado em História da Literatura) - Departamento de Letras e Artes, Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2006
- DIAS, V. O. *Opinião Pública na Corte Imperial: 1867 a 1871. Debates na Imprensa Periódica em torno da questão escrava*. Comunicação apresentada no XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ - Usos do Passado, Rio de Janeiro, 2006.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- FACINA, A. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- FALCON, F. J. C. *Iluminismo*. SP, Editora Ática, 1991.
- FERNANDES, M. F. L. “Os republicanos e a abolição”. In: *Revista de Sociologia e Política*, nº 27, Curitiba, Nov. 2006.
- FERREIRA, L. C. F. *A repercussão da abolição no Ceará nos periódicos da Corte Imperial (1884)*. In: 4º Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba, 2009. Disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/ivencontro/completos.html> Acesso em: 15 mai. 2010.
- GEERTZ, C. “A religião como sistema cultural” In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, pp. 101-142, 1989.
- GIUMBELLI, E. *O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GOMES, F. S. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- HOBBSAWM, E. J. *A Era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- _____. *A Era do capital, 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

- INCONTRI, D. *Para entender Allan Kardec*. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2004.
- KARDEC, A. “Pluralidade das existências”. In: *Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos*. São Paulo: EDICEL, Ano I, nº 11, p. 307-315, nov. 1858.
- _____. “Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas”. In: *Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos*. São Paulo: EDICEL, Ano V, nº 4, p. 66-90, abr. 1862
- _____. “Autoridade da Doutrina Espírita Controle universal do ensinamento dos Espíritos”. In: *Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos*. São Paulo: EDICEL, Ano VII, nº 4, p. 100-134, abr. 1864
- _____. *Obras Póstumas*. Rio de Janeiro: FEB, 1973.
- _____. *Evangelho Segundo o Espiritismo: contendo a explicação das máximas morais do Cristo, sua concordância com o Espiritismo e sua aplicação nas diversas situações da vida*. Rio de Janeiro: CELD, 2000.
- _____. *A gênese*. Rio de Janeiro: CELD, 2003a.
- _____. *O céu e o inferno*. Rio de Janeiro: FEB, 2003b.
- _____. *O livro dos médiuns*. Rio de Janeiro: FEB, 2003c.
- _____. *O que é o espiritismo*. Rio de Janeiro: CELD, 2004.
- _____. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 2005.
- LOWENTHAL, David. “Como conhecemos o passado?”. *Projeto História*, São Paulo, (17), p. 63-201 nov. 1998.
- MACHADO, H. “A Imprensa e o Abolicionismo no Rio de Janeiro”. In: *A Margem. Revista de Ciências Humanas*, ano I, n. 2, maio 1993.
- _____. *Palavras e Brados. A Imprensa Abolicionista do Rio de Janeiro (1880-1888)*. 1991. 285 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.
- MACHADO, M.H., *O Plano e o Pânico*. SP/ RJ, EDUSP/Ed. UFRJ, 1994.
- MACHADO, U. *Os intelectuais e o espiritismo*. Niterói: Publicações Lachâtre, 1996.
- MANHÃES, C. E. V. D. *O Reformador e o Apóstolo: representações e embates entre espíritas e católicos no Rio de Janeiro (1883-1929)*. 2001. 206 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.
- MATTOS, H. M. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MELLO, M. T. C. *A República Consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Editora FGV: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (EduR), 2007.

