



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcelo Gulão Pimentel

**Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo,
ciência e religião na França do século XIX (1858-1869)**

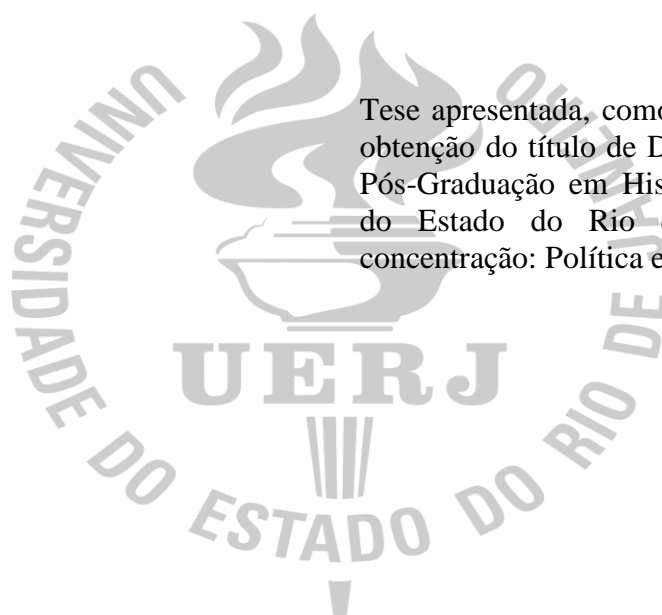
Rio de Janeiro

2019

Marcelo Gulão Pimentel

**Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião
na França do século XIX (1858-1869)**

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-Graduação em História, da Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. Área de
concentração: Política e Cultura



Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

K18 Pimentel, Marcelo Gulão.
Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858-1869) / Marcelo Gulão Pimentel. – 2019.
221 f.

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto.
Tese (Doutorado)– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kardec, Allan, 1804-1869 – Teses. 2. Espiritismo – Teses. 3. Religião – Teses. 4. Ciência – Teses. 5. Mediunidade – Teses. I. Leite, Edgard, 1961- . II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 133.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcelo Gulão Pimentel

Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858-1869)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Política e Cultura.

Aprovada em 06 de dezembro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Antonio Carlos de Azevedo Ritto
Instituto de Matemática e Estatística - UERJ

Prof. Dr. Artur César Isaia
Universidade La Salle

Profa. Dra. Adriana Gomes
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira
Universidade Católica de Petrópolis

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu avô Theotônio Dias Gulão (*in memoriam*), pelos sacrifícios que realizou em nome da convicção de que a educação seria o agente da transformação econômica e social de seus filhos e netos.

AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial meus pais e minha irmã, Marcelle, pelo incentivo e entusiasmo durante todo o caminho acadêmico percorrido.

A Edgard Leite Ferreira Neto, orientador e amigo, que me ensinou muito sobre liberdade acadêmica e autonomia na escrita, despertando potenciais adormecidos até então.

A Dayana Lemos, pelo companheirismo e atenção na reta final da tese, revisando pacientemente o material e me proporcionando o acolhimento necessário para que tudo ocorresse bem no final.

Aos meus colegas de trabalho que estiveram juntos comigo em aulas, seminários e congressos, contribuindo para o enriquecimento da tese. Em especial, a Adriana Gomes, por ter desbravado o estudo acadêmico do espiritismo ao propor grupos de pesquisa e simpósios temáticos que possibilitaram um aprofundamento inestimável sobre este campo de investigação.

Aos meus amigos que me proporcionaram o suporte necessário nessas idas e vindas de Juiz de Fora para a UERJ e para os diversos congressos em outras cidades, estados e países, oferecendo uma cama, uma refeição e uma boa conversa.

Sem essas pessoas mencionadas e tantas outras que fatalmente não foram lembradas por lapso de memória, com certeza este trabalho não teria se concretizado. Todas elas estarão para sempre em meu coração.

O que dará a essa história um caráter particular é que, em vez de ser feita, como muitas outras, muitos anos ou séculos depois dos acontecimentos, com base nas tradições e nas lendas, ela se faz enquanto os fatos acontecem, e baseada em dados autênticos, dos quais nós possuímos, por uma correspondência incessante, vinda de todos os países onde se implanta a doutrina, o mais vasto e mais completo arquivo existente no mundo.

Allan Kardec

RESUMO

PIMENTEL, Marcelo Gulão. *Entre o púlpito e o altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858-1869)*. 2019. 221 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Durante o século XIX, o constante processo de secularização da sociedade representou o afastamento entre os discursos científico e religioso. Nesse sentido, surgiram diversos escritores e intelectuais que reagiram a esse processo, buscando conciliar o discurso racional e científico com a religião. O professor francês Allan Kardec (1804-1869) foi um dos primeiros intelectuais a criar uma nova filosofia com consequências morais, através da investigação de fenômenos anômalos considerados metafísicos, que tiveram grande repercussão na sociedade, mobilizando cientistas e intelectuais. Assim, o presente trabalho tem como objetivo identificar e analisar os discursos científico e religioso empregados por Allan Kardec na elaboração do espiritismo. A pesquisa se concentrou na leitura e na análise, no idioma original, de toda obra publicada por Kardec. Foram obtidos e analisados documentos originais inéditos de Kardec. Fontes secundárias foram utilizadas como ferramentas de interpretação e de contextualização do seu trabalho. Os resultados obtidos mostram que o processo de afastamento entre ciência e religião foi marcado por diversos conflitos políticos que tinham como meta "higienizar" a prática científica de temas considerados religiosos ou metafísicos. A secularização da sociedade também promoveu novas formas de espiritualidade que buscavam adaptar valores iluministas como progresso e reforma social, em consonância com teses religiosas, como reencarnação e justiça divina. Allan Kardec levantou e testou diversas hipóteses para explicar os fenômenos mediúnicos e concluiu pela existência dos espíritos, desenvolvendo um método para obter informações úteis e confiáveis sobre o "mundo espiritual". O objetivo dele era naturalizar o domínio espiritual, fazendo dele um objeto de investigação racional e empírica para identificar as leis naturais que regeriam as supostas relações entre espíritos desencarnados e a humanidade encarnada. Por meio do estudo dos processos de investigação e de elaboração das teorias de Allan Kardec para os casos específicos das chamadas manifestações espirituais e para o caso do espelho psíquico, percebe-se a busca de uma ampla e diversificada base empírica, bem como a construção progressiva e a reformulação de teorias explicativas. O espiritismo se apresentou como uma forma de espiritualidade secular que rejeitava a insistência iluminista em dividir ciência e religião, adaptando as ideias de razão e progresso em suas propostas espirituais. O estudo conclui que Allan Kardec merece ser lembrado como um intelectual francês que desenvolveu pesquisas pioneiras sobre a mediunidade e contribuiu na construção de caminhos de integração entre o conhecimento científico e o conhecimento religioso no período.

Palavras-chave: Ciência. Religião. Século XIX. Espiritismo. Allan Kardec. Mediunidade.

ABSTRACT

PIMENTEL, Marcelo Gulão. *Between the pulpit and the altar: Allan Kardec and the debates between spiritualism, science and religion in 19th century France (1858-1869)*. 2019. 221 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

During the nineteenth century, the constant process of secularization of society represented the distance between scientific and religious discourses. In this sense, several writers and intellectuals emerged who responded to this process, seeking to reconcile rational and scientific discourse with religion. The French professor Allan Kardec (1804-1869) was one of the first intellectuals to create a new philosophy with moral consequences, by investigating anomalous phenomena considered metaphysical, which had great repercussion in society, mobilizing scientists and intellectuals. Thus, the present work aims to identify and analyze the scientific and religious discourses employed by Allan Kardec in the elaboration of spiritualism. The research focused on reading and analyzing, in the original language, every work published by Kardec. Unpublished original Kardec documents were obtained and analyzed. Secondary sources were used as interpretation and contextualization tools of his work. The results show that the process of distancing between science and religion was marked by several political conflicts that aimed to “sanitize” the scientific practice of themes considered religious or metaphysical. The secularization of society also promoted new forms of spirituality that sought to adapt Enlightenment values such as progress and social reform, in line with religious theses such as reincarnation and divine justice. Allan Kardec raised and tested various hypotheses to explain mediumistic phenomena and concluded that spirits existed, developing a method for obtaining useful and reliable information about the "spiritual world". His goal was to naturalize the spiritual realm, making it an object of rational and empirical inquiry to identify the natural laws that would govern the supposed relations between disembodied spirits and embodied humanity. Through the study of Allan Kardec's research processes and elaboration of theories for the specific cases of the so-called spiritual manifestations and for the case of the psychic mirror, the search for a broad and diverse empirical basis, as well as the progressive construction, is perceived. and the reformulation of explanatory theories. Spiritism presented itself as a form of secular spirituality that rejected the Enlightenment insistence on dividing science and religion, adapting the ideas of reason and progress to their spiritual proposals. The study concludes that Allan Kardec deserves to be remembered as a French intellectual who developed pioneering research on mediumship and contributed to the construction of integration paths between scientific and religious knowledge in the period.

Keywords: Science. Religion. Nineteenth Century. Spiritism. Allan Kardec. Mediumship.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Fotografia supostamente mediúnica de Alfred Russel Wallace com o espírito de sua mãe.....	46
Figura 2 –	Detalhe da experiência com Daniel Dunglas Home.....	49
Figura 3 –	Como o médium Home segurou o acordeão durante a experiência.....	50
Figura 4 –	Aparato de detecção mediúnica para oscilações de objetos.....	51
Figura 5 –	Instrumento de medida adaptado para que o médium tocasse apenas a água contida no recipiente.....	51
Figura 6 –	Detalhe da figura 5 do recipiente adaptado para que o médium tocasse apenas a água e as possíveis ondulações não afetassem o peso aferido na balança.....	52
Figura 7 –	Fotografia da ata de nascimento de Denisard Hypolite Leon Rivail.....	87
Figura 8 –	Fotografia do ato de casamento, de 1832, no qual se lê Hyppolite Léon Denizard Rivail.....	88
Figura 9 –	Fotografia do testamento de próprio punho, no qual se lê Hypolite Léon Denizard Rivail.....	89
Figura 10 –	Fotografia da decisão judicial sobre o nome civil de Allan Kardec.....	90
Figura 11 –	Fotografia da certidão de óbito de Jean-Baptiste Antoine Rivail.....	94
Figura 12 –	Fotografia da carta de Rivail para a srta. Boudet em 8 de setembro de 1831.....	98
Figura 13 –	Fotografia do certificado de eleição de Hyppolite Léon Rivail ao posto de cabo da Guarda Nacional francesa em 24 de maio de 1831.....	106
Figura 14 –	Caricatura <i>La fluidomanie</i> publicada no jornal francês <i>Le Charivari</i>	110
Figura 15 –	Cesta-pião e cesta-de-bico eram duas formas de escrita utilizadas por médiuns e observadas por Rivail nas primeiras sessões que presenciou.....	113
Figura 16 –	Fotografia do mágico Henri Robin e um espectro.....	115
Figura 17 –	Desenho dos irmãos Davenport amarrados ao centro enquanto os instrumentos musicais levitam e são tocados por supostos espíritos.....	115
Figura 18 –	Imagem ilustrativa do Dr. Austin Flint apoiando as mãos sobre os joelhos Margaret Fox, atada a uma cadeira, durante uma das sessões mediúnicas assistidas pela junta médica.....	116

Figura 19 – Ilustração de uma sessão de mesas girantes. Sessões semelhantes a esta foram analisadas por cientistas como Michael Faraday e François Arago.....	119
Figura 20 – Caricaturas publicadas em jornais da época sobre as mesas girantes fortaleciam a hipótese de ilusão ou alucinação dos participantes de uma sessão mediúnica.....	120
Figura 21 – Ilustração da suposta ação de fluido magnético sobre a mesa.....	122
Figura 22 – Ilustração sobre a suposta ação espiritual em uma sessão mediúnica....	125
Tabela 1 – Mapeamento da <i>Revista Espírita</i> com <i>O Livro dos Espíritos</i>	146
Tabela 2 – Diálogos com ensaios desenvolvidos exclusivamente na segunda edição de <i>O livro dos espíritos</i>	149

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CE - Le Ciel et l'Enfer ou la Justice Divine selon le Spiritisme (1865)
- CR - Catalogue raisonné des ouvrages pouvant servir à fonder une bibliothèque spirite (1869)
- ES - L'Évangile selon le Spiritisme (1864)
- GE - La Genèse, les Miracles et les Prédications selon le Spiritisme (1868)
- IP - Instruction Pratique sur les manifestations spirites (1858)
- LE¹ - Le Livre des Esprits (1^a Edição - 1857)
- LE² - Le Livre des Esprits (2^a Edição - 1860)
- LM - Le Livre des Médiums (1861)
- OP - Oeuvres Posthumes (1890)
- QS - Qu'est-ce que le Spiritisme? (1859)
- VS - Voyage Spirite en 1862 (1862)
- RS - Revue Spirite (1858-1869)

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	FORJANDO O CONFLITO: AS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NO SÉCULO XIX	21
1.1	A contestação da visão de conflito	21
1.2	Mitos comuns entre ciência e religião	22
1.2.1	<u>A Igreja Cristã combateu os primeiros esforços “científicos”</u>	24
1.2.2	<u>A Igreja Católica medieval suprimiu o crescimento da ciência</u>	28
1.2.3	<u>Defensores do copernicanismo foram perseguidos, torturados e até condenados à fogueira pela Igreja</u>	30
1.3	O conflito entre ciência e religião no século XIX	32
1.3.1	<u>O lado oculto da Revolução: conflitos entre ciência e o sobrenatural na França no século XIX</u>	34
1.3.2	<u>O Reino Unido e o conflito ciência <i>versus</i> religião na dimensão profissional durante a primeira metade do século XIX</u>	37
1.3.3	<u>Ciência e religião nos Estados Unidos: da harmonia ao embate</u>	40
1.4	O século XIX e as experiências de conciliação entre ciência e religião	43
1.5	A “higienização” da ciência e a consolidação da <i>episteme</i> moderna	54
2	ESPIRITUALIDADE SECULAR: RELIGIÃO E REFORMA SOCIAL	56
2.1	Ecos da Revolução Francesa: a secularização da sociedade	57
2.2	A transmutação dos caminhos para a reforma social	59
2.3	A palingenesia social: o progresso como meta do espírito, do indivíduo e da sociedade	67
2.4	A reencarnação difundida pelo romantismo francês	77
2.5	Espiritualidades seculares: dos druidas aos novos reformistas sociais	79
3	DE RIVAIL A KARDEC: DE <i>CHEF D’INSTITUTION</i> À <i>CHEF DU SPIRITISME</i>	84
3.1	A família Rivail	86
3.2	Os anos do jovem Hyppolite na escola de Yverdon	94
3.3	Rivail, <i>instituteur</i>	97
3.4	As “mesas girantes”, as “mesas falantes” e os “médiuns escreventes”	109
3.5	Investigando a “fluidomania”: as abordagens explicativas do fenômeno	114

3.5.1	<u>A hipótese mecânica</u>	118
3.5.2	<u>A hipótese psicológica</u>	119
3.5.3	<u>A hipótese fluídica</u>	122
3.5.4	<u>A hipótese espiritualista</u>	124
4	O ESPIRITISMO NO PÚLPITO: A VISÃO DE KARDEC SOBRE CIÊNCIA E MÉTODO CIENTÍFICO	127
4.1	A estrutura do desenvolvimento da teoria espírita	129
4.2	Ciência e método de pesquisa na primeira edição de “O livro dos espíritos”	133
4.3	A demarcação das fronteiras da “ciência espírita” na segunda edição de “O livro dos espíritos” (1860)	137
4.4	O espiritismo lado a lado com a ciência em “A gênese” (1868)	150
5	O MÉTODO DE ELABORAÇÃO DO ESPIRITISMO	154
5.1	A teoria das manifestações físicas	156
5.1.1	<u>O surgimento do perispírito</u>	158
5.1.2	<u>O ensaio da teoria das manifestações físicas</u>	162
5.2	A negação do espelho mágico como fenômeno mediúnico	174
5.2.1	<u>A revisão de um fenômeno anômalo: os espelhos psíquicos</u>	177
6	O ESPIRITISMO ENTRE O PÚLPITO E O ALTAR	180
6.1	Os períodos do espiritismo	181
6.2	Kardec e o seu compromisso com a reforma social	182
6.3	A religião no Segundo Império (1852-1870)	187
6.4	A reencarnação na obra espírita	190
6.5	O progresso e a regeneração social na visão espírita	194
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
	REFERÊNCIAS	201

INTRODUÇÃO

Ciência e religião costumam ser entendidas, por diversos pesquisadores, como dois pólos inconciliáveis de saber. Contudo, desde a década de 1990, um número crescente de estudos acadêmicos que exploram as implicações da religião ou, de maneira mais ampla, da espiritualidade¹ em diferentes ramos da sociedade (KOENIG, 2007) contraria essa percepção.

No século XIX, vários pesquisadores utilizaram métodos científicos para investigar um conjunto de fenômenos em que a mente, espírito ou alma sugeriam sua independência em relação ao corpo físico (ALVARADO, 2013, p. 157). Esses fenômenos – conhecidos pelos termos *psíquico*, *mesmérico*², *mediúnico*³, *espiritual*⁴, *metapsíquico*⁵ e *parapsíquico*⁶ – abrangem relatos de leitura da mente, telepatia, previsão de eventos futuros, movimento inteligente de objetos sem a interferência de força aparente, entre outras manifestações. Eles passaram pelo crivo de investigadores renomados como Michael Faraday (1791-1867), físico e químico considerado um dos cientistas mais influentes da história (JAMES, 2010); William James (1842-1910), um dos fundadores da psicologia moderna e filósofo do pragmatismo (GAULD, 1968); François Arago (1786-1853), físico e primeiro-ministro francês (CRABTREE, 1993); o prêmio Nobel de física de 1904, Lord Rayleigh (1842-1919) (GAULD, 1968); o médico fisiologista francês Charles Richet (1850-1935), Nobel de medicina ou fisiologia de 1913 (RICHET, 1922).

Nesse sentido, a presente tese visa explorar aspectos históricos e filosóficos das tentativas de conciliação entre religiosidade/espiritualidade e ciência por meio da descrição e

¹ Referente ao domínio do espírito, à dimensão não material ou extrafísica da existência (Deus ou deuses, almas, anjos, demônios) (HUFFORD, 2010).

² Termo utilizado pelos defensores da hipótese de que os fenômenos seriam consequência da ação do fluido mesmérico ou magnético pelo corpo do indivíduo (CRABTREE, 1993).

³ Refere-se à mediunidade, que pode ser definida como uma experiência na qual o indivíduo (médium) alega estar em comunicação com, ou sob o controle de, uma personalidade já falecida ou algum tipo de ser imaterial (MOREIRA-ALMEIDA et al. 2008).

⁴ Palavra usada pelos defensores da hipótese de que as manifestações psíquicas seriam resultantes da interação entre espírito e matéria (KARDEC, 1868, p. 3-4; BRITTEN, 1883).

⁵ Termo que caracteriza a atuação de forças inteligentes desconhecidas que determinam os pressentimentos, as telepatias, os movimentos sem contato de objetos, as aparições e certos fenômenos mecânicos e luminosos, compreendendo-se nelas os notáveis fenômenos intelectuais das nossas inconsciências (RICHET, 1922).

⁶ Designa todo fenômeno produzido por seres vivos ou como resultado da ação deles. Tais fenômenos não podem ser inteiramente explicados por leis e forças naturais conhecidas e que possuam relações com a consciência e com a mente (FODOR, 1932, p. 577).

análise das concepções de ciência e de religião presentes no desenvolvimento do espiritismo, dentro do contexto científico e religioso dos meados do século XIX.

Hippolyte León Denizard Rivail (1804-1869), mais conhecido como Allan Kardec, foi um dos pioneiros da abordagem científica para a análise das manifestações psíquicas, especialmente as que ele chamava de mediunidade. Esta, segundo ele, seria a faculdade por meio da qual o indivíduo sente, em maior ou menor grau, a influência de seres inteligentes imateriais, chamados de espíritos, podendo produzir fenômenos como curas, efeitos físicos, mensagens escritas ou faladas etc. (KARDEC, 1861, p. 159-160). Com base nos relatos de tais comunicações mediúnicas, Kardec desenvolveu um programa de pesquisas que ele passou a chamar de espiritismo.

O espiritismo tem despertado interesse como objeto de estudo, com especial repercussão na Europa e no Brasil. Se, no meio acadêmico europeu, esse interesse foi mais expressivo no século XIX, por aqui os trabalhos de investigação de seus pressupostos permanecem significativos até hoje. Segundo Charles Richet, “Allan Kardec é certamente o homem que, no período de 1847 a 1871, exerceu a mais intensa das influências, abrindo um corte profundo na ciência metapsíquica”⁷ (1922, p. 63, tradução nossa). Atualmente, o espiritismo é o terceiro maior grupo religioso do Brasil, atrás apenas de católicos e protestantes. Além disso, é também reconhecida sua contribuição na história da saúde mental do país (JABERT, 2011; ALMEIDA, 2007; MOREIRA-ALMEIDA et al., 2005). O movimento espírita brasileiro foi responsável pela criação de uma ampla rede de terapias complementares voltadas para o tratamento de transtornos mentais, buscando integrar medicina e espiritismo (AUBRÉE, 2006; PUTTINI, 2004; MOREIRA-ALMEIDA, NETO, 2005; ALMEIDA, MOREIRA-ALMEIDA, 2003; LUCCHETTI et al., 2011).