- MENDONÇA, J.M.N. *Entre a Mão e os Anéis. Lei dos Sexagenários e os Caminhos da Abolição no Brasil*. Campinas, Ed. UNICAMP, 1999.
- MENEZES, A. B. *Espiritismo, Estudos Filosóficos*. v. 1, 2 e 3. São Paulo: Edições FAE, 2001
- MONTEIRO, E. C. (org.) *Anuário Histórico Espírita 2003*. SP: Madras Espírita e USE, 2003.
- _____. *Memórias de Bezerra de Menezes*. São Paulo: Madras, 2005a.
- _____. *Túnel do tempo: as primeiras publicações espíritas no Brasil*. São Paulo: Madras, 2005b.
- MORAES, R. F. *Os maios de 1888: história e memória na escrita da história da abolição. O caso de Osório Duque-Estrada*. 2007. 160f Dissertação (Mestrado) - PPGH-UFF, Niterói, 2007
- MOREL, M.; BARROS, M. M. *Palavra, imagem e poder. O surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- MOTA JR. E. “Recordando Allan Kardec. O espiritismo e a maçonaria” In: *Revista Espírita do Espiritismo*, fevereiro de 1998.
- MOURA, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- NABUCO, J. *Minha Formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- NOBRE, C.; JUSTINO, M. *Maçons negros: uma agenda perdida*. Disponível em: http://www.afropress.com/colunista_2.asp?id=295. Acessado em: 15 mai. 2010
- NORA, P. “Entre memória e história: a problemática dos lugares” In: *Projeto-História*, PUC, SP, (10), trad Yara Aun Khoury, p. 7-28, dez 1993.
- PESSANHA, A. S. S. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria: a vida e as ideias de André Rebouças*. Rio de Janeiro: Quartet; Belford Roxo (RJ): UNIABEU, 2005.
- _____. *O Paiz e a Gazeta Nacional: imprensa republicana e abolição*. Rio de Janeiro, 1884-1888. 2006. 211 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- POLLAK, M. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n° 10, p. 201-212, 1992.
- RIBEIRO, G. S. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no primeiro reinado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002

- RIOS, A. L. e MATTOS, H. *Memórias do Cativo, Família, Trabalho e Cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- RIVAIL, H. L. D. *Textos Pedagógicos*. São Paulo: Editora Comenius, 1998.
- SALLES, R. “Vassouras – século XIX. Da liberdade de se ter escravos à liberdade como direito”. In: CARVALHO, J. M. (org.) *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- SANT’ANNA, T. “Noites Abolicionistas”: *as mulheres encenam e Teatro e abusam do piano na cidade de Goiás (1870-1888)*. OPSIS - Revista do NIESC, Vol. 6, 2006
- SANTOS, C. A. “Projetos Sociais abolicionistas: ruptura ou continuidade?” In: REIS FILHO, D. A. (Org.) *Intelectuais, História e Política (Séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2000.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- SEYFERTH, G. “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização”. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, RJ: FIOCRUZ/ Centro Cultural Banco do Brasil, p. 41-58, 1996.
- SILVA, E. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Resistência negra, teatro e abolição da escravatura*. 26a Reunião da SBPH. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em sbph.org/reuniao/26/mesas/silva/
Acesso em 27 de Junho de 2010
- SILVA, F. *Espiritismo: história e poder (1938-1949)*. Londrina: Eduel, 2005.
- SLENES, R. W. “Senhores e subalternos no Oeste paulista”. In NOVAIS, Fernando & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (orgs.). *História da vida privada no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- SOARES, S. B. *Vida e Obra de Bezerra de Menezes*. Brasília: FEB, 1962.
- THIESEN, F.; WANTUIL, Z. *Allan Kardec: o educador e o codificador*. Vol. I. Rio de Janeiro: FEB, 2004.
- _____. *Allan Kardec. Pesquisa bibliográfica e ensaios de interpretação*. Vol. II. Rio de Janeiro: FEB, 1980.

- _____. *Allan Kardec. Pesquisa bibliográfica e ensaios de interpretação*. Vol. III. Rio de Janeiro: FEB, 1980.
- VALLE, D. S. *Os espíritas e a luta pela abolição: análise dos discursos da imprensa espírita no Rio de Janeiro*. 2005. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.
- VITORINO, Artur José Renda. *Máquinas e operários: mudança técnica e sindicalismo gráfico: São Paulo e Rio de Janeiro (1858-1912)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2000.
- WANTUIL, Z (org.) *Grandes Espíritas do Brasil*. Rio de Janeiro: FEB, 2002.