Segundo dados de 2014 fornecidos pela Federação Espírita Brasileira (FEB), Allan Kardec é o autor francês mais lido no Brasil, com 25 milhões de livros vendidos apenas no país. Apesar da magnitude desses dados e da relevância dos estudos da sua contribuição dentro do campo das ciências da mente, a produção intelectual de Kardec ainda é pouco conhecida por historiadores. Faltam, na historiografia, discussões e estudos acadêmicos sobre suas concepções de ciência e de religião. Entre os motivos dessa lacuna, há a dificuldade de adquirir sobre o tema documentos históricos de fontes primárias, além do forte aspecto religioso que caracteriza o espiritismo brasileiro, distanciando-o, muitas vezes, da abordagem pretendida originalmente

⁷ O texto em língua estrangeira é: “Allan Kardec est certainement l'homme qui, dans cette période de 1847 à 1871, a exercé l'influence la plus pénétrante, tracé le sillon le plus profond dans la science métapsychique.”

por Kardec.

Assim, a pesquisa se insere nos estudos acadêmicos sobre Allan Kardec no campo da análise histórica. Ela está temporalmente balizada entre 1804 – ano marcado pelo nascimento de Hippolyte Rivail e, também, de início de um novo século no qual diversas transformações ocorreram no âmbito das relações entre ciência e religião – e 1869, ano da morte de Allan Kardec. A hipótese central da tese é que o espiritismo se apresentou como uma moderna forma de aproximação das relações entre ciência e religião, em um momento histórico marcado pela secularização do pensamento e da sociedade, buscando conciliar dois saberes que caminhavam para a polarização, em um conflito cujas partes afirmavam ser inconciliáveis.

A tese está estruturada em seis capítulos. Os dois primeiros capítulos têm o objetivo de construir o cenário do debate entre ciência e religião no século XIX, especialmente na França, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Analisa-se aqui também o universo religioso francês, com o surgimento de novas formas de espiritualidade que combinavam ideias de regeneração da humanidade com reformas políticas.

O Capítulo 1, denominado “Forjando o conflito: as relações entre ciência e religião no século XIX”, contextualiza as relações entre ciência e religião existentes no século XIX, nas quais o espiritismo foi incluído na década de 1850. A maior parte dos estudos se concentra em três países: França, Inglaterra e Estados Unidos. A seleção desses locais se justifica porque apresentam um retrato abrangente dessas relações e representam os lugares onde ocorreram as mais intensas discussões entre ciência e religião, principalmente após o surgimento do espiritualismo moderno, a partir de 1848.

Nesse mesmo capítulo analisa-se a visão de historiadores da ciência contemporâneos que contestam a ideia de conflito entre ciência e religião, discutindo brevemente alguns mitos comuns sobre o tema e os principais argumentos que buscam refutar acusações, criadas no século XIX, de que a religião era inimiga do progresso científico. A título de ilustração, apresentaremos contra-argumentos para três mitos históricos emblemáticos: a Igreja cristã combateu os primeiros esforços “científicos”; a Igreja católica medieval suprimiu o crescimento da ciência; e defensores do copernicanismo foram perseguidos, torturados e até condenados à fogueira pela Igreja.

A origem da ideia conflituosa entre ciência e religião em diferentes países é também descrita e discutida nesse capítulo. Na França, exploram-se os conflitos da ciência com o sobrenatural, examinando a ascensão do magnetismo animal e dos fenômenos psíquicos chamados, no período, de sonambúlicos, especialmente na primeira metade do século XIX. No Reino Unido, o conflito ciência *versus* religião recebeu contornos diferentes, sendo discutido

na dimensão profissional durante o processo de afirmação das disciplinas científicas. Nos Estados Unidos, acompanha-se o debate que parte de uma relação harmoniosa, no início do século XIX, para um embate que teve como consequência a produção de dois livros que foram os maiores divulgadores da visão conflituosa entre ciência e religião. John W. Draper e Andrew D. White escreveram, respectivamente, *History of the conflict between religion and science* (1875) e *Warfare of science* (1876), duas das maiores referências historiográficas sobre o tema.

Em seguida, ainda no Capítulo 1, são expostos dois estudos de casos das tentativas de conciliação entre ciência e religião promovidas por cientistas renomados, a partir das investigações dos fenômenos psíquicos, as quais foram afrontadas pelas comunidades científicas e puseram em risco a carreira dos investigadores. Fica clara a natureza política do veto a esse tipo de temática entre os cientistas no final do século XIX. A análise perpassa o processo de “higienização” da ciência e da consolidação das disciplinas científicas naquele período.

No Capítulo 2, intitulado “Espiritualidade secular: religião e reforma social”, são apresentados e discutidos os pressupostos reformistas das novas formas de espiritualidade que surgiram na França, palco de um amplo leque de filosofias religiosas que se entrelaçaram com os ideais de reforma social apregoados na Revolução Francesa. Para tanto, é necessário compreender o sucesso das ideias reformistas do conde de Saint-Simon (1760-1825), Pierre Leroux (1797-1871) e Jean Reynaud (1806-1863), que influenciaram escritores do romantismo francês como Victor Hugo (1802-1885), George Sand (1804-1876) e Delphine de Girardin (1804-1855). Alguns dos pressupostos desses autores, como a ideia de progresso, regeneração social e reencarnação, estarão presentes no corpo filosófico do espiritismo, constituindo parte de seus principais pilares. Não é propósito do capítulo realizar uma análise filosófica da obra desses autores iluministas, e sim descrever como esses conceitos tiveram repercussão social, de tal modo que foram incorporados ao espiritismo. Através de estudos já realizados sobre o tema, são revisitadas fontes originais e acrescentadas contribuições acadêmicas posteriores. Dessa maneira, esperamos constituir o quadro religioso no qual Kardec esteve inserido em suas investigações que formularam o espiritismo.

Ainda no Capítulo 2 foi explorada a secularização da sociedade francesa como resultado do processo revolucionário e o surgimento das novas formas de religiosidade, descrevendo as transmutações ocorridas nas primeiras décadas do século XIX, que mesclaram ideias de reforma social defendidas pelos revolucionários franceses e foram incorporadas a um discurso teleológico com características religiosas. Entre esses pressupostos, estava a ideia de progresso, entendida como meio para se alcançar a regeneração social. Consideram-se as contribuições do

Conde de Saint-Simon, Pierre Leroux e Jean Reynaud na propagação das ideias de progresso – no cenário francês, em franca expansão industrial – e como esse conceito foi incorporado aos propósitos de regeneração social próprios da religião.

O capítulo se encerra com o debate sobre a difusão das ideias de reencarnação – repercutidas em jornais e em obras literárias entre 1830-1850 – na sociedade francesa como solução para o problema da desigualdade social. Dá-se enfoque para as concepções de reencarnação que mais se aproximaram daquilo que foi incorporado filosoficamente pelo espiritismo, como o druidismo gaulês presente nos ideais nacionalistas dos franceses, que continha a crença no reencarnacionismo e adotava uma religiosidade eclética, também assimilada pelo espiritismo na formação discursiva de Allan Kardec.

Os Capítulos 3 e 4 evidenciam as influências intelectuais recebidas pelo fundador do espiritismo através de sua trajetória como membro de uma família atuante na Revolução Francesa, partidária do republicanismo, que o levou a estudar na Suíça, em uma escola com um projeto pedagógico constituído sob o pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Estudam-se os traços da formação da escola idealizada e dirigida por Johann Heinrich Pestalozzi, além da atuação de Kardec em Paris, como intelectual, escritor, pedagogo e professor. Essa parte também explora a investigação de Rivail dos fenômenos mediúnicos dentro de um amplo debate promovido por diversos pesquisadores em meados do século XIX acerca da natureza das manifestações. Convencido da autenticidade dos fenômenos, Rivail iniciou sua “fase espírita”, adotando o pseudônimo Allan Kardec. Identifica-se, além disso, a estrutura de desenvolvimento do espiritismo, por meio da análise de suas obras fundamentais.

O Capítulo 3, “De Rivail a Kardec: de *chef d’institution* à *chef du spiritisme*”, apresenta uma breve biografia pessoal e profissional do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, destacando na sua trajetória intelectual elementos que contribuíram para a formulação dos principais pressupostos do espiritismo. A partir de sua origem familiar, composta de homens da lei que atuaram em favor da causa republicana francesa, levantam-se outros elementos de sua formação na escola de Yverdon que determinaram algumas características de sua atuação como líder do espiritismo. Da mesma forma, revela-se a influência das ideias absorvidas nas sociedades científicas, das quais fazia parte, na elaboração do espiritismo, no contexto político-social do Segundo Império Francês (1852-1870).

Nesse capítulo, reconstituem-se a ação política da família Rivail e os fatores que podem ter influenciado a escolha pela escola de Yverdon, na Suíça. Para isso, analisam-se documentos e cartas originais de Rivail como ponto de partida, que é complementado com fontes secundárias sobre o período. Também são levantados os principais ensinamentos da escola

dirigida por Pestalozzi que se encontram na obra espírita. Logo depois, traça-se um perfil da vida cotidiana de Rivail em Paris como *chef d'institution*, única profissão que ele assumia nas assinaturas de suas correspondências. As missivas também transparecem sua relação com a esposa, Amélie Boudet (1795-1883), sua importante companheira que, após a morte de Kardec, tornou-se a maior defensora e divulgadora de seu legado. Em seguida, evidencia-se a relevância do domínio do discurso científico, adquirido pela associação de Rivail a pouco mais de uma dezena de sociedades científicas, para a elaboração do discurso científico que o espiritismo propôs.

Outro objetivo do capítulo é descrever e contextualizar a construção do discurso científico de Rivail, em seus primeiros contatos com os fenômenos psíquicos, a partir do levantamento das hipóteses científicas concorrentes da explicação espiritual. As suas investigações das “mesas girantes, falantes e dos médiuns escreventes” partem do grande impacto que essas manifestações geraram na sociedade francesa, o que se refletiu nos principais jornais da época. Após ser convencido a estudar o fenômeno, também conhecido como “fluidomania”, Rivail debateu as principais explicações para essas manifestações. Analisa-se de que forma ele interpretou tais hipóteses até sua conclusão pela “hipótese espírita”.

O Capítulo 4, intitulado “O espiritismo no púlpito: a visão de Kardec de ciência e método científico”, analisa a construção do discurso científico por meio da estrutura de composição das cinco principais obras do espiritismo: a segunda edição de *O livro dos espíritos* (1857/1860), *O livro dos médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o espiritismo* (1864), *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868). Examina-se como a estrutura dessas obras revela a progressividade do programa de pesquisa posto em marcha na elaboração do espiritismo. Depois, o capítulo esmiúça as definições de ciência e de método científico. Estudam-se o discurso científico desenvolvido por Kardec ao longo de sua obra e o respaldo almejado nos ideais de ciência e empiria.

O interesse pelo estudo científico dos fenômenos seria um dos fatores indicativos, presentes no espiritismo, de um processo de resignificação da religião dentro dos preceitos da ciência empírica ocorrido em meados do século XIX. Nessa época, parte considerável da sociedade buscava entender os milagres a partir das descobertas científicas promovidas pelos avanços decorrentes da Revolução Industrial. A cientificidade pretendida pelos investigadores psíquicos despertava a curiosidade do público. O capítulo pretende explorar as concepções de ciência e método científico no espiritismo. Enfocam-se três momentos: a visão de ciência e de método de pesquisa oferecidas na primeira edição de *O livro dos espíritos* (1857); a nova visão descrita na segunda edição de *O livro dos espíritos* (1860), quando haveria uma tentativa de

demarcação das fronteiras da “ciência espírita”; e sua visão mais completa, escrita na obra *A gênese* (1868), seu último trabalho, quando o espiritismo é descrito como uma ciência autônoma que caminharia lado a lado com os demais ramos da atividade científica.

Os dois últimos capítulos do trabalho examinam a proposta de observação empírica e a análise racional das manifestações espirituais que seriam os elementos fundamentais do desenvolvimento do espiritismo, a partir de seus pressupostos científicos e religiosos, que levaram seus adeptos a reivindicarem um caráter científico, moderno e racional para essa doutrina, a qual obteve grande repercussão. O espiritismo é avaliado sob um novo prisma, não representando necessariamente uma reação mística à racionalidade científica e a outros aspectos da “modernidade” que vigoravam no século XIX, e sim como parte integrante desse processo de modernização.

No Capítulo 5, “O método de elaboração do espiritismo”, realizam-se dois estudos sobre como os dados coletados das reuniões mediúnicas serviram para a construção dos ensaios teóricos que, mais tarde, foram inseridos no corpo teórico do pensamento de Allan Kardec. O primeiro estudo analisa o desenvolvimento da “Teoria das manifestações físicas” ao longo das publicações da *Revista Espírita*. Relatam-se os diversos caminhos resultantes das supostas comunicações espirituais até a edição da teoria em *O livro dos médiuns*, de 1861. O segundo estudo relata um caso de refutação de uma das ideias estabelecidas pelo espiritismo: Allan Kardec altera uma teoria explicativa, justificando sua mudança pelas novas observações realizadas sobre o tema. Esses dois estudos caracterizam elementos marcantes no desenvolvimento teórico de um programa científico que é a progressividade e a refutabilidade dos princípios de uma ciência.

No Capítulo 6, “O espiritismo entre o púlpito e o altar”, retoma-se o cenário religioso francês para a análise de alguns elementos fundamentais do conceito de religião criado por Kardec: a noção de progresso, de reencarnação e de regeneração social, que marcaram o discurso reformista social no período imediatamente anterior à publicação das primeiras obras espíritas. Estuda-se como ele desenvolveu esses conceitos em sua obra. A dualidade discursiva de Kardec na definição do espiritismo como religião só foi solucionada em 1868, quando ele expôs sua então filosofia espiritualista como religião não confessional – ou seja, sem uma hierarquia nem templos religiosos –, a qual até mesmo sugeria que seus adeptos não adotassem princípios religiosos espíritas em outras denominações religiosas.

Dessa forma, o capítulo pretende evidenciar como Kardec definiu o caráter religioso do espiritismo ao longo de sua obra. Analisam-se ainda as continuidades e rupturas dessas ideias existentes entre reformistas sociais e escritores românticos franceses, adotadas também no

corpo teórico do espiritismo. Por fim, discutem-se as principais considerações de Kardec para refutar o caráter religioso do espiritismo, em diversas ocasiões, até o artigo de 1868, em que definiu o espiritismo como religião.

Por se tratar de uma pesquisa voltada para a análise dos conceitos de ciência e de religião construídos por Allan Kardec, utilizam-se duas referências teóricas distintas. Para a análise do modelo de ciência e de método científico do espiritismo, aplicam-se os pressupostos do filósofo da ciência Thomas Kuhn, em seu reconhecido trabalho acerca da estrutura das revoluções científicas – marco para o entendimento da história da ciência e das etapas que acompanham a assunção de uma disciplina científica.

Para o exame das ideias de religião de Allan Kardec, o eixo teórico estabelecido foi o da historiadora norte-americana Lynn L. Sharp. Nele, o espiritismo se enquadra como uma religião popular que rejeita a tradicional dicotomia entre religião e secularismo, representando um caminho de conciliação para uma crença, nem totalmente secular nem totalmente católica. A pesquisa pretende estabelecer um diálogo com a teoria de Sharp no que se refere à investigação centrada na ideia de que o espiritismo pode ser entendido como uma proposta de conciliação entre ciência e espiritualidade.

1 FORJANDO O CONFLITO: AS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NO SÉCULO XIX

A história da ciência e a história do conhecimento acadêmico estão diretamente relacionadas com o século XIX. Nesse período, segundo Thomas Kuhn, desde os primeiros anos há um crescimento inequívoco da matemática nos diversos ramos da atividade científica, bem como os fluidos invisíveis como o calor, a eletricidade, o magnetismo e a luz ganham paradigmas,⁸ servindo para explicar um vasto número de fenômenos não compreendidos até então (2013, p. 10). Nesse século, as ideias iluministas deram ênfase à racionalidade em relação aos dogmas religiosos, transformando as relações da religião e da espiritualidade⁹ com a ciência.

Grande parte do público leigo e do acadêmico acredita que as relações entre ciência e religião sugerem uma história de constantes conflitos entre dois pólos aparentemente irreconciliáveis. Contudo, diversos historiadores profissionais que estudaram o tema afirmam que, apesar dos casos de conflitos entre esses dois campos do conhecimento, também houve diversos momentos de cooperação e apoio (HARRISON, 1998).

Pretende-se, neste capítulo, contextualizar as relações entre ciência e religião existentes no século XIX, nas quais o espiritismo esteve incluído a partir da década de 1850. A maior parte dos estudos se concentra em três países: França, Inglaterra e Estados Unidos, uma vez que apresentam um retrato abrangente dessas relações. Além disso, representam os lugares onde ocorreram as mais intensas discussões entre ciência e religião, principalmente após o surgimento do espiritualismo moderno, a partir de 1848.

1.1. A contestação da visão de conflito

Segundo o historiador da ciência Ronald L. Numbers, as discussões sobre o relacionamento entre “ciência” e “religião” tiveram origem no início do século XIX, quando estudantes da natureza começaram a se referir ao trabalho que faziam como ciência, em vez de

⁸ Segundo Kuhn: “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham; inversamente, uma comunidade científica consiste em pessoas que partilham um paradigma”. E define “o estudo dos paradigmas como o que prepara basicamente o estudante para ser membro da comunidade científica na qual atuará mais tarde” (KUHN, 2013, p. 30).

⁹ Experiência religiosa e experiência espiritual são diferentes, pois a primeira é a experiência do absoluto ou da realidade transcendente interpretado dentro de um conjunto de premissas religiosas; a segunda não é necessariamente interpretada sob premissas religiosas, podendo ser definida como um hábito do ser orientado em buscar e expressar a realidade transcendente imediata.

filosofia natural ou história natural (2009, p. 1-7). Ainda que houvesse, antes dessa época, expressões ocasionais para rivalizar fé e razão, nenhuma tinha por objetivo confrontar ciência e religião (HARRISON, 2011; DIXON, 2008; NUMBERS, 2009). Foi na década de 1820 que surgiram os primeiros livros e artigos trazendo os termos “ciência e religião” (NUMBERS, 2009, p. 3).

Até a década de 1860, a ideia de conflito ainda não havia atingido a academia de maneira absoluta, quando ainda eram publicados livros tratando da harmonia entre as duas e eram contratados professores voltados a demonstrar e preservar a harmonia entre a ciência e a religião revelada (TURNER, 1978, p. 360-361; NUMBERS, 2009). Desde a década de 1960, com o crescimento da disciplina “História da ciência” nas universidades e o consequente aumento de profissionais voltados a esse campo do conhecimento, novas pesquisas passaram a contestar a ideia de conflito.

Esses estudos têm posto em xeque essa narrativa totalizante. Diversos historiadores, em sua maioria estrangeiros, apontam essa visão como errônea, chamando-a de “o mito do conflito”, representado por um “cientista heróico e mente aberta se chocando com uma igreja fanática e reacionária” (DIXON, 2008, p. 3).

1.2. Mitos comuns entre ciência e religião

A visão do conflito contribuiu para reforçar o ideia de que a religião em si estaria permeada de sentimentos contrários ao desenvolvimento científico, pois a Igreja teria sido responsável pelo declínio da ciência antiga, por ter sustentado uma série de posturas contrárias à racionalidade científica tais como: defender a ideia de que a Terra era plana; emperrar o crescimento das ciências na Idade Média; por ter proibido a dissecação de cadáveres; por ter defendido apenas causas sobrenaturais para as doenças mentais; por ter matado Giordano Bruno, que sustentava a teoria heliocêntrica de Copérnico; por ter aprisionado e quase condenado à morte Galileu Galilei, que também defendia a teoria heliocêntrica. Ainda de acordo com essa compreensão, o Renascimento e a ciência moderna teriam surgido como oposição a uma visão religiosa da vida e do mundo; apenas fanáticos religiosos teriam combatido a teoria da evolução de Charles Darwin; e ciência e religião seriam formas de conhecimento com fundamentações exclusivas.

A origem do “mito do conflito” estaria em dois livros publicados na década de 1870 (1874 e 1876), que foram amplamente lidos. Eles falavam do “estado de guerra”, ou mesmo a “guerra”, entre ciência e religião ou ciência e teologia. Os dois autores, norte-americanos –

Andrew Dickson White e John William Draper –, alegaram que foram motivados por ataques pessoais que sofreram de comunidades cristãs.

Esses dois livros foram traduzidos para diversos idiomas e largamente reimpressos. Prova disso é que John Tyndall, um dos mais inflamados combatentes contra a presença da religião na ciência, publicou um texto recomendando a obra de White na sua primeira versão.

Draper era especialmente crítico à Igreja Católica, e lançou seu livro (1874) após o Papa Pio IX ter conclamado a infalibilidade papal, em 1870. Por sua vez, White se opunha a qualquer dogma teológico. O historiador belga George Sarton (1884-1956), considerado o fundador da disciplina “História da ciência”, afirmava que era essa a narrativa que os historiadores da ciência deveriam apoiar. Ele escreveu em artigo inaugural da revista *Isis*, que se tornou uma das mais conceituadas revistas de história da ciência do mundo:

Essas interações entre ciência e religião têm, na maioria das vezes, assumido uma forma agressiva. Mas quando falamos sobre conflitos entre ciência e religião, é realmente sobre o conflito entre ciência e teologia, ou, se preferir, um conflito perpétuo entre tendências clericais e tendências científicas. É verdade que o público tem dificuldade em distinguir entre sentimento religioso e crença inata em dogma, ritual, formalismo e convenção, e os teólogos, em considerar os ataques a eles como ataques à religião. Da mesma forma, eles agravaram essa ambigüidade, em vez de dissipá-la: o resultado foi que almas sinceras e verdadeiramente religiosas trataram a ciência como um inimigo. Assim, a história da ciência está constantemente interligada com a história das heresias religiosas¹⁰ (SARTON, 1913, p. 21, tradução nossa)

Sarton foi fortemente influenciado pelo livro de Andrew Dickson White *A History of the Warfare of Science with Theology in in Christendom* (1896). Ele se tornou um dos correspondentes de White e recomendava o livro a seus alunos em Harvard (SARTON, 1913).

Um dos fatores que ajudam a explicar a rápida difusão da ideia de conflito lançada por Draper e White seria o acalorado debate sobre a evolução orgânica, mais especificamente sobre o parentesco entre humanos e macacos, ocorrido na segunda metade do século XIX (ROBERTS, 2009, p. 161-169). Nesse período, muitas pessoas religiosas, cristãs, judias e muçulmanas, posicionaram-se publicamente de forma contrária à teoria darwinista, fazendo com que cientistas e acadêmicos, ainda que discordassem de alguns dos argumentos de Draper e White, assumissem a ideia de conflito. Temiam que grupos radicais religiosos tentassem

¹⁰ 3 O texto em língua estrangeira é: Ces interactions entre la science et la religion ont pris le plus souvent une forme agressive. Mais quand nous parlons de conflits entre la science et la religion, il s'agit, en fait, de conflits entre la science et la théologie, ou, si l'on veut, d'un conflit perpétuel entre les tendances scientifiques et les tendances cléricales. Il est vrai que le public distingue mal ce qui est sentiment religieux et croyance innée de ce qui est dogme, rite, formalisme et convention, et les théologiens, en affectant de considérer les attaques dont ils étaient l'objet comme des attaques contre la religion même, n'ont cessé d'aggraver cette équivoque, au lieu de la dissiper: il en est résulté que des âmes sincères et vraiment religieuses ont souvent traité la science en ennemie. C'est ainsi que l'histoire de la science s'entremêle constamment à l'histoire des hérésies religieuses.

impedir o ensino e a propagação da ciência, principalmente das ideias mais radicais, embora muitos religiosos não considerassem a teoria da evolução uma teoria antirreligiosa (RUSE, 2009, p. 206-214).

Os registros históricos acerca dessas afirmações contestam a visão de Draper e White. Pesquisas indicam que, na maior parte do tempo, as descobertas científicas foram facilitadas pela religião, de diversas formas. No decorrer da história, ideias originadas na religião alimentaram a investigação científica; o desenvolvimento da ciência foi frequentemente motivado por impulsos religiosos, e instituições religiosas lideraram formas de financiar empreendimentos científicos, bem como a ciência, em diversas partes, foi estabelecida a partir de valores religiosos.

Esses historiadores revisionistas não são apologistas do cristianismo. Muitos dos especialistas que criticam a ideia de conflito se declaram ateus ou agnósticos, realizam trabalhos acadêmicos a respeito da história da ciência e não possuem preocupações teológicas.

1.2.1. A Igreja Cristã combateu os primeiros esforços “científicos”

Um dos mitos mais comuns que esses dois livros de White e Draper difundiram foi o de que a Igreja Cristã primitiva reprimiu os primeiros esforços “científicos” realizados no período, por meio de sua consistente oposição ao pensamento racional, de maneira geral, e às ciências naturais, de modo particular. Isso teria retardado o desenvolvimento da tradição científica, da Revolução Científica e das origens da ciência moderna em mais de mil anos.

O caso mais emblemático desse período é a história de Hipátia de Alexandria (355-415), matemática e filósofa que, como nos contou Edward Gibbons, “no seu dia fatal, na época santa da quaresma, Hipátia foi retalhada pela sua carruagem, despida, arrastada para a igreja, e esquartejada de maneira desumana pelas mãos de [...] uma tropa de fanáticos selvagens e implacáveis” (1854, p. 213). Esse ato evidenciaria a profunda animosidade da comunidade cristã perante aqueles que desejassem aprender a filosofia clássica. A história de Hipátia possui várias versões; apenas recentemente, porém, ela foi tema de um estudo acadêmico conduzido pela historiadora polonesa Maria Dzielska, que publicou, em 1995, a principal biografia da intelectual de Alexandria.

Ela concluiu que o assassinato de Hipátia foi motivado por disputas políticas entre dois grupos cristãos: uma ala moderada liderada pelo prefeito augustal da Diocese do Egito, Orestes, contra uma ala mais rígida liderada por Cirilo de Alexandria, que buscava adotar uma postura mais severa contra hereges e judeus acusados de assassinar cristãos. Hipátia, portanto, estava

inserida em um contexto político que pouco tinha a ver com as relações entre a filosofia pagã e a fé cristã.

De acordo com Dzielska, Orestes teria buscado o apoio de Hipátia porque ela pertencia a uma das famílias mais importantes da cidade. Era filha de Téon de Alexandria, membro do Museu de Alexandria e reconhecido intelectual. Além disso, ela tinha atuação política como conselheira em questões sobre a atualidade para funcionários da prefeitura e do Império Romano. Dessa forma, os ataques direcionados a Orestes pelos partidários de Cirilo atingiram também Hipátia, que foi acusada de lançar feitiços contra Orestes e contra a população da cidade. Por isso, um grupo de cristãos apoiadores de Cirilo atacou e assassinou Hipátia, iniciando um ciclo de assassinatos que teriam ocorrido por conta dessa contenda política entre os partidários de Cirilo e seus opositores (DZIELSKA, 2004, p. 96-104).

O mito a respeito do assassinato de Hipátia, visto como um marco para o fim do pensamento filosófico pagão, seria reforçado pela ideia de que a patrística (c. 100-500), por meio de seus representantes, trabalhou continuamente para a destituição da tradição filosófica clássica e dos estudos que, mais tarde, seriam utilizados como ponto de partida para a Revolução Científica: as ciências clássicas, assim denominadas por mera convenção. Conforme Draper:

O partido pagão [...] afirmou que o conhecimento deve ser obtido apenas pelo exercício laborioso da observação humana e da razão. O partido cristão afirmou que todo o conhecimento deve ser encontrado nas Escrituras e nas tradições da igreja, que, na revelação escrita, Deus não só havia dado um critério de verdade, mas nos forneceu tudo o que ele pretende que nós conheçamos. As Escrituras, portanto, contêm a soma, o fim de todo o conhecimento. O clero, com o imperador nas costas, não suportaria nenhuma competição intelectual.¹¹ (1875, p. 51-52, tradução nossa)

O autor destaca o texto bíblico como uma revelação divina que trazia a verdade sobre todo o conhecimento da humanidade, o que desestimularia a busca pelo conhecimento por meio da observação e da análise racional. Essa afirmação merece ressalvas, pois o próprio texto bíblico contém passagens que encorajam seus leitores a “ler” objetos naturais como se a natureza fosse um grande “livro”. Como no trecho: “E disse Deus: Haja luminares na expansão dos céus, para haver separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais e para tempos determinados e para dias e anos” (BÍBLIA, Gênesis, 1, 14). Ou mesmo no Novo Testamento,

¹¹ O texto em língua estrangeira é: “The pagan party... asserted that knowledge is to be obtained only by the laborious exercise of the human observation and human reason. The Christian party asserted that all knowledge is to be found in the Scriptures and in the traditions of the church, that, in the written revelation, God had not only given a criterion of truth, but had furnished us with all that he intend us to know. The Scriptures, therefore, contain the sum, the end of all knowledge. The clergy, with the emperor at their back, would endure no intellectual competition”.

em carta de Paulo de Tarso: “Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas” (BÍBLIA, Romanos, 1, 20).

Defendendo posição semelhante à de Draper, White direcionou sua crítica a dois dos principais filósofos da patrística, movimento intelectual liderado por cristãos da emergente Igreja Católica (c. 110-500):

na segunda metade do mesmo século [IV], essa visão sobre a aceitação literal do texto sagrado foi reafirmada por Santo Ambrósio, que, em seu trabalho sobre a criação, declarou que “Moisés abriu a boca e derramou o que Deus disse-lhe”. Mas, o maior que qualquer um deles que fixou essa ideia às teologias cristãs, Santo Agostinho, preparou seu Comentário sobre o Livro do Gênesis, estabelecendo em uma frase famosa a lei que durou na Igreja até a nossa próprio tempo: “Nada deve ser aceito salvo na autoridade da Escritura, uma vez que maior é essa autoridade do que todos os poderes da mente humana”.¹² (WHITE, 1875/2009, p. 25, tradução nossa)

De fato, a ideia existente acerca da oposição dos cristãos em relação ao conhecimento filosófico e científico clássico pode ser encontrada em trechos de importantes pensadores cristãos no período (REALE, ANTISERI, 1990). Seus textos eram escritos com propriedade, pois os filósofos da patrística, de maneira geral, pertenciam à elite de sua época, sendo educados pelas principais escolas filosóficas, que representavam o pensamento de alguns dos principais filósofos da Antiguidade grega e romana (Platão, Aristóteles, epicuristas, estóicos e neoplatônicos), e onde também eram comuns ensinamentos em grego clássico antigo, por meio de textos gregos que discorriam sobre literatura, história, filosofia, retórica, lógica, teologia, matemática e ciências naturais (LINDBERG, 2011, p. 24-25).

Segundo David C. Lindberg, o historiador da ciência e professor emérito da Universidade de Wisconsin-Madison David C. Lindberg, Agostinho de Hipona (354-430) foi um dos mais influentes pais da Igreja Católica, com especial contribuição na tentativa de ajudar a moldar as atitudes tomadas pelos cristãos perante a natureza. Ele enxergava com reserva os valores da ciência e da filosofia clássica e a legitimidade de seus objetivos, mas isso não significava que não reconhecesse mérito nos valores clássicos quando estes eram voltados a

¹² O texto em língua estrangeira é: “In the second half of the same century [fourth] this view as to the literal acceptance of the sacred text was reasserted by St. Ambrose, who, in his work on the creation, declared that ‘ Moses opened his mouth and poured forth what God had said to him/’ But a greater than either of them fastened this idea into the Christian theologies, St. Augustine, preparing his Commentary on the Book of Genesis, laid down in one famous sentence the law which has lasted in the Church until our own time: ‘Nothing is to be accepted save on the authority of Scripture, since greater is that authority than all the powers of the human mind’.”

objetivos superiores, como no auxílio e no esclarecimento das palavras contidas na Bíblia (LINDBERG, 2009, p. 16).

Ele foi considerado o “Pai da Igreja” que formalizou a interpretação alegórica das escrituras, elaborando uma teoria semiótica fixada em uma base intelectual na qual a matemática e a história natural seriam fundamentais para o entendimento do que ele chamava de o “livro da natureza” (HARRISON, 2006, p. 117-118).

Como no caso do trecho bíblico do Evangelho segundo Mateus – “seja tão sensato quanto uma serpente e tão inocente quanto um pombo” (BÍBLIA, MATEUS, 10, 16) –, em que somente pessoas familiarizadas com as características destes animais poderiam fazer a correta interpretação do significado dessa passagem., Agostinho também atribuía aos conhecimentos pagãos em história, dialética, artes mecânicas e “ensinamentos a respeito dos sentidos corporais” importantes contribuições para as necessidades da vida (LINDBERG, 2011).

Em seu *Comentário literal ao Gênesis*, no qual Agostinho coloca em uso o seu profundo conhecimento sobre a cosmologia grega e filosofia natural, ele expressou consternação com a ignorância de alguns cristãos:

Todo não cristão sabe alguma coisa a respeito da terra, dos céus e de outros elementos deste mundo, sobre a noção e órbita das estrelas, o tamanho delas e suas posições relativas, sobre os próximos eclipses do sol e da lua, os ciclos do ano e as estações, sobre o tipo de animais, arbustos, pedras, e assim por diante, e este conhecimento ele guarda, estando certo do motivo e da experiência. Agora, é uma coisa desgraçada e perigosa para um infiel ouvir um cristão... falando sem senso sobre estes tópicos; e nós deveríamos usar todos os meios para prevenir esta situação embaraçosa, na qual pessoas percebem vasta ignorância em um cristão e riem de desprezo. (2014, p. 42-43)

Em outro trecho, admitiu o uso dos conhecimentos filosóficos e científicos pagãos para encontrar a verdade divina. Referindo-se aos platonistas, afirmou que “têm dito coisas que são verdadeiras e estão bem acomodadas em nossa fé, elas não devem ser temidas, pelo contrário, o que eles dizem deve ser tomado deles como de um injusto possessor, e convertido para nosso uso” (AGOSTINHO, 2014, p. 79).

Na influente visão de Agostinho, o conhecimento das coisas deste mundo não deveria ser um fim, mas um meio para outro fim entendido como indispensável: a ciência do período clássico deveria se subordinar e servir a teologia e a religião (AGOSTINHO, 2014, p. 70). Esse posicionamento permitiu que o conhecimento científico dos filósofos clássicos prevalecesse durante a Idade Média. Centenas de anos mais tarde, essas discussões foram retomadas e contribuíram para o desenvolvimento da ciência moderna (LINDBERG, 2011, p. 25).

1.2.2. A Igreja Católica medieval suprimiu o crescimento da ciência

A compreensão da Idade Média como um milênio de estagnação devido à cristandade é largamente refutada pelos estudiosos do período, mas continua forte entre os atuais divulgadores da história da ciência, talvez porque estes, fundamentados em não especialistas contemporâneos do período em vez de consultarem os especialistas no tema, podem estar incorrendo no erro estejam se de basear-endo em seus predecessores, de forma acrítica. Um dos mais influentes predecessores foi, sem dúvida, John William Draper, que afirmou a respeito do período medieval:

A Igreja assim estabelecida como depositária e árbitro do conhecimento; ela já estava pronta para recorrer ao poder civil para obrigar a obediência às suas decisões. Ela tomou um curso que determinou toda a sua trajetória futura: ela se tornou um obstáculo no avanço intelectual da Europa por mais de um mil anos.¹³ (1875, p. 52, tradução nossa)

Draper analisa a relação entre ciência e religião durante a Idade Média sob a ótica do conflito. Uma seleção de eventos históricos serve de fundamentação à sua conclusão. Contudo, Draper apresentou uma imagem parcial do período.

Após a decadência do Império Romano no século V, os 200 anos seguintes foram marcados pelo contínuo fluxo de povos germânicos responsáveis diretos pela interrupção da produção cultural e intelectual gerada anteriormente. Com as invasões bárbaras, coube à Igreja Católica, principalmente aos monastérios, a preservação de importantes obras filosóficas da tradição clássica. Os resultados dessa preservação foram sentidos na reforma educacional promovida por Carlos Magno (742-814), tanto pelos clérigos quanto pelos leigos, expandindo as fronteiras educacionais e estimulando a cópia de textos clássicos que contribuíram para a preservação de conhecimentos científicos pagãos, os quais inspiraram a educação carolíngia no modelo das artes liberais romanas – como o *quadrivium*, da astronomia, música, aritmética e geometria; e o *trivium*, da lógica, gramática e retórica (LYNCH, 1992, p. 89).

Com o processo de renascimento urbano e comercial a partir do século X, a Europa Ocidental se beneficiou do intercâmbio intelectual promovido pelo contato com o Império Bizantino e com as culturas islâmicas, permitindo o acesso a diversos textos da tradição clássica que tinham se perdido com o esfacelamento do Império Romano. Coube a estudiosos cristãos,

¹³ O texto em língua estrangeira é: “The Church thus set herself forth as the depository and arbiter of knowledge; she was ever ready to resort to the civil power to compel obedience to her decisions. She thus took a course which determined her whole future career: she became a stumbling-block in the intellectual advancement of Europe for more than a thousand years.”

em maior parte, o trabalho da recuperação e tradução de autores como Euclides, Arquimedes, Galeno, Ptolomeu, Platão e Aristóteles (WOODS JR., 2008, p. 39-45).

O efeito da proliferação destas obras gerou uma revolução intelectual na Europa, levando o corpo de conhecimento filosófico e científico a um novo patamar. Rapidamente essas traduções migraram para as escolas catedráticas e monásticas. Algumas delas se expandiram, surgindo as primeiras universidades (LINDBERG, 2011, p. 28-29).

Em 1999, o historiador da ciência John Heilbron escreveu o livro *The Sun in the Church*, sobre o início da astronomia, demonstrando que, do século XII ao XVIII, nenhuma instituição forneceu mais apoio à astronomia do que a Igreja Católica Romana. Esse apoio se deu principalmente pelo surgimento das universidades que foram estimuladas pelo papado. Estas instituições surgiram em cidades como Bolonha (c. 1150), Paris (c. 1200), Oxford (c. 1220) e outras nove, antes do fim do século XIII. Em 1500, havia cerca de 60 universidades espalhadas pela Europa, e cerca de 30% de suas disciplinas tratavam de temas e textos sobre o mundo natural (HEILBRON, 1999). A presença de universidades entre os séculos XII e XV significa centenas de milhares de estudantes que foram expostos à ciência sob a tradição grega.

Nessas instituições, a medicina e a ciência encontraram um lar permanente. Diversas universidades ensinaram aos seus alunos geometria euclidiana, óptica, problemas da geração e da reprodução, noções básicas rudimentos de astronomia e da esfericidade da Terra (SHANK, 2009, p. 22). Mesmo os estudantes que não puderam completar seus estudos foram iniciados em filosofia natural e ciências matemáticas. Esse fenômeno cultural de primeira ordem afetou centenas de milhares de estudantes da elite letrada. Entre 1150 e 1500, europeus letrados tiveram mais acesso a materiais científicos do que em qualquer outra época anterior. E isso foi devido ao rápido crescimento da grade curricular das artes naturais em universidades medievais (COBAN, 1975, p. 82-83).

A maior parte desses estudantes queria iniciar-se no clero buscando conhecimentos em teologia. Havia, contudo, aqueles que não estavam interessados em ser pregadores, mas em ser iniciados em adquirir conhecimentos em temas não religiosos, como lógica, filosofia natural e ciências matemáticas. Professores e estudantes não eram, necessariamente, monges e padres. Embora precisassem ter *status* clerical, não tinham obrigações formais. Estudantes podiam se casar, por exemplo (SHANK, 2009, p. 23-24). O conhecimento em artes liberais era considerado benigno pela Igreja e facilmente assimilado a sua doutrina. A exceção era a filosofia aristotélica; embora tenha sido mais amplamente traduzida, ela sofreu certa resistência, pois abrangia diversos campos do saber que a Igreja ainda encarava com grande desconfiança,

como a metafísica, a cosmologia, a psicologia e quase todas as ciências naturais. Nela, enxergam diversos pontos de conflito com a teologia (LINDBERG, 2011, p. 29).

Em 1277, a Igreja condenou 219 proposições acadêmicas da Universidade de Paris. Dentre elas, o determinismo astrológico, um grande número de teses aristotélicas, como a impossibilidade do vácuo, a eternidade do mundo, a negação da imortalidade pessoal, além de outras como: “os únicos homens sábios do mundo são os filósofos” e “nada conhecido é melhor do que conhecer teologia” (SHANK, 2009, p. 25).

Segundo Lindberg, embora a condenação tenha restringido o uso da filosofia aristotélica, ela liberou a faculdade de artes a voltar a utilizar um currículo centrado na filosofia e ciência aristotélica (2011, p. 30-31). Ainda que se possa considerar a condenação de 1277 como um obstáculo ao avanço científico, não foi documentado outro caso da mesma proporção no período medieval. Se a Igreja daquela época desencorajava ou suprimir a ciência, não haveria por que tolerar a universidade.

1.2.3. Defensores do copernicanismo foram perseguidos, torturados e até condenados à fogueira pela Igreja

Andrew Dickson White resumiu o mito de Giordano Bruno que o colocou entre os principais mártires da ciência:

Ele [Bruno] foi caçado terra a terra, até que, finalmente, ele se volta para os seus perseguidores com injúrias temerosas. Por isso, ele é preso seis anos, depois queimado vivo e suas cinzas espalhadas pelos ventos. Ainda assim, a nova verdade continuou viva. Não poderia ser morta. Dez anos após o martírio de Bruno, depois de um mundo de problemas e perseguições, a verdade da doutrina de Copérnico foi estabelecida pelo telescópio de Galileu¹⁴ (1874, p. 178-180, tradução nossa).

Segundo o trecho acima, Bruno não foi condenado à morte por causa de sua defesa ao copernicanismo, mas sim em decorrência das injúrias temerosas que fez em razão da perseguição que sofria. Enfim, White não criou o mito da motivação anticientífica para a condenação de Bruno, mas ele exerceu grande influência na difusão dessa versão entre os historiadores da ciência ocidentais.

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: “He [Bruno] was hunted land to land, until, at last, he turns on his pursuers with fearful invectives. For this he is imprisoned six years, then burned alive and his ashes scattered to the winds. Still the new truth lived on. it could not be killed. Within ten years after the martyrdom of Bruno, after a world of troubles and persecutions, the truth of the doctrine of Kopernik was established by the telescope of Galileo (1874, p. 178-180).”

Bruno, que era copernicano, foi queimado vivo, mas não por suas ideias científicas, e sim por apostasia, ao duvidar da virgindade de Maria, da ideia de que Deus seria Jesus e de que Jesus não teria um corpo humano (SHACKELFORD, 2009, p. 59-60). Foi uma heresia teológica, e não cosmológica, que levou Giordano Bruno à fogueira.

Julgado pelo Tribunal do Santo Ofício, ele se recusou a renunciar a seus posicionamentos, o que levou à sua morte em janeiro de 1600. A brutalidade do ato não era excepcional no período pós-Concílio de Trento, de guerras religiosas entre protestantes e católicos.

Em uma época em que a Igreja Católica sofria um dos maiores cismas de sua história, a apostasia se colocava como um crime dos mais graves que um frade dominicano poderia cometer. O fato era que a apostasia de Bruno, enquanto membro da Igreja, concedia à Inquisição o direito de incriminá-lo (SHACKELFORD, 2009, p. 62). Acreditar no sistema copernicano não era considerado uma apostasia até o caso de Galileu Galilei (WOODS JR., 2008, p. 62-63).

Muitos dos defensores da ideia de conflito recorrem ao caso de Galileu Galilei como um dos maiores exemplos de repressão da Igreja Católica em relação às descobertas científicas do físico italiano. Mesmo nesse caso tão emblemático, são cabíveis ponderações. É vastamente divulgada a ideia de que Galileu entrou em conflito com a Igreja após propor uma visão de universo, baseada na ciência, que contrariava a Bíblia. Galileu teria sido preso, torturado e forçado a renunciar a sua teoria, pois a Igreja considerava que a ciência não poderia contrariar as escrituras sagradas.

Com Galileu, havia diversos pesquisadores, muitos deles clérigos, defensores da teoria de Nicolau Copérnico, mas também havia aqueles que defendiam a visão de Ptolomeu, e consideravam que a teoria de Galileu não era baseada em dados empíricos suficientes que pudessem demonstrar suas afirmações. A propósito, a rotação da Terra e a teoria heliocêntrica só foram demonstradas experimentalmente em 1851, por Léon Foucault. Por outro lado, Galileu sustentava que a rotação da Terra decorria do movimento das ondas do mar (WOODS JR., 2008, p. 66).

Entre 1610 e 1615, Galileu apresentou sua teoria no livro *Sidereus Nuncius* (1610), e também uma série de diálogos em forma de cartas (1613 a 1615) com afirmações polêmicas acerca das manchas solares e da defesa da reinterpretação de passagens bíblicas a partir do sistema copernicano. A forma incisiva e pouco aberta a críticas e contribuições de outros pesquisadores fez com que muitos estudiosos da astronomia o acusassem de tornar o sistema copernicano um sistema simplista e tolo, contribuindo para as acusações de heresia. A Igreja aceitava o uso do sistema copernicano como modelo teórico, mas proibia que ele fosse

divulgado como sistema verdadeiro, como tinha feito Galileu (FINOCCHIARO, 2009, p. 69-70).

Advertido pela Igreja, Galileu publicou, em 1632, uma nova teoria, em *O diálogo sobre os dois grandes sistemas do mundo*, com a autorização do papa, em que ignorou a proibição de tratar o sistema copernicano como hipótese e não como verdade estabelecida (WOODS JR., 2008, p. 69). Sem dados empíricos suficientes para sustentá-la, nessa obra ele atacou a Igreja, o papa e alguns outros estudiosos, de forma satírica, ridicularizando seus argumentos e ponderações (HENRY, 2011, p. 40).

Depois de Galileu ignorar a censura que lhe foi imposta, foi levado a julgamento pela Inquisição em 1633. Ele não foi levado a julgamento porque sua teoria contrariava a Bíblia, mas sim porque ensinava como verídicas teorias que não possuíam embasamento empírico (DIXON, 2008, p. 18). Durante o seu processo, Galileu não foi torturado nem posto em uma cela. Após ser condenado a uma espécie de prisão domiciliar, ele foi colocado em uma luxuosa casa perto de Florença, ficando aos cuidados de sua filha e tendo a disposição, com um cozinheiro particular (FINOCCHIARO, 2009, p. 77-78).

Durante o século XVII e parte do século XVIII, o discurso em voga era de que os católicos inibiam o desenvolvimento da ciência realizado pelos protestantes e que o papa teria tentado silenciar Galileu, não havendo a noção de que a religião, de maneira geral, era contrária ao desenvolvimento científico (HENRY, 2011, p. 40-44). A ideia hegemônica no período era de que a ciência contribuía para o poder, a glória e o desígnio de Deus (EFRON, 2009, p. 79-89). Mesmo entre os iluministas, havia a ênfase de que seria possível obter evidências da existência de Deus e de suas características através do estudo da natureza, o que resultou em um ramo autônomo de estudos chamado de teologia natural. Esta se tornou bastante popular no século XVIII, apesar de algumas críticas, e teve seu auge, provavelmente, na primeira metade do século XIX (TOPHAM, 2011, p. 59-71).

1.3. O conflito entre ciência e religião no século XIX

Quando falamos de ciência e religião como duas áreas autônomas de conhecimento, estamos nos remetendo a conceitos que receberam importantes delimitações durante o século XIX. Antes disso, as pessoas que estudavam a natureza eram geralmente chamadas de filósofos ou historiadores da natureza e aceitavam concepções religiosas (TOPHAM, 2011).

Jonathan R. Topham, professor de história da ciência da Universidade de Leeds, afirma que no, século XIX, a delimitação do campo científico impôs uma regra fundamental: as ideias

científicas deveriam ser desprovidas de explicações religiosas que não fossem naturais, o que ficou conhecido como naturalismo metodológico. Muitos dos defensores do naturalismo metodológico eram cristãos atuantes, de modo que não foi difícil a secularização da ciência em relação aos dogmas religiosos (2011, p. 68-69).

Assim, ao verificar o desenvolvimento da produção científica ao longo do século XIX, veremos uma eliminação gradual das ideias e referências ao sobrenatural. E quem fugia à regra não conseguia espaço nas principais revistas científicas do período (TURNER, 1978).

Para analisar, de forma mais aprofundada, o conflito entre ciência e religião, é necessário reconhecer que a redefinição epistemológica de ciência, que passou a ser baseada na verificação empírica, constituiu apenas um dos elementos de uma abrangente mudança do empreendimento científico que ocorreu no século XIX. Com novos paradigmas surgindo em diversas áreas do conhecimento, e os questionamentos às explicações oferecidas pela religião, o sobrenatural foi objeto de investigação por variados ramos científicos, estabelecendo o que Kuhn entende como período pré-paradigmático de um campo científico (2013, p. 30-31).

Esse movimento foi acentuado com o processo revolucionário francês, que pôs em prática a ressignificação da palavra *secularização*, até então relacionada com valores religiosos, que passou a dar sentido a coisas superiores em relação às coisas religiosas. O próprio conceito de secularização separado do sentido religioso não teve origem no Iluminismo, mas sim no Tratado de Paz de Vestfália, negociado em 1648, mais de um século antes das ideias ilustradas ganharem espaço na cultura francesa da segunda metade do século XVIII (MONIZ, 2017, p. 12).

Sem dúvida, será durante a Revolução Francesa que o conceito ganhará grande repercussão. Em dois de novembro de 1789, todos os bens eclesiásticos passaram a ficar à disposição do Estado francês por ordem do estadista Talleyrand, com aprovação da Assembleia Nacional Constituinte. Quatorze anos mais tarde, a *Säkularisation* surgiu em documento assinado em um acordo proferido entre Napoleão Bonaparte e príncipes alemães, dispondo as terras eclesiásticas para o usufruto dos nobres germânicos seculares (PIERUCCI, 1998, p. 63).

Contudo, ainda que a Igreja Católica tenha sofrido importantes reveses a partir do período revolucionário, não é possível demonstrar que a sociedade francesa tenha aderido ao ceticismo em relação às questões religiosas. Na França, entre o final do século XVIII e o século XIX, podemos perceber que o Iluminismo contribuiu para uma ressignificação da religiosidade de diversos indivíduos que buscaram conciliar o ideal de progresso iluminista com novas formas de espiritualidade (SHARP, 2006).

1.3.1. O lado oculto da Revolução: conflitos entre ciência e o sobrenatural na França no século XIX

A investigação dos fenômenos psíquicos ou mediúnicos na Europa tem o seu ponto de partida em dois movimentos marcantes: o magnetismo animal e o espiritualismo moderno (PIMENTEL, 2014).

O mesmerismo, ou magnetismo animal, foi preconizado pelo médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815), que levou a Paris, em fevereiro de 1778, novas técnicas e ideias amplamente aceitas por diversos setores da sociedade francesa (DARNTON, 1988). Inserido nos princípios iluministas, Mesmer afirmava que o ser humano possuía um fluido magnético e que o bloqueio de seu fluxo seria a causa de diversas doenças, especialmente aquelas relacionadas ao sistema nervoso (MESMER, 1779).

O tratamento para tais patologias consistia no controle e fortalecimento do fluido magnético – que seria realizado pela imposição das mãos ou com massagens localizadas em polos do corpo, com o objetivo de retirar a barreira responsável pela enfermidade – e, muitas vezes, resultava em convulsões no paciente. Estas eram entendidas por Mesmer como uma “crise” induzida pelo magnetizador, salutar para a restauração da saúde do enfermo (MESMER, 1779, p. 304-312).

A terapia foi recebida pela sociedade com um misto de entusiasmo, ceticismo e curiosidade. Em 1784, o rei Luís XVI decidiu convocar duas comissões científicas para investigar a validade e os verdadeiros efeitos do magnetismo animal. Entre eles, profissionais renomados, como o médico Joseph-Ignace Guillotin, o químico Antoine Lavoisier e o então embaixador dos Estados Unidos na França, Benjamin Franklin, descobridor da energia elétrica. Elas concluíram que a técnica de Mesmer agiria apenas na imaginação do doente e não teria efeito prático. Por isso, a Faculdade de Medicina de Paris proibiu os médicos de praticarem o magnetismo animal e de escreverem sobre ele (DARNTON, 1988, p. 63).

Em uma sociedade fortemente influenciada pelo movimento iluminista, que progressivamente buscava separar ciência e superstição, o magnetismo animal se oferecia como uma teoria explicativa alternativa e racional para uma série de patologias, algumas mentais, que até então eram atribuídas a demônios pela cultura popular. A existência de forças invisíveis, como a gravidade e a eletricidade, exaltadas pelos iluministas como troféus obtidos pela vitória da razão sobre a superstição, também poderia sugerir a atuação de fluidos imperceptíveis a olho nu sobre o ser humano (JESUS, 2004, p. 276-283).

Mesmo diante da condenação realizada pelas comissões reais de cientistas e pela Faculdade de Medicina de Paris, o mesmerismo continuou a receber adeptos. Panfletos e jornais dos períodos revolucionário e napoleônico colocavam Mesmer como uma vítima dos grupos médicos estabelecidos, que perseguiram o magnetismo animal – uma terapia mais barata e com menor sofrimento ao paciente – como forma de eliminar uma ameaça a todo um corpo profissional. A permanência do magnetismo animal gerou uma nova condenação em 1812, desta vez do secretário da Academia de Medicina (DARNTON, 1988, p. 64-65).

No ano anterior, surgira uma nova forma de tratamento dos pacientes, por meio de um dos discípulos de Mesmer. O marquês de Puységur apresentou o resultado de uma série de manifestações ocorridas em seus pacientes quando em estado mesmérico, em que eles seriam capazes de detectar as enfermidades que possuíam e também as formas de combatê-las. Além disso, elas também seriam capazes de prever acontecimentos, adquirir informações privadas de pessoas mortas e, até mesmo, de manifestar a personalidade de uma pessoa morta (PUYSÉGUR, 1811).

Diante da repercussão social desses fenômenos, diversos pesquisadores se debruçaram sobre o tema em busca de explicações para os fenômenos psíquicos observados. Quatro visões se tornaram preponderantes: a fluidista ou mesmerista, formada por adeptos ortodoxos do mesmerismo, que consideravam os casos de sonambulismo como um efeito colateral do tratamento, um estado mental perigoso que deveria ser evitado (BRITTEN, 1883, p. 12); os psicofluidistas, representados por médicos e magnetizadores que acreditavam que as manifestações psíquicas eram indícios de que a mente humana possuía áreas até então pouco conhecidas pelos especialistas, delineando um novo campo de pesquisa a ser explorado (ELLENBERGER, 1970); os espiritualistas, grupo de médicos e magnetizadores que acreditavam que o estado de sonambulismo magnético permitiria o contato com espíritos, os quais seriam responsáveis pelas manifestações psíquicas (CRABTREE, 1999); e os animistas ou céticos, grupo composto, em sua maioria, pela Academia Francesa de Medicina, que considerava os fenômenos como sintomas de degeneração cerebral ou alguma patologia (MÉHEUST, 1999).

O magnetismo foi novamente rejeitado pela Academia em 1837, por uma comissão de que fazia parte o médico Frédéric Dubois. Ainda assim, ele perdurou em círculos de estudiosos que formavam sociedades de pesquisa com jornais e revistas periódicas, informando os resultados de seus estudos (PIMENTEL, 2014, p. 21-23).

O magnetismo animal e as pesquisas sobre a possibilidade de comunicação com os espíritos foram absorvidos por uma série de teorias que visavam harmonizar a “lei física” com

a “lei moral” (SHARP, 2006, p. 33-36). A sociedade igualitária pregada por Rousseau, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, manifestava-se nas ideias políticas de homens como Nicolas de Bonneville e Claude Fauchet, idealizadores do comunismo dos cristãos primitivos (DARNTON, 1988, p. 116-117).

Nas décadas de 1820 e 1830, essas ideias ganharam corpo nos livros de escritores românticos franceses como Gérard de Nerval, Charles Nodier, George Sand, Delphine de Girardin e Victor Hugo. Eles foram responsáveis por manter esse debate sobre as relações entre ciência e religião em voga na França até 1848, quando as primeiras notícias acerca da possibilidade de entrar em contato com os mortos, através de sessões conhecidas como mesas girantes e falantes, chegaram à Europa (SHARP, 2006).

A partir da década de 1850, um dos primeiros fenômenos de transposição cultural da América para a Europa está em movimento (CUCHET, 2012). O espiritualismo moderno, surgido nos Estados Unidos em 1848, passou a ser noticiado nos jornais dos principais estados europeus, multiplicando seu número de adeptos e trazendo consigo novos grupos de intelectuais interessados em investigar o tema (conforme será visto no Capítulo 3).

A maior parte dessas investigações classificava o magnetismo animal e o espiritualismo moderno como “pseudociências”, que eram resultado de investigações marcadas pelo misticismo e pela superstição (LEAHEY, LEAHEY, 1983, p. 115-56). Embora não tenham obtido sucesso em transformar o resultado de suas experiências em disciplinas científicas autônomas, deixaram como legado diversos aspectos ainda presentes no campo da ciência.

Para o psiquiatra Henri F. Ellenberger (1970), o estudo desses fenômenos foi importante para o desenvolvimento da cura psicológica. Franz Anton Mesmer, com suas investigações sobre o magnetismo animal, contribuiu para uma mudança na forma como era entendida a mente humana (ELLENBERGER, 1970, p. 53). O espiritualismo moderno, por meio da figura do médium, forneceu a médicos como Pierre Janet e William James uma nova abordagem da mente, do que mais tarde ficou conhecido como inconsciente (ELLENBERGER, 1970, p. 85).

A nosologia francesa do século XIX desenvolveu uma nova teoria psiquiátrica a partir do magnetismo animal, classificando como distúrbios da mente comportamentos ocorridos durante o estado sonambúlico (MÉHEUST, 1999). Com o surgimento do espiritualismo, a nosografia passou a identificar a mediunidade como delírio, também classificado como delírio espírita (LE MALÉFAN, 1999).

1.3.2. O Reino Unido e o conflito ciência *versus* religião na dimensão profissional durante a primeira metade do século XIX

As disputas pela autoridade intelectual entre cientistas e religiosos, no início do século XIX, foram um fator importante no Reino Unido para o surgimento do conflito entre ciência e religião.

Da década de 1820 em diante, uma série de descobertas nos campos da geologia, física, biologia e psicologia fisiológica promoveu o desenvolvimento do campo da filosofia das ciências e novos desafios para as teses da teologia e passagens da Bíblia. Ainda assim, os teólogos naturais britânicos renomados, como William Buckland (1784-1853), Charles Lyell (1797-1875), William Whewell (1794-1866) e Richard Owen (1804-1892), popularizaram trabalhos de naturalistas franceses, como Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Georges Cuvier (1769-1832), Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) e Pierre-Simon Laplace (1749-1827), buscando demonstrar que as descobertas científicas francesas não estariam relacionadas com a irreligiosidade que caracterizou a Revolução Francesa, e que tais descobertas poderiam oferecer importantes ligações com a teologia natural (BROOKE, 1989).

Nesse período, teólogos naturais eram responsáveis por grande parte da produção científica inglesa, principalmente nas Universidades Anglicanas de Oxford e Cambridge, que abrigavam muitos clérigos em seus quadros docentes, e na *British Association for the Advancement of Science*, fundada em 1831 por pesquisadores de diferentes crenças para o trabalho em conjunto (TOPHAM, 2011, p. 68-70). Nesse ínterim, surgem reações aos teólogos naturais.

Em seu *Discurso aos homens de ciência (An Address to the Men of Science)*, Richard Carlile, ateu e agitador social da classe trabalhadora, pregava a substituição dos clérigos por homens de ciência laicos que afastassem as ideias deístas do ensino de ciências, pois a natural teologia contribuiria para a manutenção da ordem social como uma reprodução da ordem natural divina, impedindo os trabalhadores de ascenderem socialmente (CARLILE, 1821). Contudo, as motivações iniciais para a disputa da autoridade intelectual e social estavam relacionadas com a nascente profissionalização da ciência e da sua busca por trabalhos remunerados que pudessem empregar “cientistas” amadores.

Até a primeira metade do século XIX, a ciência era amadora. O ensino em escolas e universidades, de maneira geral, era ministrado por clérigos. O próprio termo *cientista* foi criado em 1834 pelo reverendo William Whewell, matemático e filósofo da ciência da Universidade de Cambridge. Durante esse período, a produção científica na Inglaterra recebia

poucos recursos governamentais, e em sua maioria era exercida por pessoas que possuíam outras profissões. Alguns poucos eram patrocinados por aristocratas ou possuíam uma posição periférica, lecionando em escolas de ensino médio ou universidades dominadas por clérigos (TURNER, 1978, p. 360).

Era comum que cientistas tomassem os imperativos morais e metafísicos da teologia natural como parte de seus primados e não como intrusos às suas explicações, a ponto de determinarem algumas investigações e conclusões conduzidas pela ciência no período (BROOKE, 1989). O entendimento de que a pesquisa científica era subordinada a valores morais, ao conceito de Deus e à visão da natureza humana tinha sido formulado por clérigos e escritores religiosos (TOPHAM, 2011). Certas questões, áreas de investigação, métodos de pesquisa e conclusões foram desencorajados e, de certo modo, proscritos por conta de seu conteúdo, que levava à acusações de impiedade, blasfêmia ou imoralidade. Isto era possível porque grande parte do controle ao acesso a empregos e patrocínios pertencia aos clérigos (TURNER, 1978).

Durante os primeiros estágios da profissionalização, emergiram grupos preocupados em projetar uma nova imagem pública por meio de códigos de ética rigorosos, que passariam a controlar esses profissionais, ao mesmo tempo que traziam a essas associações prestígio social e recursos financeiros dos seus associados. Elas também estabeleciam escolas de formação profissional, bem como se responsabilizavam pela divulgação das novas descobertas ao público em geral (TOPHAM, 2011).

O processo de profissionalização da ciência por meio das associações teve uma dupla função: por um lado, selecionava o grupo que demonstrava padrões de competência, promovia um vínculo comum de propósito e submetia suas práticas à avaliação de seus pares; por outro, excluía os cientistas reprovados nos seus critérios, tachados de amadores. Estes, por sua vez, buscavam a independência do grupo profissional, lutando pelo direito de se autodefinirem e de estabelecerem seu papel na sociedade, ao passo que os profissionais queriam o domínio exclusivo do conhecimento (TURNER, 1978). O conflito entre as sociedades científicas e amadoras, por espaços de poder, teve como subproduto as hostilidades entre ciência e religião.

Em meio a esses debates, a expansão do número de cientistas profissionais e a popularização das ideias científicas na sociedade britânica do período resultaram na transferência da autoridade da crença religiosa para a crença nas ciências naturais. Com isso, a reverência uma vez dada a padres e pastores foi depositada em novos profissionais e acadêmicos, como geólogos, químicos, biólogos, físicos, psicólogos e psiquiatras (TURNER,

1978). Teria sido justamente essa luta por autoridade e prestígio a motivação dos grandes debates entre teólogos e cientistas, incrementando as disputas entre ciência e religião.

A teoria exposta em *A origem das espécies*, publicada por Charles Darwin em 1859, foi prontamente aceita por diversos teólogos que defendiam a teoria do design inteligente – formulada pelo teólogo natural William Paley (1743-1805), segundo a qual a variedade complexa de adaptações dos seres vivos só poderia ser possível pela intervenção divina, fazendo analogia entre Deus e um relojoeiro (ROBERTS, 2009, p. 164-165). Por outro lado, contribuiu para que jovens cientistas entendessem essas explicações como interferência religiosa na produção científica e reivindicassem autoridade da razão crítica e da verificação empírica contra a autoridade da Bíblia e da teologia natural (BROOKE, 2014, p. 383-394).

Entre 1850 e 1880, houve um grande incremento no número de cientistas na Grã-Bretanha, saltando de 4.597 para 12.134, o que fez crescer o número de comunidades científicas e de novos cursos de formação superior em física e química (TURNER, 1978, p. 361). O processo também levou à alteração do regimento de sociedades científicas, como a Royal Society, que passou a adotar critérios mais rigorosos para a escolha de seus membros, priorizando cientistas praticantes com pesquisas publicadas. Thomas Henry Huxley, apelidado de “o bulldog de Darwin”, por sua enfática defesa da teoria evolucionista, teria sido um dos principais responsáveis por criar um novo modelo de naturalismo científico, o qual excluiria questões metafísicas e afastaria teólogos naturais das principais esferas científicas (TOPHAM, 2011, p. 75). Para Huxley, um dos maiores méritos da teoria de Darwin era a sua incompatibilidade com a Igreja Católica (BROOKE, 2014, p. 393-394).

Os novos cientistas, grupo em busca de prestígio social e espaço nas principais esferas profissionais científicas, promoveram uma grande concorrência entre as sociedades, ressaltando aquelas que possuíam revistas especializadas mais respeitadas pelos pares, pesquisas de maior impacto e repercussão social. Além de Huxley, entre seus mais importantes representantes também estavam o filósofo Herbert Spencer (1820-1903), que foi o principal nome do evolucionismo nas ciências humanas; Norman Lockyer (1836-1920), editor-chefe da revista *Nature* desde sua fundação, em 1869, até 1919; o físico John Tyndall (1820-1893), entre outros (ROBERTS, 2011, p. 86-87).

Essas novas diretrizes resultaram em uma queda acentuada do número de teólogos naturais nas principais comunidades científicas. Segundo levantamento realizado por Turner, o número de clérigos anglicanos aceitos como membros da Royal Society caiu de 72, em 1849, ou 9,7% do total de membros naquele ano, para 14, em 1899, 3,1% do total. Já a British Association for the Advancement of Science, fundada por teólogos naturais, teve como

presidentes de uma de suas seções (matemática, química, geologia, mecânica e biologia), entre 1831 e 1865, 41 clérigos anglicanos; enquanto no período entre 1866 e 1900, apenas três (1978, p. 367).

Os membros dessa nova geração de cientistas ocuparam postos importantes nas principais sociedades científicas do Reino Unido, bem como em escolas e universidades, além de serem constantemente consultados pelo governo inglês para assuntos referentes a pesquisas científicas, indústria e educação (TURNER, 1978, p. 381). Ao final do século XIX, estava consolidada a vitória dos cientistas sobre os teólogos naturais, o que também representou a submissão da religião à ciência.

1.3.3. Ciência e religião nos Estados Unidos: da harmonia ao embate

De maneira semelhante aos britânicos, no início do século XIX, teólogos, clérigos e estudiosos da ciência norte-americanos valorizavam o conhecimento científico como um grande depósito de fatos no qual estaria baseado todo o sistema da religião natural (ROBERTS, 2011, p. 80-81). Os primeiros conflitos são registrados na década de 1820, quando alguns livres-pensadores, como o norte-americano Thomas Cooper, da South Carolina College, denunciaram a religião como um grande inimigo da ciência, direcionando seu discurso mais aos cristãos ortodoxos que impunham barreiras ao desenvolvimento da ciência do que à religião em si (NUMBERS, 2009, p. 4).

Na década de 1830, alguns observadores ortodoxos norte-americanos notaram que conquistas da ciência, principalmente nos campos da biologia, paleontologia e geologia, colocavam em xeque as explicações da Gênesis bíblica. Elas expandiam a idade da Terra e da vida humana para além dos seis mil anos, ao mesmo tempo que reduziam o dilúvio planetário narrado na história da arca de Noé a um evento ocorrido no Oriente Médio. Enquanto muitos cristãos prontamente ajustaram suas leituras bíblicas às novas descobertas científicas, alguns intérpretes literais da Bíblia acusavam os geólogos de estarem tomando muitas liberdades a respeito da palavra de Deus. Outros religiosos consideravam as descobertas científicas como incapazes de explicar a criação divina. Por outro lado, não era incomum homens da ciência se engajarem na exegese bíblica ao mesmo tempo que negavam a clérigos e teólogos o direito de monitorarem a ciência. Essa prática, ao longo tempo, acabou por marginalizar clérigos e teólogos no empreendimento científico (NUMBERS, 2009).

Os debates a respeito da teoria da evolução logo cruzaram o oceano e tiveram um papel central nas relações entre ciência e religião. O professor de botânica da Universidade de Harvard

Asa Gray (1810-1888) foi um dos mais importantes divulgadores do darwinismo nos Estados Unidos. Para ele, a teoria da evolução era perfeitamente conciliável com suas convicções a respeito do design inteligente, que era veementemente rejeitado por Darwin (ROBERTS, 2011, p. 82). Contudo, não era grande o grupo de pensadores religiosos que considerava a teoria da evolução condizente com suas crenças.

Brooke (2014) narra o efeito devastador que o darwinismo gerou no jovem William James. Futuro precursor da psicologia experimental nos Estados Unidos, ele sentiu grande pavor diante das consequências daquela teoria demolidora dos fundamentos da moralidade e do livre-arbítrio, que passariam a ser explicados pelo determinismo científico do evolucionismo (p. 434).

Alguns apologistas da religião enxergavam a nova teoria como uma séria ameaça à crença da ação divina na Terra (ROBERTS, 2011, p. 82). Embora alguns teólogos naturais continuassem apoiando homens de ciência que desvendavam “a obra de Deus”, a tendência de os cientistas tratarem os teólogos que se expressavam sobre os temas científicos como invasores fez com que muitos se voltassem contra os cientistas, declarando que o conflito entre ciência e religião tinha se tornado uma disputa aberta e declarada (NUMBERS, 2009).

No outro lado do conflito, havia os defensores da ideia de que a religião era a grande opressora do desenvolvimento científico, e a história deveria ser reescrita dando ênfase ao conflito. Em 1869, o historiador americano, cofundador e primeiro presidente da Universidade de Cornell (EUA), Andrew Dickson White, realizou a primeira de uma série de palestras, intitulada *The battle-fields of science* (Os campos de batalha da ciência), sobre os efeitos nocivos da religião na ciência. O discurso se transformou no livro *The warfare of science* (A guerra da ciência), lançado em 1876, que expunha como meta:

apresentar um esboço da grande e sagrada luta pela liberdade da ciência – luta que durou tantos séculos, e que ainda continua. Uma dura disputa tem sido uma guerra travada por mais tempo, com batalhas mais ferozes, com cercos mais persistentes, com estratégia mais perspicaz do que em qualquer guerra comparativamente transitória de César, Napoleão ou Moltke. [...] Nós também veremos as tréguas e tratados em que se observa a impotência ilusória de todos os compromissos em que os guerreiros da verdade científica consentiram em receber orientação ou ideias tendenciosas vindas dos melhores homens sem inspiração do espírito científico, ou não familiarizado com métodos. Minha tese, que, por um estudo histórico dessa guerra, espero desenvolver é a seguinte: em toda a história moderna, a interferência na ciência pelo suposto interesse da religião, por mais conscienciosa que ela tenha sido, resultou nos males mais diretos tanto para a religião quanto para ciência, invariavelmente¹⁵ (p. 7-8, tradução nossa).

¹⁵ O texto em língua estrangeira é: “to present an outline of the great, sacred struggle for the liberty of science—a struggle which has lasted for so many centuries, and which yet continues. A hard contest it has been; a war waged longer, with battles fiercer, with sieges more persistent, with strategy more shrewd than in any of the comparatively transient warfare of Caesar or Napoleon or Moltke. [...] we will look also at the truces and treaties

No palco de disputas entre defensores do darwinismo e religiosos que contestavam sua tese ou tentavam adaptá-la a explicações religiosas, White adotou uma postura semelhante à que pregava Huxley, Tyndall e Spencer na Inglaterra, ou seja, a total ruptura entre ciência, considerada boa, e religião, considerada má, reescrevendo a história sob essa perspectiva.

Seguindo objetivos semelhantes, disse o médico, professor e historiador John William Draper (1811-1882), que, em 1860, acompanhou o debate entre o zoologista Thomas Henry Huxley e o bispo anglicano Samuel Wilberforce (1805-1873), o que se tornou uma das motivações para que publicasse o livro em 1874 (LIVINGSTONE, 2009, p. 160):

O antagonismo que assim testemunhamos entre a religião e a ciência é a continuação de uma luta que se iniciou quando o cristianismo começou a alcançar o poder político. Uma revelação divina deve necessariamente ser intolerante com a contradição; deve repudiar toda melhoria em si, e ver com desdém o que surge do progressivo desenvolvimento intelectual do homem.

A história da ciência não é um mero registro de descobertas; é uma narrativa do conflito de duas potências em disputa, a força expansiva do intelecto humano, de um lado, e a compressão decorrente da fé tradicional e interesses humanos, do outro¹⁶ (p. vi, tradução nossa).

Os dois trabalhos tiveram ampla repercussão nos séculos XIX e XX e se tornaram referências na defesa da tese do conflito entre ciência e religião, recebendo mais de 50 reimpressões somente nos Estados Unidos. Foram traduzidos para, pelo menos, dez idiomas, compondo os principais manuais de história da ciência até recentemente (NUMBERS, 2009, p. 6-7). Ainda assim, houve pesquisadores que insistiram na possibilidade de investigar o que era entendido como sobrenatural e clamaram pela validade de suas iniciativas à comunidade científica, pois os resultados desses estudos poderiam ressignificar o diálogo entre ciência e religião.

and note the delusive impotency of all compromises in which the warriors for scientific truth have consented to receive direction or bias from the best of men uninspired by the scientific spirit, or unfamiliar with scientific methods. My thesis, which, by an historical, study of this warfare, I expect to develop, is the following: In all modern history, interference with science in the supposed interest of religion, no matter how conscientious such interference may have been, has resulted in the direst evils both to religion and to science-and invariably.”

¹⁶ O texto em língua estrangeira é: “The antagonism we thus witness between Religion and Science is the continuation of a struggle that commenced when Christianity began to attain political power. A divine revelation must necessarily be intolerant of contradiction; it must repudiate all improvement in itself, and view with disdain that arising from the progressive intellectual development of man.”

“The history of Science is not a mere record of isolated discoveries; it is a narrative of the conflict of two contending powers, the expansive force of the human intellect on one side, and the compression arising from traditionary faith and human interests on the other.”

1.4. O século XIX e as experiências de conciliação entre ciência e religião

Na segunda metade do século XIX, alguns pesquisadores utilizaram ferramentas científicas para investigar as experiências psíquicas e espirituais, especificamente a mediunidade. Com especial interesse era tratada a investigação daquela que pode ser considerada a mais importante questão da natureza humana: a sobrevivência de uma parte não material dos seres humanos após a morte do corpo, ou seja, a sobrevivência da personalidade, consciência, ou alma (ALVARADO, 2003; AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990). A pesquisa científica da existência do não-físico ou reino espiritual, o qual é uma premissa fundamental da maioria das tradições religiosas, foi o principal objetivo dessas investigações, conforme os trabalhos de William James, Frederic W. H. Myers, Cesare Lombroso, Henry Sidgwick, Oliver Lodge, entre outros.

Será dada ênfase aos estudos de dois pesquisadores, Alfred Russel Wallace e William Crookes, por conta da relevância e notoriedade de seus trabalhos, e por terem sido dois constantes defensores das investigações de aspectos considerados sobrenaturais, como a mediunidade, pelo *mainstream* científico.

Alfred Russel Wallace (1823-1913) deixou um importante legado científico. O mais importante trabalho foi a coautoria da teoria da evolução junto com Charles Darwin. Em um primeiro momento, Wallace concordou com Darwin a respeito da seleção natural como motor do processo evolutivo das espécies, em artigo escrito em 1864, “The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of ‘natural selection’” (A origem das raças humanas e a antiguidade do homem deduzidos da teoria de “seleção natural”) (KOTTLER, 1974).

Contudo, em 1869, ele mudou de ideia, convertendo-se à teoria sustentada pelo teólogo natural William Paley, que defendia a existência de um design inteligente na natureza, pensado por Deus, uma vez que a teoria da seleção natural não poderia explicar o surgimento da inteligência humana nem as qualidades morais que distinguem os homens dos animais (OPPENHEIM, 1985, p. 314). Embora Wallace nunca tenha dito ou escrito, sua visão materialista foi substituída pela religiosa, a partir de suas pesquisas espiritualistas (OPPENHEIM, 1985, p. 312-315; KOTTLER, 1974; THUILLIER, 1977).

Em julho de 1865, o naturalista inglês deu início a investigações a respeito dos fenômenos mediúnicos, após uma reunião na casa de um amigo onde teria assistido a uma suposta comunicação espiritual por meio de batidas. Isto o motivou a procurar a médium Mary

Marshall (1842-1884), com o intuito de observar outras sessões mediúnicas. (THUILLIER, 1977, p. 6).

Como método de pesquisa, Wallace adotou diversas precauções, por exemplo: leu a literatura disponível sobre o tema, criou mecanismos de identificação de farsas. Ele não se identificou para a médium; costumava examiná-la previamente antes das manifestações e marcar os papéis que seriam usados nas supostas comunicações. Ele realizou sessões em sua casa a fim de controlar o ambiente onde ocorriam as supostas manifestações (SAMPAIO, 2011, p. 120). Em uma das sessões, na qual seis pessoas sentadas em volta de uma mesa com as letras do alfabeto formavam palavras, conforme as batidas emanadas de uma suposta personalidade invisível, surgiu a palavra “Pará”; em seguida, “Herbert”. Quatorze anos antes, Wallace tinha perdido o irmão Herbert durante uma expedição para a floresta amazônica. Mantendo seu ceticismo, ele perguntou qual amigo o teria visto pela última vez. A resposta foi exata: “Henry Walter Bates” (WALLACE, 1866/2011, p. 108-109).

Em outro suposto fenômeno mediúnico com a sra. Marshall, uma folha de papel marcada por Wallace e colocada embaixo da mesa apareceu com a assinatura do filho falecido de um amigo de Wallace que presenciava a sessão. Os demais presentes não teriam conhecimento da morte, nem do nome que apareceu no papel (WALLACE, 1866/2011, p. 109-110).

Em 1866, Wallace publicou o livro *The scientific aspect of supernatural* (O aspecto científico do sobrenatural), resultado de diversas leituras e observações. Levando em consideração a síntese de diversos intelectuais a respeito da possibilidade de vida após a morte e as aparentes manifestações espirituais, ele afirma acreditar na existência de inteligências invisíveis, baseando sua crença em uma rigorosa indução dos fatos (1866/2011). Em novembro desse mesmo ano, ele encontrou uma nova médium, a srta. Nichol. Nessas sessões, ocorridas até a metade de 1867, Wallace alegou ter testemunhado batidas, levitação de mesas e a materialização de frutas e flores (KOTTLER, 1974, p. 168).

Impressionado com as manifestações observadas, convidou Thomas Huxley, John Tyndall e outros cientistas para assistirem a uma das sessões com a srta. Nichol, que aconteciam na casa de Wallace às sextas-feiras. Ali, iriam testemunhar o que poderia ser um novo ramo da antropologia (OPPENHEIM, 1985, p. 320-321; KOTTLER, 1974, p. 169). Contudo, o intuito de convencer seus pares a participarem do empreendimento científico fracassou. Entre os principais argumentos para a recusa, estavam a convicção na inexistência de espíritos e a ideia de que as informações passadas pelos supostos espíritos seriam frívolas. Por isso, não haveria uma grande descoberta científica, e havia outros temas de interesse desses cientistas que seriam

mais importantes do que a investigação do espiritualismo moderno (KOTTLER, 1974, p. 174). Thomas Huxley chegou a pensar em enviar uma comissão para avaliar a sanidade mental de Wallace, por causa da sua insistência nesse tipo de pesquisa (BERRY, 2013).

Apesar disto, Wallace manteve seu envolvimento com o tema. Foi nesse período, entre 1866 e 1869, que ele passou a rejeitar a seleção natural e a visão materialista da evolução do homem e a alegar que a sua mudança de ideia se dera por conta da observação de fenômenos marcantes que demonstrariam a existência de forças e influências ainda não reconhecidas pela ciência (OPPENHEIM, 1985, p. 315-316).

Mesmo sob desconfiança de parte dos cientistas, as habilidades de Wallace como pesquisador resultaram em um convite feito pela *London Dialectical Society* (Sociedade Dialética de Londres) para fazer parte de uma comissão para investigar os fenômenos alegadamente mediúnicos. Outros cientistas também foram convidados, como Thomas Huxley, que não aceitou com base em uma série de alegações, as quais foram respondidas indiretamente por Wallace.

Em uma conferência (“*An answer to the arguments of Hume, Lecky and others, against miracles*”) proferida, em 1871, na *London Dialectical Society*, Wallace procurou refutar o filósofo Hume em sua tese de que não seria possível a cura de um ser humano por um espírito, nem sequer seria possível provar a existência de espíritos. Ele defendeu a pesquisa dos espíritos no campo das ciências naturais e a sustentação de suas teoria por meio da observação dos fatos:

Ainda que se admitisse que tais quantidade e qualidade de evidências convergentes possam ser todas falsas, é necessário que se prove, para que o argumento tenha o mais leve valor. Caso contrário, trata-se apenas de incorrer em petição de princípio. Deve ser lembrado que temos de considerar não crenças absurdas ou falsas inferências, mas situações factuais claras.¹⁷ (WALLACE, 1871, p. 37, tradução nossa)

A partir de 1870, Wallace direcionou suas pesquisas a um novo tipo de fenômeno: as aparentes materializações de espíritos. Utilizando médiuns como F. Monck e a sra. Guppy (antiga srta. Nichol), realizou várias experiências, pelas quais foi muito criticado, pois seriam facilmente passíveis de fraudes nas salas escuras onde aconteciam. Isto fez Wallace realizar experiências à luz do dia e chamar outros cientistas para testemunharem (THUILLIER, 1977, p. 694). Em março de 1874, ele identificou sua falecida mãe em dois retratos com o fotógrafo Frederick Hudson, auxiliado pela suposta mediunidade de materialização da sra. Guppy (KOTTLER, 1874, p. 176). Na mesma época, o fotógrafo Édouard Buguet foi julgado e

¹⁷ Diferente das demais traduções, que foram realizadas com base na obra original, esta foi feita pelo tradutor desta obra para o português. Esta escolha foi feita por não termos encontrado o trabalho original.

condenado em Paris, sob a acusação de fraudar as supostas fotos mediúnicas (EDELMAN, 1995, p. 196-197).

Figura 1 - Foto supostamente mediúnica de Alfred Russel Wallace com o espírito de sua mãe.



Fonte: WALLACE, 2016, p. 50.

Esse novo conjunto de manifestações motivou Wallace a publicar o livro *Miracles and Modern Spiritualism* (Os milagres e o espiritualismo moderno), em 1875, no qual defende o espiritualismo como um campo de pesquisa que deveria ser séria e honestamente investigado, principalmente após o fenômeno da materialização do espírito, que permitiria a utilização de instrumentos científicos (BERRY, 2013). Contudo, surgiu uma série de denúncias de fraudes contra médiuns cuja autenticidade esse mesmo autor havia atestado, como no caso de F. Monck e, o mais emblemático, de Henry Slade. Em 1876, Wallace investigou este último, que foi acusado de fraude pelo jornal *The Times*. O naturalista chegou a testemunhar em sua defesa, e o caso terminou com Slade sendo preso por vadiagem (DOYLE, 1926/2007, p. 237-256).

O denunciante foi o biólogo Ray Lankester, que também acusou Wallace, na Sociedade Britânica para o Progresso da Ciência, de estar degradando a sociedade ao insistir nas discussões sobre o espiritualismo, e por ter dado o voto de minerva, quando era presidente da seção de biologia dessa sociedade, a favor da publicação de artigo de William Barrett sobre transferência de pensamentos em sessões de mesmerismo e de espiritualismo (SAMPAIO, 2016, p. 101-103). O mesmo Barrett publicou artigo semelhante na revista *Nature*, em 1881, e seria um dos fundadores da Society for Psychical Research em 1882.

Após a denúncia de Lankester, o naturalista William B. Carpenter (1813-1885) apoiou publicamente a ideia de que o espiritualismo não deveria ser estudado pelas sociedades científicas, alegando que eram fortes os indícios de que os fenômenos psíquicos eram improváveis, com diversos casos de fraude por exposição ou confissão, e os resultados das pesquisas com médiuns até então tinham sido negativos. Wallace retrucou argumentando que quando cientistas consideraram algo impossível ou improvável, os fatos provaram que eles estavam errados; a exposição de um ou mais médiuns como charlatães não significava que todos trapaceassem, e um único resultado comprovadamente positivo se sobreporia a mil resultados negativos (KOTTLER, 1974, p. 179-180).

O envolvimento de Wallace nessas discussões, contra cientistas naturais renomados, repercutiu negativamente na comunidade científica e pode ter contribuído para que ele não fosse eleito secretário da Sociedade Britânica para o Progresso da Ciência. Isso também dificultou o pedido de Darwin para que Wallace recebesse uma pensão do governo. Os colegas daquele hesitaram em recomendar este à pensão por causa da sua conversão ao espiritualismo e de suas pesquisas sobre o tema. Naquele momento, Wallace era visto como um dos maiores apologistas do espiritualismo na Inglaterra (OPPENHEIM, 1985, p. 297).

Contudo, a sua produção científica no campo da história natural prosseguia, o que o ajudava a manter credibilidade na comunidade científica. Wallace submeteu seu livro *Island life* (A vida insular) para a avaliação de Joseph Dalton Hooker (1817-1911) e, em sua publicação (1880), fez uma nota de gratidão. Conhecendo melhor Wallace como homem e cientista, Hooker encorajou Darwin a indicá-lo ao burocrata responsável pela concessão da pensão, obtida em 1881, em um momento de apuro em que Wallace passava por dificuldades financeiras e escrevia a colegas, como Charles Lyell, pedindo ajuda para conseguir um emprego, a fim de sustentar sua família (SAMPAIO, 2016, p. 102-105).

Com a criação da *Society for Psychical Research* (Sociedade de Pesquisas Pesquisas) em 1882, dedicada inteiramente ao estudo dos fenômenos aparentemente sobrenaturais, tornou-se um de seus primeiros associados. Wallace, porém, nunca teve uma participação ativa na Sociedade, rejeitando os convites que William Barrett fazia para que assumisse a presidência, temendo que a sua fama de espiritualista convicto abalasse a credibilidade da instituição (KOTTLER, 1974, p. 182).

Viajou para Nova York, Boston, San Francisco e Washington, entre 1886 e 1887, no intuito de conhecer sociedades espiritualistas, sendo acompanhado pelo famoso psicólogo e professor de Harvard, William James, e com ele testemunhou novas sessões de materializações,

que foram incorporadas na terceira edição de *Miracles and modern spiritualism* (SAMPAIO, 2016, p. 102-105).

As dificuldades financeiras, somadas com a má impressão causada pelas tentativas frustradas de tornar o espiritualismo objeto de investigação científica pelos seus pares, talvez tenham contribuído para que Wallace tenha passado a década de 1880 sem se envolver em publicações ou debates públicos sobre o tema. Em 1889, publicou um livro sobre o darwinismo, recebendo diversos prêmios e medalhas pelos seus estudos na área.

Em 1891, publicou dois artigos, “Are there objective apparitions?” (Existem aparições objetivas?) e “What are phantasms and why do they appear?” (O que são fantasmas e por que aparecem?), em resposta ao livro *The phantasms of the living* (Os fantasmas dos vivos), publicado pela Society for Psychical Research (SPR), do psicólogo Edmund Gurney (1847-1888), do professor de estudos clássicos de Cambridge Frederic Myers (1843-1901) e do escritor Frank Podmore (1856-1910), com participação do próprio Wallace. O livro da SPR analisou 702 casos de aparições, afastando a hipótese espiritualista de Wallace por não a considerarem um ponto pacífico entre os pesquisadores, preferindo explicar os fenômenos como telepáticos (WALLACE, 2016).

Nesses artigos, Wallace criticou o ceticismo de alguns membros da SPR com a hipótese espiritualista, o qual se refletia na forma como eram conduzidas as investigações. Para ele, parecia que os médiuns estavam sendo julgados, e as manifestações mediúnicas só eram permitidas caso esses concordassem com as condições dadas pelos investigadores (WALLACE, 2016). Wallace prosseguiu com suas pesquisas espiritualistas até sua morte, em 1913, sendo um firme defensor da validade das pesquisas nesse campo.

Ainda na Inglaterra, outro importante pesquisador que se dedicou à investigação dos médiuns foi o químico e físico William Crookes (1832-1919). Ele já era bastante conhecido por sua originalidade na concepção e execução de experiências científicas responsáveis por diversas descobertas e experiências bem sucedidas, como o peso atômico do elemento químico tálio e os raios catódicos (que acreditava serem um nova força). Tornou-se membro da *Royal Society* em 1863, com apenas 31 anos, e presidente da mais prestigiada sociedade científica britânica em 1913 (GOLDNEY, 1972).

Em 1874, ele editou suas *Researches in the phenomena of spiritualism* (Pesquisas sobre o fenômeno do espiritualismo), trabalho composto principalmente por uma série de artigos, publicados entre julho de 1871 e junho de 1874 no *Quarterly Journal of Science*, dirigido por ele mesmo, descrevendo suas investigações com os médiuns Daniel Dunglas Home (1833-1886) e Florence Cook (1856-1904).

Antes de iniciar a série de publicações sobre suas pesquisas acerca do fenômeno espiritual, ele lançou um primeiro artigo, em 1870, a respeito das regras de condução das pesquisas, criticando as técnicas até então empregadas e advertindo que suas pesquisas não significavam a aceitação da teoria espiritualista (CROOKES, 1874, p. 3-9). À medida que os resultados e conclusões de suas experiências eram favoráveis à existência de espíritos, os elogios e os estímulos ao seu manifesto deram lugar a severas críticas e ao descrédito por parte das sociedades acadêmicas, o que pode ter contribuído para que ele interrompesse publicações nessa área a partir de 1875 (PALFREMAN, 1974, p. 212).

O primeiro da série de artigos foi intitulado “Experimental investigation of a new force” (Investigação experimental de uma nova força), em que apresentou um elaborado método para testar a produção de sons emitidos por um acordeão sem o uso aparente da força física. Esse tipo de fenômeno era bastante utilizado pelo médium Daniel Dunglas Home, que se apresentava nas cortes europeias demonstrando suas supostas capacidades anímicas (FERREIRA, MARTINS, 2002, p. 172).

Figura 2 - Detalhe da experiência com Daniel Dunglas Home.



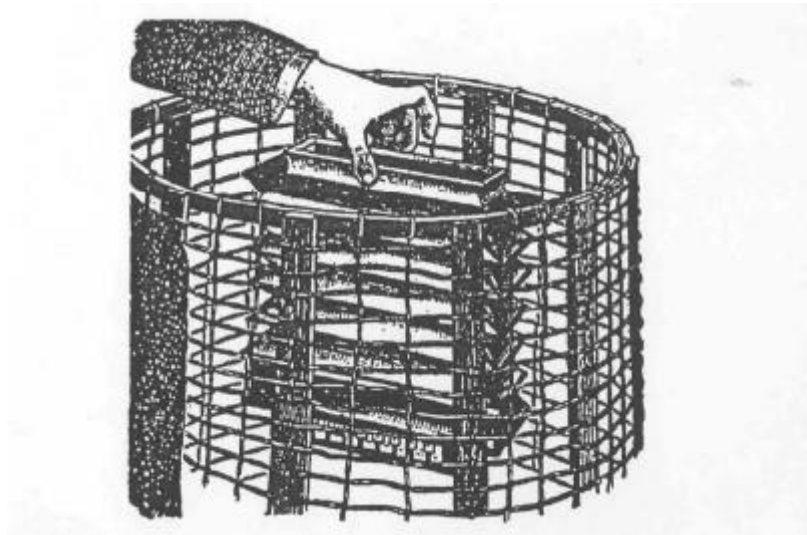
Fonte: CROOKES, 1874, p. 13.

Na figura 2, Crookes buscou detalhar sua experiência mostrando como Daniel Dunglas Home se sentou em uma cadeira diante de uma mesa, com uma das mãos apoiada sobre ela, e com uma abertura por onde a outra mão segurava o acordeão, usando apenas o polegar e mais um ou dois dedos na posição inversa das teclas do instrumento, que não tinha sido visto ou tocado por Home antes da sessão (CROOKES, 1874, p. 12). O objetivo era tentar evitar que o

médium conseguisse produzir sons no instrumento com o uso da força física, manifestando-se o que Crookes acreditava ser uma nova força física, invisível, emanada pelo ser humano.

Em seu relato, Crookes escreveu que o acordeão se moveu abruptamente, emitindo uma melodia enquanto se expandia e contraía. Logo depois, Home teria soltado o acordeão e segurado a mão de alguém próximo. O acordeão teria continuado a tocar. Preocupado em detectar a ação de uma força já conhecida sobre o objeto, Home colocou o instrumento em uma gaiola envolvida por fios de cobre. No momento em que o instrumento estava tocando, foi verificada a corrente elétrica nos fios de cobre e não foi detectada eletricidade (CROOKES, 1874, p. 12-14).

Figura 3 - Como o médium Home segurou o acordeão durante a experiência.



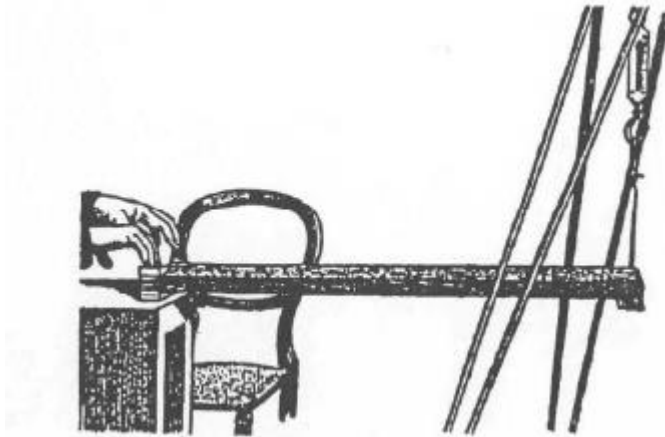
Fonte: CROOKES, 1874, p. 12.

Em outra experiência realizada por Crookes com o médium D. D. Home, foi examinada a sua suposta habilidade de fazer levitar mesas e outros objetos. Nela, buscou-se detectar alterações no peso da tábua da mesa durante a sessão mediúnica. Crookes relatou que, durante a sessão, a balança marcou oscilações no peso, o que sugeriria a ação de uma força invisível que influía sobre a mesa (FERREIRA, MARTINS, 2002, p. 174-175). Na figura 4, verifica-se a disposição do aparato onde se pode notar a balança, de um lado da tábua, e as mãos do médium tocando, com as pontas dos dedos, o outro lado da tábua.

Antes de publicar seu artigo no *Quarterly Journal of Science*, Crookes submeteu suas experiências ao jornal da Royal Society, em 15 de junho de 1871, por meio dos professores Sharpley e George Stokes, que recusaram os artigos, sendo que este último sugeriu novas

experiências (PALFREMAN, 1971, p. 213). Ele viu no contato do médium com o objeto uma falha metodológica que comprometeria o experimento (CROOKES, 1874, p. 28).

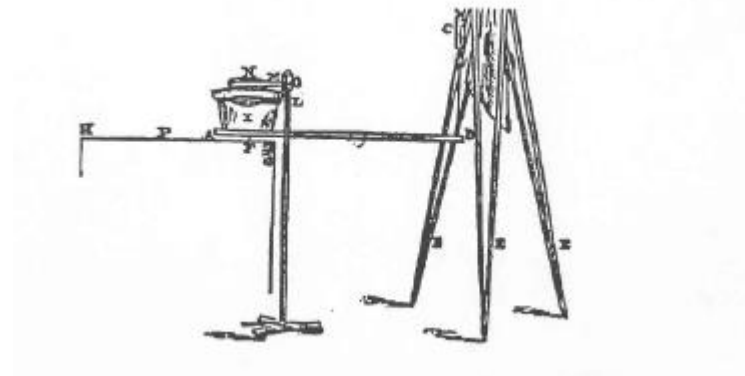
Figura 4 - Aparato de detecção mediúnica para oscilações de objetos.



Fonte : CROOKES, 1874, p. 15.

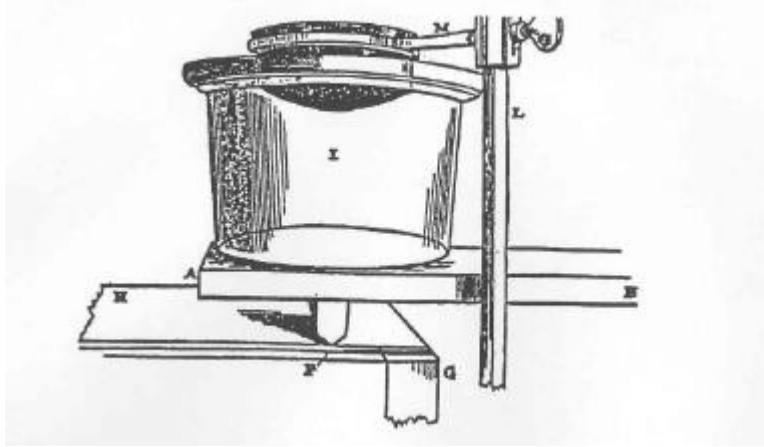
Crookes, então, remodelou o aparato, de modo que o contato com médium se daria através da água, visto que isso, segundo ele, eliminaria a possibilidade de transmissão mecânica do indivíduo experimentado para a tábua (figuras 5 e 6). Reformulado, o artigo foi submetido no dia 28 de junho.

Figura 5 - Instrumento de medida adaptado para que o médium tocasse apenas a água contida no recipiente.



Fonte: CROOKES, 1974, p. 34.

Figura 6 - Detalhe da figura 5 do recipiente adaptado para que o médium tocasse apenas a água e as possíveis ondulações não afetassem o peso aferido na balança.



Fonte: CROOKES, 1974, p. 35.

Como o artigo foi novamente recusado, Crookes resolveu buscar a avaliação de outros cientistas, o que abriu mais um debate, agora de natureza política, acerca do tema. O início da controvérsia ocorreu com a publicação do artigo no *Quarterly Journal of Science* (QJS), no qual Crookes tornou pública a recusa de Stokes mesmo após ter realizado as modificações solicitadas e o convidado, por três vezes, a assistir à experiência em seu laboratório (PALFREMAN, 1976, p. 213).

Por sua vez, Stokes alegou que as objeções feitas por ele foram apenas parcialmente respondidas por Crookes, sendo omitidas as observações que questionavam a ação das ondas de água ocorridas durante a imersão dos dedos do médium no líquido como fator determinante para as alterações de peso captadas pela balança. Isso levaria o leitor a entender que as adaptações haviam sido realizadas antes das observações de Stokes (FERREIRA, MARTINS, 2002, p. 178-179). Crookes também teria induzido o público a acreditar em sua versão da história ao afirmar que as experiências realizadas com Home tinham boas condições de iluminação e de observação da ocorrência dos fenômenos, mas em suas anotações pessoais revelou a presença de uma toalha sobre a mesa, omitida na figura. Além disso, as condições de iluminação não permitiam uma observação perfeita do que acontecia na sessão, e os observadores estavam sentados à mesa e atendiam os pedidos de supostos espíritos transmitidos por meio de batidas (FERREIRA, MARTINS, 2002). Essas informações não chegaram ao público nem aos críticos do período.

Em uma revisão do artigo de Crookes para a revista *Nature*, o físico escocês Balfour Stewart (1828-1887) alegou que a experiência era impossível de ser realizada e os

observadores¹⁸ teriam sofrido alucinações sob a influência do hipnotismo, o que foi refutado por G. Frasier na edição seguinte. Havia críticas que apontavam o tamanho da tábua como um fator determinante para as variações de peso, porém a maior contestação veio da Royal Society, que afirmou, no jornal *The Spectator*, que as experiências não teriam precisão científica suficiente para que fossem publicadas, enquanto Crookes alardeava que a decisão de Stokes era contrária à da Royal Society, que submetia os artigos a serem publicados a um comitê (PALFREMAN, 1976, p. 214).

John Tyndall foi outro crítico das experiências de Crookes. Wallace relatou o contentamento de Tyndall quando Crookes se interessou pelas investigações dos supostos médiuns, uma vez que era um dos mais renomados cientistas da época, capaz de averiguar escrupulosamente os fatos, com rígida imparcialidade. Contudo, após apresentar os resultados, Tyndall passou a duvidar da habilidade de Crookes e a procurar falhas no seu julgamento (WALLACE, 1875, p. 35-36).

Porém, os mais contundentes ataques ao trabalho de Crookes vieram de seu colega da Royal Society William Carpenter, que considerava a experiência inadequada, pois já existiam contribuições, como a de Michael Faraday, James Braid e a dele mesmo que confirmariam a existência de movimentos musculares, imperceptíveis para o observador e para os médiuns, que seriam responsáveis pelo movimento da balança. A acusação de Carpenter também questionava o treinamento científico de Crookes e de seus assistentes, os quais teriam sido enganados em seus resultados (PALFREMAN, 1976, p. 215-217).

Crookes replicou a experiência, tentando demonstrar que, diferentemente de Faraday, Braid e Carpenter, o experimento isolava a possibilidade do movimento muscular imperceptível do médium por meio da água, que todo o aparato produzido visava a impedir a fraude por parte do médium. Além disso, buscou demonstrar que tanto ele como William Huggins e William Cox eram pessoas respeitadas pelos critérios científicos adotados em suas pesquisas (CROOKES, 1974, p. 50-66). Cox fora escolhido no ano anterior para integrar a comissão de investigação do espiritualismo proposta pela London Dialectical Society, enquanto William Huggins, com suas descobertas no campo da astronomia, foi nomeado membro da Royal Astronomical Society (CROOKES, 1974, p. 50-66) e chegou a exercer o cargo de presidente da Royal Society entre 1900 e 1905.

¹⁸ Além de Crookes e Home, havia mais três assistentes na sessão: o seu irmão, o astrônomo William Huggins (1824-1910), e o advogado William Cox (1809-1879).

Embora as acusações sofridas tenham sido facilmente refutadas por Crookes, a repercussão do caso foi negativa e os argumentos de Carpenter foram dados como vitoriosos pela comunidade científica. Após as críticas sofridas, Crookes não submeteu outro trabalho a revistas científicas. Seus novos estudos perderam a objetividade dos primeiros, não explicando mais a sistemática dos experimentos, sendo mais testemunhos da suposta ação espiritual do que relatos científicos. Foram publicados na *QJS* e em outros jornais espiritualistas, como *The Spiritualist*, *The Medium and Daybreak*, *The Spiritualist Magazine*, entre outros (PALFREMAN, 1976, p. 218). Todos os seus trabalhos foram traduzidos para o francês e publicados em formato de livro (EDELDMAN, 1995, p. 191).

Crookes continuou com suas pesquisas espiritualistas ao longo de sua carreira de pesquisador. Convicto da validade de seus estudos, nunca se arrependeu publicamente de tê-los defendido (OPPENHEIM, 1985, p. 338-371). Contudo, suas ideias espiritualistas não tinham mais espaço no *mainstream* científico, o qual atribuía a essas pesquisas a nomenclatura de pseudociência.

1.5. A “higienização” da ciência e a consolidação de uma nova comunidade científica

Neste capítulo buscou-se demonstrar como se deu a consolidação de uma nova comunidade científica por meio das relações entre ciência e religião na França, Inglaterra e Estados Unidos no século XIX.

Foi descrito e analisado como uma relativa harmonia entre os dois campos do saber se transformou em um conflito em busca do controle do discurso explicativo aceito pela sociedade. Conforme foi visto, esse discurso foi responsável por reescrever a história sob o prisma de que o processo evolutivo humano ocorreu como uma constante batalha para a libertação da ciência do domínio da religião, com seus preconceitos e superstições.

Nesse embate, estava em jogo muito mais do que a hegemonia de um discurso. É possível detectar uma disputa política que envolvia também a profissionalização da ciência, por meio da criação de novos cursos superiores com disciplinas científicas e a conseqüente redução da teologia no espaço acadêmico. Surgiram novas sociedades científicas profissionais, que garantiam o sustento e a perenidade da atividade científica, a qual era uma atividade amadora realizada por pessoas ricas ou patrocinadas. Os diplomados em ciências passaram a substituir os clérigos nas atividades educacionais das escolas e das universidades.

Na nova comunidade científica que se consolidava, não se conteve apenas afastar clérigos e teólogos naturais das atividades científicas, foi importante também expurgar qualquer

tentativa de estudo e aplicação de temas considerados religiosos ou metafísicos da exploração empírica. Aqueles que insistiram em se aventurar nesse campo, conforme vimos com Wallace e Crookes, sofreram diversas represálias de grande parte da comunidade científica, não pelos métodos adotados, que na maioria das vezes sequer foram avaliados, mas pelo tema abordado, que representava uma ameaça à hegemonia que estava sendo conquistada. O recuo de Wallace em aceitar a teoria da seleção natural e sua decisão de adotar o modelo teórico de um dos mais conhecidos teólogos naturais da Grã-Bretanha expõe uma parte do perigo que esse tipo de pesquisa representava.

A “higienização” do discurso científico simbolizava mais do que a hegemonia de uma comunidade científica sobre as demais. Ela também impunha limites à formação discursiva que poderia gerar anomalias ao paradigma científico e provocar crises. Assim, a comunidade científica hegemônica privilegiava os termos próprios da ciência e censurando os termos próprios da religião, que sofreram adaptações para oferecerem uma nova forma de religiosidade que fosse ao encontro das mudanças que estavam sendo realizadas. É o que tentará ser demonstrado nos capítulos seguintes.

2 ESPIRITUALIDADE SECULAR: RELIGIÃO E REFORMA SOCIAL

O objetivo deste capítulo é apresentar e discutir os pressupostos reformistas das novas formas de espiritualidade surgidas na França, notadamente durante as ondas revolucionárias pelas quais passou na primeira metade do século XIX.

A primeira delas, de 1820, foi resultado das críticas e questionamentos ao regime monárquico instaurado após a derrota da França nas guerras napoleônicas. As manifestações contrárias ao rei Luís XVIII, que tinham características liberais e republicanas, foram reprimidas. Contudo, o posicionamento crítico ao governo se manteve atuante em sociedades secretas, como as lojas maçônicas, e na *École Polytechnique* – uma das principais instituições de ensino da França (HOBSBAWM, 2007, p. 165-166).

Depois, a Revolução de Julho, ocorrida em 1830, foi caracterizada pelos anseios de grupos liberais que reivindicavam o poder, mas teve também a participação de republicanos e de camadas populares que levantaram barricadas contra a Guarda Nacional Francesa. Como resultado do processo revolucionário, a dinastia dos Bourbon foi derrubada. Preocupados com as reivindicações da população mais pobre e dos grupos republicanos que poderiam avançar para o radicalismo revolucionário, os liberais favoreceram a ascensão da Casa de Orléans ao trono, sendo proclamado rei Luís Filipe de Orléans, o “rei burguês” (RÉMOND, 1974, p. 36-48).

A Primavera dos Povos, como ficou conhecida a terceira onda revolucionária em diversas regiões da Europa, teve origem na França com a Revolução de 1848, também chamada de Revolução de Fevereiro. Nesse movimento, o descontentamento gerado pela crise econômica, o qual atingia o governo liberal de Luís Filipe, foi o catalisador do processo revolucionário. Muitos dos anseios republicanos e democráticos, excluídos pelos liberais em 1830, voltaram à tona. Dentre as reivindicações dos revolucionários, estavam a adoção de uma república democrática, o sufrágio universal, a constituição de um governo que promovesse reformas sociais, a garantia de acesso da população mais pobre à educação pública e o direito ao trabalho. Dessa vez, as camadas populares se identificavam como os proletários das indústrias, as quais proliferavam em decorrência da Segunda Revolução Industrial. Em fevereiro de 1848, republicanos, democratas, socialistas românticos e trabalhadores se reuniram em barricadas nas ruas de Paris com o intuito de derrubar a monarquia, o que aconteceu no dia 24 do mesmo mês, quando foi instaurada a Segunda República (1848-1852) (HOBSBAWM, 2007a, p. 27-50). Nesse período conturbado, as filosofias religiosas emergentes se entrelaçaram com os ideais de reforma social apregoados na Revolução Francesa e intensificados pelas ondas

revolucionárias.

Para entender como as ideias reformistas tiveram ampla repercussão na sociedade francesa, é necessário considerar a atuação de alguns de seus principais idealizadores, como o filósofo e economista francês Claude Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825), um dos precursores do positivismo e do socialismo romântico; o escritor Pierre Simon de Ballanche (1776-1847), que elaborou e introduziu a ideia evolucionista e reencarnacionista nos círculos literários franceses; o escritor e ativista político Pierre Leroux (1797-1871), que introduziu o termo *socialismo* na França e atuou na promoção social dos operários; e o engenheiro Jean Reynaud (1806-1863), que foi, com Leroux, um dos maiores promotores da reforma social sob uma perspectiva religiosa.

O pensamento desses autores influenciou escritores do romantismo francês, como Victor Hugo (1802-1885), George Sand (1804-1876) e Delphine de Girardin (1804-1855). Alguns de seus pressupostos, como a ideia de progresso, regeneração social e reencarnação, fizeram parte, posteriormente, do corpo filosófico do espiritismo, constituindo alguns de seus principais pilares.

Como chave interpretativa deste capítulo, será utilizada a teoria da historiadora norte-americana Lynn L. Sharp. Ela entende as ideias difundidas por esses autores como espiritualidades seculares que propunham novas formas de interação do ser humano com o sobrenatural, ao mesmo tempo que tomavam objetivos políticos e sociais como valores imprescindíveis para que fosse alcançada a regeneração social da humanidade (SHARP, 2006, p. xii-xiii).

2.1. Ecos da Revolução Francesa: a secularização da sociedade

A palavra *secularização*, bem como o fenômeno social dela decorrente, tiveram momentos relevantes durante a Revolução Francesa. Até o final do século XVIII, essa palavra possuía vínculo religioso e costumava ser usada por teólogos para designar coisas religiosas que não se encontravam na esfera do sagrado (MONIZ, 2017, p. 136-138). Segundo Jorge Moniz (2017), apenas com o movimento iluminista da segunda metade do século XVIII, a palavra ganhou os contornos que hoje delineiam a sua principal acepção, ou seja, de ruptura com a religião (p. 140-141). Durante a Revolução Francesa, a secularização da sociedade se tornou um dos principais objetivos dos revolucionários.

Essa brusca mudança social não criou seus códigos e representações anticlericais sem auxílio. De fato, grande parte do discurso incorporado pelos defensores da secularização da

sociedade proveio de críticas promovidas, principalmente, por protestantes a respeito da Igreja Católica, como a ideia de que esta última havia reprimido o desenvolvimento científico (ver o Capítulo 1). Na França, o movimento mesmerista se defendia das acusações de charlatanismo e das proibições estabelecidas pela Academia Francesa de Medicina. Seus adeptos afirmavam que o governo francês e seus órgãos oficiais usavam seu poder para impedir uma prática medicinal mais eficiente e mais barata do que os meios médicos tradicionais, impedindo a população mais pobre de ter acesso a tratamentos por causa da ganância daqueles que queriam lucrar com a prática médica (DARNTON, 1988).

Para a Igreja Católica, os efeitos da Revolução Francesa foram impactantes. A sociedade francesa passou por um dos mais acentuados processos de secularização de sua história. O movimento em si não era necessariamente antirreligioso ou anticristão, mas rejeitava a tutela que o catolicismo estabelecia sobre o homem e sobre o poder político (RÉMOND, 1974, p. 168). Como efeito, grande parte do clero francês foi forçado a emigrar; mosteiros, conventos e igrejas foram abandonados, o que deu origem à designação “jacobino”, pois este grupo se reunia no mosteiro de monges jacobinos abandonado durante a Revolução. A catedral de Notre-Dame passou a ser usada como depósito de pólvora (HOBSBAWM, 2007, p. 83-115).

A sociedade francesa permanecia religiosa, como assinala Hobsbawm com base no vocabulário popular dos revolucionários, que utilizavam termos como “heresia social” e “milenarismo” (2007, p. 308). Porém, é possível notar um distanciamento entre as massas tradicionalmente cristãs e as religiões organizadas.

Por um lado, a população – cada vez mais urbana, devido aos efeitos do processo de industrialização – reproduzia o discurso de que a Igreja Católica representava o passado, a tradição, o dogma e a coação. Por outro, a Igreja negligenciava a construção de novas igrejas, a formação de paróquias e a constituição de novos clérigos, o que resultou na criação de uma geração de pessoas educadas longe da tradição e dos rituais católicos (RÉMOND, 1974, p. 170-173).

Mesmo com o acordo de Napoleão Bonaparte com o Papa Pio VII e a posterior restauração monárquica francesa, a Igreja Católica, restabelecida de seu poder temporal, encontrava dificuldades em restaurar seu poder espiritual sobre os franceses. De acordo com Hobsbawm, um dos fatores indicativos desse fato foi a redução do número de pessoas interessadas em ingressar no clero católico (2007, p. 303-325).

Em virtude desse processo, a carência de espiritualidade foi notada pelos movimentos intelectuais anticlericais do início do século XIX. O afastamento da religião católica foi acompanhado, de maneira geral, por uma interiorização das práticas religiosas da população

francesa. Se, por um lado, houve uma maior crítica ao catolicismo, por outro, houve um notável crescimento de filosofias e teologias que aliavam o desejo de reformistas com uma revolução, desta vez, no sentido original da palavra, ou seja, como um ciclo que retorna ao seu início. Nesse sentido, diversas teorias evocavam o retorno dos valores cristãos primitivos como o caminho para a revolução social. Enfim, a regeneração cristã era a chave da regeneração social.

2.2. A transmutação dos caminhos para a reforma social

A religião era um tema de grande importância na França. Ao longo da primeira metade do século XIX, as ideias de reforma social defendidas pelos revolucionários franceses foram incorporadas a um discurso teleológico com características religiosas.

Desde as primeiras décadas oitocentistas, pensadores e escritores críticos do racionalismo iluminista publicavam a respeito da necessidade de resgatar os valores religiosos enquanto experiência emocional. Escritores influentes, como a romancista e filósofa Madame de Staël (1766-1817); o pensador, escritor e político Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830); e o ensaísta e diplomata François René de Chateaubriand (1768-1848) buscaram resgatar os valores morais que estavam ameaçados perante a crítica ao catolicismo, introduzindo ideias relacionadas a um sentimento religioso universal por meio de uma teologia cristã natural (COELHO, 2019, p. 22).

O clima político e cultural era de reconstrução do mundo destruído pela Revolução Francesa, pelo Império Napoleônico e pela guerra. E a Igreja Católica era acusada de representar o conservadorismo que levou a sociedade francesa à ruína. Diante desse quadro, Claude Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon, tornou-se um dos mais influentes pensadores franceses do século XIX.

Após ter cursado física na *École Polytechnique* de Paris, Saint-Simon iniciou seus escritos filosóficos com o opúsculo *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, em 1803. Tendo como base a ciência e os princípios científicos, ele sugeriu uma “nova religião” para a humanidade, na qual Isaac Newton (1643-1727) seria o grande sacerdote e os homens de ciência substituiriam os padres.

Saint-Simon ganhou notoriedade ao sugerir, em sua última obra, o *Nouveau Christianisme* (novo cristianismo), crítico ao catolicismo e voltado à prática da caridade e à busca do bem comum. Para ele, o novo cristianismo seria nada mais do que uma religião natural, regida pelas leis da ciência, que traria de volta valores morais universais propagados por Jesus Cristo (SAINT-SIMON, 1825).

Ele foi um entusiasta da ciência e da indústria como elementos essenciais para a reforma social. Em 1822, Saint-Simon escreveu, em parceria com seu então secretário, Auguste Comte, *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, lançando alguns dos princípios da física social, a qual teria por objetivo encontrar leis que pudessem propiciar o progresso da sociedade. Esse livro contém ideias embrionárias de Saint-Simon sobre a transformação da sociedade, de uma era teológica e feudal, para outra, positiva e industrial. Esse pensamento serviu de base para a formulação comteana dos três estados da sociedade, transformando-se em um dos primeiros conjuntos teóricos que serviram de fundamento para a sociologia (LENZER, 1975).

Ancorado em princípios que, posteriormente, serviram de fundamento para a filosofia positivista de Comte, Saint-Simon propunha uma nova hierarquização da sociedade:

Eu proponho, dirigindo-me a diferentes frações da humanidade, as quais eu divido em três classes: a primeira (aquela à qual você e eu temos a honra de pertencer) opera sob a bandeira do progresso da humanidade; é composta de sábios, artistas e todos os homens que têm ideias liberais. Na bandeira da segunda está escrito, sem inovação, que todos os proprietários que não entram na primeira estão ligados à segunda. A terceira, que se une à palavra igualdade, contém o excedente da humanidade¹⁹ (SAINT-SIMON, 1803, p. 31-32, tradução nossa).

Saint-Simon acreditava que a função dos “homens de gênio” (*hommes de génie*) seria conduzir a sociedade, devido ao fato de que esse primeiro grupo demonstrava a capacidade de colocar em prática suas ideias, alavancando a ciência, a invenção e a indústria. Os proprietários pertencentes ao segundo grupo abririam mão, voluntariamente, de parte de suas terras em prol do bem comum, e assim a sociedade caminharia na direção do progresso por meio da promoção dos menos afortunados (SAINT-SIMON, 1803). Conforme o lema exposto em seus livros: “Cada um seguindo suas capacidades, cada capacidade seguindo suas obras”²⁰ (tradução nossa). Saint-Simon acreditava no equilíbrio entre sociedade e indivíduo. A sua visão de socialismo favorecia a indústria e a sua capacidade de inovação e desenvolvimento. Contudo, estimulava a cooperação, em vez da competição. Para isso, pregava a necessidade de um novo cristianismo para assegurar a saúde moral da sociedade (SAINT-SIMON, 1825).

Esse discurso foi desenvolvido durante o período revolucionário e pós-revolucionário

¹⁹ O texto em língua estrangeira é: “je me propose en m'adressant à différentes fractions de l'humanité que je divise en trois classes: la première, (celle à laquelle vous et moi avons l'honneur d'appartenir), marche sous l'étendart des progrès de l'esprit humain; elle est composée des savans, des artistes et de tous les hommes qui ont des idées libérales. Sur la bannière de la seconde, il est écrit, point d'innovation, tous les propriétaires qui n'entrent point dans la première sont attachés à la seconde. La troisième qui se rallie au mot égalité, renferme le surplus de l'humanité”.

²⁰ O texto em língua estrangeira é: A chacun suivant sa capacité, \ chaque capacité suivant ses œuvres.

francês, ganhando popularidade na década de 1820, quando as ideias de reforma social receberam diversos adeptos. Como Jean Ernest Reynaud, lionês que se tornou um dos principais sansimonistas.

Nascido na época do Império Napoleônico, Reynaud viveu as mudanças geradas na França com a restauração da monarquia sob a égide dos Bourbon. De família rica de Lyon, ele recebeu educação e tutoria de seu tio, Merlin de Thionville, um dos membros da Convenção que defendeu a execução de Luís XVI em 1792. Vivendo em Thionville, seu sentimento nacionalista foi despertado ainda na infância, quando a França era ameaçada pelos inimigos de Napoleão Bonaparte, tendo sido invadida em 1814 (LEGOUVÉ, 1864, p. 5-25).

Em 1821, foi matriculado na École Polytechnique, uma das principais instituições napoleônicas, onde a elite francesa se preparava para desempenhar papéis de liderança na sociedade. Reynaud estudava para se tornar engenheiro de minas, mas também foi influenciado pelas ideias sansimonistas propagadas por Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864), que ensinava geologia na École (SHARP, 2006, p. 4). Enfantin se tornou um dos líderes do movimento político e social sansimonista que se formou após a morte do filósofo em 1825. Provavelmente sob a influência de Enfantin, um grupo de alunos contemporâneos de Reynaud adotou o lema: “Melhoria física e intelectual da classe mais pobre e laboriosa”²¹ (LEGOUVÉ, 1864, p. 24-25, tradução nossa). O principal objetivo pregado pelo sansimonismo era reordenar o mundo a partir da promoção social da população mais pobre, o que foi imediatamente assimilado por Reynaud.

De acordo com seu biógrafo, o dramaturgo francês Ernest Legouvé, Reynaud estava impregnado das ideias de Saint-Simon quando foi exercer a função de engenheiro de minas na Córsega, em 1829. Contudo, após se inteirar do processo revolucionário que derrubou a dinastia dos Bourbon, colocando Luís Filipe de Orléans no poder, Reynaud foi a Paris, envolvendo-se diretamente com sansimonistas (LEGOUVÉ, 1864, p. 25-46).

Lá, conheceu um de seus principais amigos e colaboradores, Pierre Leroux, um dos 44 jornalistas que assinaram um protesto contra a censura à imprensa estabelecida pelo rei em 26 de julho de 1830. No dia seguinte, os jornais *Le National*, *Le Temps*, *Le Globe* e *Le Journal du Commerce*, conjuntamente, publicaram o protesto, que dizia:

O regime legal é [...] interrompido, o da força é iniciado. Na situação em que somos colocados, a obediência deixa de ser um dever. [...] Hoje, então, ministros criminosos violaram a lei. Somos dispensados de obedecer. Tentaremos publicar nossos jornais

²¹ O texto em língua estrangeira é: Amélioration physique et intellectuelle de la classe la plus pauvre et la plus laborieuse.

sem pedir a autorização que nos é imposta²² (LEROUX et al, jul/1830, p. 1, tradução nossa).

O manifesto foi considerado o marco inicial dos conflitos conhecidos como *Trois Glorieuses*, assim chamado por causa dos três dias (27, 28 e 29 de julho) revolucionários que puseram fim ao reinado de Carlos X.

Pierre Leroux (1797-1871) era um tipógrafo oriundo de uma família simples, filho de um artesão. Teve de abandonar os estudos após a morte do pai, trabalhando como pedreiro e compositor para ajudar a família (CHISHOLM, 1911, p. 485). Autodidata, aprendeu o ofício de tipógrafo e fundou o jornal *Le Globe: journal politique, philosophique et littéraire*, em 1824, com Paul François Dubois. O jornal tinha por objetivo ser um espaço para publicações literárias de autores românticos e contava com a colaboração de críticos literários, entre os quais Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869) (REBOUSSIN, 1958, p. 135). Em 1828, tomou um caráter político, representando as ideias liberais e republicanas. Após 1830, o jornal foi comprado por sansimonistas e se tornou o principal divulgador das ideias desse grupo, até ser fechado, em 1832, pela Monarquia de Julho, sob a acusação de seita, o que era proibido pelo governo francês (WALTON, 2001, p. 69-75).

Leroux ganhou destaque por sua defesa do sistema republicano, aproximando-se de Reynaud. A amizade dos dois, que começou nos círculos sansimonistas, transformou-se numa profícua parceria responsável por diversas publicações (CHISHOLM, 1911, p. 485).

Os dois fervorosos militantes do regime republicano possuíam muitas divergências, mas tinham um objetivo em comum: encontrar uma solução moral e/ou religiosa para o “problema social”. Ao contrário de Saint-Simon, defendiam que a religião e a moralidade não seriam consequência, ou parte suplementar, da reforma social regida pelos mais capazes. A moral e o elemento religioso eram postos como fundamentais para a criação de um novo homem e, conseqüentemente, de uma nova sociedade.

Em discurso publicado em outubro de 1831, na *Revue Encyclopédique*, periódico de esquerda, Leroux buscou uma alternativa política ao resultado da Revolução de 1830, que assumiu um caráter liberal e frustrou a expectativa dos republicanos e dos trabalhadores franceses. Ele afirma:

Você pede para o céu, para a terra, para todos os ecos, Políticas do meu tempo; mas o

²² O texto em língua estrangeira é: *Le régime légal est [...] interrompu, celui de la force est commencé. Dans la situation où nous sommes placés, l'obéissance cesse d'être un devoir. [...] Aujourd'hui donc, des ministres criminels ont violé la légalité. Nous sommes dispensés d'obéir. Nous essaierons de publier nos feuilles sans demander l'autorisation qui nous est imposée.*

céu e a terra e todos os ecos estão silenciosos para você. Liberdade... igualdade: este é o terrível problema que reduz à anarquia e põe em xeque a sua pretensa sociedade. Há um terceiro termo, a fraternidade, que poderia servir de ligação para os outros dois, se todos os três estivessem unidos em um pensamento que tem nome *religioso*. Infelizmente para você, com a religião, a fraternidade se elevou no céu e deixou a terra lidar com a liberdade de um, com a liberdade do outro, isto é, os dois princípios incongruentes entre si, que agora chamamos de liberdade e igualdade²³ (LEROUX, 1851, p. 26, tradução nossa).

Por sua vez, em 1831, Reynaud escrevia para jornais como o sansimonista *L'Organisateur* e o burguês *Journal des Débats*, defendendo a moralidade do governo e dos empregadores, a concessão do sufrágio universal e a divisão das propriedades e das indústrias com os trabalhadores (GRIFFITHS, 1982, p. 366-367). No início do ano de 1832, escreveu Reynaud:

A humanidade, em seu desenvolvimento, não obedece passivamente à voz dos homens, que por sua vez chegam a comandar suas amplas evoluções; parece que o espírito que imprime o progresso se espalha misteriosamente sobre as massas antes de uma palavra humana ressoar; por todos as partes, o pensamento, como que submetido a essa influência secreta, vira-se vagamente e sem cálculo para o novo objetivo, mas quando a voz irrompe, todos a reconhecem e vão a ela; pois é a voz da humanidade tomando um órgão, é a palavra que se torna homem²⁴ (1832, p. 21, tradução nossa).

Enquanto Leroux se apoiava em um discurso moral ressaltando a importância da fraternidade entre os homens, Reynaud apelava ao espírito, como entidade invisível que inspiraria a humanidade e a conduziria ao caminho do progresso.

Ainda que apelassem para a moralidade e para a religiosidade dos homens em seus discursos, Reynaud e Leroux se opuseram à tentativa do grupo sansimonista parisiense de converter seu pensamento em teologia, fundando uma igreja na qual Prosper Enfantin ocuparia o cargo de líder religioso do movimento. Essa oposição levou à ruptura dos dois com os sansimonistas. Com outro dissidente do grupo, Lazare Hippolyte Carnot (1801-1888), compraram um periódico que passou a difundir uma forma de socialismo fundamentada no

²³ O texto em língua estrangeira é: Vous le demandez au ciel, à la terre, à tous les échos, Politiques de mon temps; mais le ciel et la terre, et tous les échos, sont muets pour vous. Liberté... égalité : voilà le terrible problème qui réduit à l'anarchie et met aux abois votre prétendue société. C'est qu'il y a un troisième terme, fraternité, qui pourrait servir de lien aux deux autres, si tous les trois étaient réunis dans une pensée qui a nom *religion*. Malheureusement pour vous, avec la religion, la fraternité est remontée dans le ciel, et a laissé aux prises sur la terre la liberté de l'un avec la liberté de l'autre, c'est-à-dire les deux principes par eux-mêmes inassociables qu'on appelle aujourd'hui la liberté et l'égalité.

²⁴ O texto em língua estrangeira é: L'humanité, dans son développement, n'obéit point passivement à la voix des hommes qui tour à tour viennent commander ses larges évolutions; il semble que l'esprit qui imprime le progrès se répande mystérieusement sur les masses avant qu'aucune parole humaine retentisse; de toutes parts la pensée, comme soumise à cette secrète influence, se tourne vaguement et sans calcul vers le but nouveau : mais quand la voix éclate, tous la reconnaissent et vont à elle; car c'est la voix de l'humanité prenant un organe, c'est le verbe qui se fait homme.

pensamento de Saint-Simon (LEGOUVÉ, 1864, p. 44-47).

A partir de 1831, na *Revue Encyclopédique*, foram propagadas algumas ideias pioneiras do socialismo francês, incluindo o termo *socialismo*. A palavra apareceu pela primeira vez em 1834, em um texto de Pierre Leroux intitulado “Aux politiques” (aos políticos). Ela foi usada de forma pejorativa e diferente do sentido político com que é usada atualmente. Leroux classifica como socialismo o regime de governo em que a soberania emana da sociedade e é representada por ela. Ainda que Leroux defendesse a democracia, ele acreditava que a soberania exercida por todos seria inerte, pois não seria possível obter acordo sem a discordância de algum indivíduo. Desse modo, a soberania deveria ser exercida pela maioria e não por todos (LEROUX, 1851, p. 122).

O periódico também propagou a crença na reencarnação. Reynaud e Leroux afirmavam que tais ideias eram importantes não apenas para a reforma social, mas também para a reforma moral e religiosa da França. Esse pensamento ganhou força diante do desgaste da Igreja Católica ao ser associada ao conservadorismo da monarquia. Tal contexto favoreceu a concepção de uma nova religião que reunisse o projeto de equidade social e a ação revolucionária.

Com a guinada liberal da Revolução de 1830, o “rei burguês” começou a tomar medidas conservadoras. Grupos republicanos e socialistas que haviam se entusiasmado com a Revolução de 1830 foram para a oposição. Em meio a dissensões entre liberais e republicanos, a *Société des Droits d’Homme* (Sociedade dos direitos do homem) encarregou Reynaud e Leroux de publicarem o manifesto: *Exposé des principes républicains de la société des droits de l’homme et du citoyen* (Apresentação dos princípios republicanos da sociedade dos direitos do homem e do cidadão), em 1833.

O panfleto combinava princípios liberais republicanos com ideias socialistas desenvolvidas por Saint-Simon. Trazia conceitos liberais fundamentais, como o direito à conservação de sua existência; o direito à liberdade de ir e vir; a igualdade perante a lei; e a livre manifestação por via da imprensa. Entre os conceitos socialistas, estavam a obrigação de o Estado prover a subsistência de seus indivíduos, garantindo-lhes trabalho; o sufrágio universal; e o trabalho remunerado a todos os funcionários públicos (LEROUX; REYNAUD, 1833).

Muitos republicanos defensores do manifesto criticaram a ênfase do liberalismo em colocar os interesses econômicos individuais à frente dos interesses coletivos. Desse modo, o manifesto buscava expandir a atuação do Estado na garantia da classe trabalhadora, bem como na defesa do sufrágio universal e do serviço remunerado a todos os funcionários públicos, de

modo a permitir que os proletários não só fossem determinantes na escolha dos representantes do governo, como também pudessem se tornar representantes de seu grupo social por meio do voto.

Contudo, o choque entre os valores liberais e os valores sociais permanecia, sendo aparentemente excludentes. Esse problema foi enfrentado por Charles Fourier, um dos maiores nomes do socialismo romântico francês. Ele formulou um novo sistema social que seria capaz de enfrentar esses problemas.

Charles Fourier (1772-1837) defendia a reforma social por meio do sistema dos falanstérios. A organização social desse sistema, segundo ele, poderia mudar completamente a estrutura individual e a coletiva de uma sociedade, libertando-as de suas vicissitudes.

Fourier adotava um princípio de Saint-Simon, segundo o qual a reforma social partiria do trabalho altruísta da sociedade, que se reuniria em uma comunidade onde proprietários e trabalhadores produziram e repartiriam o resultado em três: a primeira parte segundo o capital empregado, a segunda parte de acordo com o trabalho realizado e a terceira parte para o talento exigido na produção. Essa divisão retomava o lema sansimonista de privilegiar o homem de gênio, o proprietário e o trabalhador de acordo com o serviço desempenhado, em um processo no qual o cooperativismo seria um elemento-chave para a existência do falanstério (PELLARIN, 1843, p. 416-422). Fourier acreditava na possibilidade da reencarnação. Para ele, o homem possuía duas existências distintas: a “*vie actuelle*” (vida atual) e a “*vie aromale*” (vida aromal).

A vida atual seria a nossa existência na Terra, enquanto a vida aromal seria a verdadeira existência do ser. Constituída de substância etérea mais leve do que o ar, a vida aromal poderia se deslocar pelo espaço, podendo viver em outros planetas, embora Fourier acreditasse na possibilidade de viver múltiplas existências na Terra, por meio da reencarnação. Além disso, a vida aromal permitiria ao ser ter acesso a outras existências passadas. A vida atual era entendida como uma espécie de sono, e o acordar como a morte e o retorno à vida aromal (PELLARIN, 1843, p. 305-307).

Reynaud e Leroux consideravam perigosa a proposta de reforma social com ênfase no cooperativismo da sociedade, assim como o extremo individualismo pregado pelos liberais. De um modo ou de outro, o egoísmo do homem seria um elemento desestabilizador do cooperativismo e do individualismo. A reencarnação (metempsicose) seria uma solução a esse dilema, pois iria ao encontro de uma sociedade igualitária como resultado do processo de aprimoramento da humanidade. Apenas após sucessivas reencarnações, os indivíduos poderiam desenvolver suas sociedades até alcançarem a regeneração social, que seria uma espécie de

paraíso bíblico na Terra.

Na França, essas ideias ganharam força com a popularização do mesmerismo e do misticismo de Emanuel Swedenborg (1688-1772). Embora Swedenborg não fosse um defensor da reencarnação, ele acreditava na transmigração da alma, que habitaria outros planetas após a morte. Para ele, não seria possível para o homem se regenerar totalmente em sua vida na Terra, pois estaria no mesmo ambiente de pessoas más. Desse modo, ele teria a oportunidade de transmigrar a outros planetas, os quais comporiam o céu celestial divino, em busca da regeneração (SWEDENBORG, 2008).

A ideia da metempsicose se remetia a duas origens, uma oriental e outra ocidental. A primeira, fruto das conquistas napoleônicas no final do século XVIII, devia-se ao contato dos franceses com o Egito, que despertou a curiosidade de pintores e escritores em explorar culturas exóticas, como a indiana. Temas como a metempsicose, presente na cultura e nos livros sagrados dos hindus, tiveram espaço em obras de Honoré de Balzac e Charles Baudelaire.

As ideias orientalistas, porém, ainda que absorvidas, em parte, por escritores românticos, não tiveram uma grande repercussão na sociedade francesa nas décadas de 1820 e 1830. Em geral, o uso de uma cultura externa serviu como contraponto para criticar a situação política, econômica, social e religiosa da França. A cultura francesa permanecia como fiel depositária dos valores iluministas de progresso e de aperfeiçoamento da humanidade. Em geral, a possibilidade de o homem poder voltar à terra como um animal – ideia presente na metempsicose oriental – ia de encontro às teorias evolucionistas em vigor no período. Além disso, a reencarnação hindu ocorre inteiramente na Terra, enquanto Swedenborg, Reynaud, Leroux, Balzac, entre outros, acreditavam na possibilidade de se viver em outros planetas.

A origem ocidental da metempsicose é mais marcante no pensamento dos reencarnacionistas franceses. Ela remonta aos filósofos gregos clássicos, como Platão, Plotino e Tales de Mileto, que manifestaram essas ideias a partir das trocas culturais entre gregos e a cultura oriental, o que as tornou mais facilmente assimiladas pelos fiéis depositários do Iluminismo. De fato, uma das mais influentes teorias para a formação da ideia de reencarnação na França da primeira metade do século XIX surgiu em meio ao movimento iluminista. Foi a obra *La palingénésie philosophique* (A palingenesia filosófica), de 1769, escrita por Charles Bonnet (1720-1793). Ela reúne conhecimentos de diversos campos, como geologia, biologia, psicologia e metafísica. Defende a imortalidade da alma dos seres humanos e dos animais. Essas ideias foram encampadas por parte da intelectualidade francesa, que ampliou a teoria biológica para a sociedade e as usou para explicar o processo de aperfeiçoamento da humanidade.

2.3. A palingenesia social: o progresso como meta do espírito, do indivíduo e da sociedade

A palingenesia foi um conceito usado, inicialmente, para nomear o processo de renascimento de um vegetal morto. A etimologia da palavra significa: “gerar novamente”, que apresentava a ambiguidade necessária para Charles Bonnet oferecer um argumento natural para o dogma da ressurreição. Segundo a teoria da palingenesia filosófica, as espécies se aperfeiçoariam de acordo com os grandes cataclismas, dentro de um plano estabelecido por Deus. As palingenesias sucessivas teriam por objetivo evoluir as espécies até que elas atingissem o estado de contemplação da divindade (BLIX, 2008, p. 229).

O conceito de palingenesia vinculado com a ideia de progresso – já que, segundo Bonnet, em cada nova vida o ser se aproxima de Deus – foi um elemento-chave para o sucesso da teoria entre os intelectuais franceses. Os salões literários eram os locais privilegiados para a difusão das ideias. Nesses lugares, frequentados por naturalistas, pensadores e escritores românticos, eram promovidos debates sobre temas das diferentes especialidades (SHARP, 2006, p. 11-12). Assim, diversos escritores foram diretamente inspirados pelas ideias de Bonnet, como Pierre Ballanche, Charles Nodier e Pierre Leroux.

Pierre Simon Ballanche formou suas ideias sobre a necessidade de regeneração e reforma social na França antes do apogeu do movimento romântico francês. Ainda que leal à Coroa e à Igreja Católica, sua teoria partiu da influência de pensadores não católicos. O primeiro foi Charles Bonnet, cuja família fugira da França para a Suíça após o massacre contra protestantes promovido na Noite de São Bartolomeu. Em 1827, Ballanche publicou *Essais de la palingénésie sociale*, no qual afirma que a tese de Bonnet serviria não apenas para sistemas biológicos, mas também para a sociedade.

Ballanche utiliza o termo “palingênese social” para conceituar a ideia de que o homem é um ser coletivo que, por ser parte da sociedade, deveria ser aperfeiçoado dentro dela. Uma sociedade estaria sujeita à morte, reconstituição e aperfeiçoamento. As rupturas revolucionárias, entendidas como a morte da sociedade (a Revolução Francesa seria um exemplo de transformação radical), prenunciavam uma nova organização social que restabelecia sua unidade histórica. Todas as perdas e sofrimentos seriam transformados em ganhos morais e sociais importantes para o progresso da humanidade (BALLANCHE, 2013).

A transformação social teria um custo. A vida na Terra ofereceria sofrimento e expiação. O sofrimento seria consequência do pecado original bíblico e seria, também, o meio para superá-lo. A doutrina da “prova”, ou teste, era o centro da teoria de Ballanche. As guerras e

servidões deveriam ser entendidas como provas que assegurariam a progressiva redenção da humanidade por meio de suas próprias dores. No pensamento de Ballanche, o sofrimento seria necessário para aguçar nossa sensibilidade moral e aperfeiçoar as almas dos indivíduos, reafirmando a capacidade humana de progredir até alcançar Deus (BLIX, 2008, p. 232).

Além da dimensão social, Ballanche acrescenta à tese de Bonnet uma nova dimensão religiosa, afirmando que as transformações sociais também seriam um processo direcionado naturalmente por Deus. A religião tem um papel-chave: as ideias cristãs já pregam, pela igualdade entre os indivíduos, por meio da solidariedade, o que poderia gradualmente se tornar uma norma pela palingênese social. Negligenciando a possibilidade de mudar o mundo politicamente, Ballanche imaginava a mudança social e moral da humanidade (SHARP, 2006, p. 12).

A evolução social de Ballanche possuía uma visão pessimista segundo a qual o sofrimento seria fundamental para o progresso humano. A ideia do aperfeiçoamento da humanidade é um valor herdado dos iluministas do século XVIII. Contudo, o livre-arbítrio e a individualidade aclamados pelo Iluminismo tinham um papel secundário em sua filosofia. O trabalho coletivo seria o responsável pela reconciliação do homem com Deus (BALLANCHE, 2013).

Ainda que admirasse o pensamento de Ballanche, Charles Nodier tomou um caminho diferente. Retornando à palingênese de Bonnet e utilizando diversos estudos do campo das ciências naturais, como da paleontologia, da biologia e da geologia, Nodier acreditava que o renascimento era próprio do indivíduo, e não da sociedade. Ele também tinha uma visão pessimista das palingenesias. Não acreditava que as reencarnações levariam, necessariamente, o homem ao progresso (BLIX, 2008, p. 235).

Seu pensamento foi exposto em dois artigos publicados na *Revue de Paris*: “*De la fin prochaine du genre humain*” (Do fim próximo do gênero humano), de maio de 1830, e “*De la palingénésie humaine et de la résurrection*” (Da palingenesia humana e da ressurreição), de agosto de 1832. A natureza pessimista do título do primeiro artigo conservava um duplo sentido: o desaparecimento da humanidade e, em sentido religioso, o destino do gênero humano (SUKIENNICKA, 2016).

Nodier defendia que, assim como os cataclismas do mundo (inundações, terremotos, etc.) trouxeram espécies mais aprimoradas, a humanidade, ao fim de sucessivas reencarnações, também estaria fadada a ser reabsorvida pela natureza para dar lugar a uma espécie mais evoluída, conforme o trecho:

É um erro que singularmente caracteriza a vaidade da humanidade acreditar na raça imortal de Adão, no meio de tudo que morre, e imaginar que o princípio da destruição, que mina os sóis, pouparia respeitosamente um triste quadrúpede vertical, ao qual pertence o império do mundo²⁵ (NODIER, 1831, p. 301-302, tradução nossa).

O pessimismo de Nodier recebeu tons mais suaves após a publicação de seus primeiros artigos sobre a palingenesia. Em 1839, no conto *Lydia ou la résurrection*, Nodier adapta suas ideias, aproximando-se da teoria progressista de Bonnet. Escreve sobre um sonho da protagonista (Lydia), em que ela é conduzida pelo seu falecido marido (George) para um local de almas ressurretas felizes, que não seria o paraíso bíblico, mas sim um lugar intermediário no qual esses seres se preparariam para alcançar um estágio superior da existência. Nesse conto, Nodier reafirma a ideia da morte, mas seguida de renascimento num plano metafísico. A narrativa mantém a ideia de que a espécie humana não era a obra mais evoluída da criação divina, contudo os seres teriam a oportunidade de alcançar seu aprimoramento em um lugar não estabelecido, possivelmente fora do planeta Terra.

As ideias de Ballanche e de Nodier, que representavam a palingenesia da sociedade e a palingenesia do indivíduo, respectivamente, foram amplamente debatidas nos círculos socialistas sansimonistas, nos quais Leroux e Reynaud absorveram suas principais teses e continuaram a defendê-las mesmo após o rompimento com os seguidores de Saint-Simon.

Ignorado na década de 1820, o pensamento de Ballanche foi reconhecido entre 1830 e 1834. Impulsionado pela Revolução de 1830, suas ideias foram incorporadas pelos revolucionários. Eram, porém, pouco influentes devido ao alto grau de religiosidade católica. A obra *Palingénésie philosophique*, por exemplo, era parte de uma série de livros de Bonnet que buscava demonstrar a veracidade das histórias relatadas na Bíblia.

Desse modo, Leroux reconstruiu a palingenesia em uma esfera imanente. Sem citar Bonnet e Ballanche, ele entendeu que a existência humana na Terra, em suas sucessivas etapas de destruição e de renascimento, teria como objetivo último alcançar a perfeita harmonia da sociedade. Tanto ele quanto Reynaud, durante a década de 1830, nutriram ideias sobre a vida futura da humanidade, compartilhando esperanças na regeneração social por meio da instauração de uma república democrática que promovesse a igualdade da sociedade.

A *Revue Encyclopédique* concentrou, entre 1831 e 1834, grande parte da difusão dessas aspirações que combinavam mudanças sociais e religiosas. Em 1834, fundaram um novo

²⁵ O texto em língua estrangeira é: C'est une erreur qui caractérise singulièrement la vanité de l'homme que de croire la race d'Adam immortelle au milieu de tout ce qui meurt, et d'imaginer que le principe de destruction qui mine les soleils ménagera respectueusement l'organisation du triste quadrupède vertical auquel appartient maintenant l'empire du monde.

periódico, a *Encyclopédie Nouvelle*, que, durante oito anos, teve como objetivo educar as pessoas sobre uma nova sociedade que surgiria. A educação tinha um papel fundamental na escatologia de Leroux até atingir a harmonia da sociedade. Inclusive, a própria ideia de palingênese absorvida por ele pode ter sido influenciada por uma obra voltada à educação do gênero humano.

Gotthold Lessing (1729-1781) foi um dos grandes entusiastas da obra de Bonnet. Ele escreveu *A educação do gênero humano* (ver LESSING, 2019), que foi utilizada como referência por Leroux:

A raça humana, de acordo com a ideia de Lessing, passa por todas as fases de uma educação sucessiva: só chegou à fase da igualdade depois de ter passado pelos três tipos de desigualdade possível: o sistema de castas familiar, o sistema de castas e o regime de propriedade de castas. Mas finalmente atinge hoje o limite desta última fase de desigualdade e, portanto, está no limite da igualdade. Sem dúvida, era bom e necessário que o homem fosse sucessivamente escravo da família, da nação e da propriedade. Mas, finalmente, sua educação sendo concluída a esse respeito, ele começa a se libertar dessa escravidão tripla, ele começa a ser um homem. A desigualdade era antigamente sinônimo de “a ideia do homem”: hoje é a igualdade que é esse sinônimo²⁶ (LEROUX, 1845, p. ix-x).

Assim, ele imagina que a conquista da igualdade viria por meio da moralização progressiva da humanidade, em busca da superação da ignorância e pela boa vontade dos indivíduos, não pela luta.

A diferença entre as formas de se alcançar a igualdade social era um dos fatores que faziam com que Leroux evitasse ser adjetivado dessa forma. Ele insistia que apenas aceitaria ser qualificado como socialista se o termo *socialismo* significasse uma doutrina que não sacrificasse nenhum dos termos da fórmula: liberdade, fraternidade, igualdade e união, e sim conciliasse todos eles. Ironizando o fato de ser identificado como socialista depois de ter criado o termo para criticar os seus adeptos, Leroux desejava que essa palavra, no futuro, fosse identificada com a ideia de democracia religiosa, defendida por ele (LEROUX, 1851, p. 376).

A democracia religiosa seria o estado de igualdade social, havendo destaque à educação para que tal objetivo fosse alcançado. Já no manifesto *Exposé des principes républicains de la Société des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1833), Leroux explicitava, com Reynaud, a

²⁶ Le genre humain, suivant l'idée de Lessing, passe par toutes les phases d'une éducation successive : il n'est donc arrivé à la phase de l'égalité qu'après avoir passé par les trois sortes d'inégalité possibles, le régime des castes de famille, le régime des castes de patrie, et le régime des castes de propriété. Mais enfin il touche aujourd'hui à la limite de cette dernière phase d'inégalité, et le voilà par conséquent au bord de l'égalité. Il a fallu sans doute, il a été bon et nécessaire que l'homme fût ainsi successivement esclave de la famille, de la nation, de la propriété. Mais enfin, son éducation s'achevant sous ce rapport, il commence à s'affranchir de ce triple servage, il commence à être homme. Inégalité était autrefois synonyme de l'idée d'homme: aujourd'hui c'est égalité qui est ce synonyme.

necessidade de mudanças no sistema educacional francês, juntamente com outros valores compartilhados por republicanos, socialistas e sansimonistas. Dentre as reivindicações do manifesto, estavam o sufrágio universal masculino; a criação de “capital social” para o desenvolvimento da indústria; o direito de associação para os trabalhadores; e a instrução pública para meninos e meninas realizada por instrutores laicos, o que quebraria o monopólio religioso da Igreja Católica na educação francesa.

O cristianismo seria uma verdade incompleta para Leroux, pois a convicção teológica da igualdade prometida após a morte deveria ser alcançada na Terra. Para que a formação educacional fosse completa, era necessário aliar a tradição judaica, mosaica e evangélica, com ensinamentos tradicionais da filosofia clássica como as doutrinas de Virgílio, Platão e Pitágoras. O cristianismo havia dado o primeiro grande passo, que seria complementado pela ideia de progresso oriundo da Antiguidade Clássica e consagrada pelo Iluminismo. A meta era trazer as origens dos valores revolucionários modernos de igualdade, liberdade e fraternidade (BLIX, 2008, p. 236). Embora criticasse o Iluminismo por se revelar, algumas vezes, anticristão e negar a necessidade de amor entre os homens, Leroux considerava importante o pensamento ilustrado para a superação do erro católico quanto à possibilidade de se atingir a igualdade idealizada pelo paraíso bíblico na sociedade francesa do período.

A defesa da educação pública trazia consigo dois outros princípios: era vista como uma forma de trazer igualdade aos desiguais e era entendida como uma alternativa à educação familiar, que favoreceria o individualismo combatido pelos sansimonistas e por Leroux. Na *Revue Encyclopédique* de 1832, Leroux publicou um artigo de um professor de Nantes que resume, em parte, as reivindicações dos sansimonistas sobre a educação:

- 1° A educação de família é uma anomalia no estado social;
- 2° É necessário que a sociedade forme um todo coerente, é necessário que a educação seja pública;
- 3° A educação das crianças deve ser fundada sobre a influência simultânea e corretamente exercida do homem e da mulher;
- 4° Os alunos devem ser separados entre crianças e adolescentes;
- 5° A instrução não deve ser muito apressada para não gerar dano à educação;
- 6° As punições corporais devem desaparecer²⁷ (SOUVESTRE, 1832, p. 116, tradução nossa).

²⁷ O texto em língua estrangeira é: “1° L’éducation de famille est une anomalie dans l’état social;

2° Il faut que la société forme un tout cohérent; il faut que l’éducation soit publique;

3° L’éducation des enfants doit être fondée sur l’influence simultanée et convenablement exercée de l’homme et de la femme;

4° Les élèves doivent être partagés en enfants et en adolescents;

5° L’instruction ne doit pas être trop hâtive pour ne pas nuire à l’éducation;

6° Les punitions corporelles doivent disparaître.”

As reivindicações educacionais estavam sob a bandeira do progresso e da conquista da moderna civilização. Para Leroux, a sociedade iria progredir em uma série de estágios e a educação teria o propósito de elevar a humanidade, afastando o homem da ignorância, entendida como o pior dos males. A luta da humanidade contra a ignorância permeava a palingenesia proposta por Lessing e absorvida por Leroux. Nela, a imortalidade estava destinada à tríade: indivíduo, sociedade e natureza, reafirmando a lógica da vida eterna (BLIX, 2008, p. 236-237).

Assim, as reivindicações políticas de Leroux e Reynaud seriam também religiosas, que privilegiavam a busca pela igualdade através da justiça eterna, da fraternidade e da certeza na vida futura. A palingenesia possuiria um papel fundamental na religião idealizada por Leroux e Reynaud, superando as criticadas deficiências da Igreja Católica, principalmente por pregar a aceitação da desigualdade, em vez de a esperança da igualdade por meio da solidariedade (SHARP, 2006, p. 14). A ideia da punição eterna também era alvo de críticas por negar a esperança no progresso humano.

Leroux e Reynaud imaginavam que Deus – porque teria criado o homem à sua imagem e semelhança – queria eliminar o sofrimento da Terra. Desse modo, Deus teria uma atuação mais benévola e imanente do que aquele apregoado pelo catolicismo francês no período.

Na década de 1840, Leroux e Reynaud começaram a apresentar divergências em seus pensamentos. O primeiro acreditava que a humanidade era um único ser imortal, que renasceria após os cataclismas e revoluções no transcorrer das eras. A sua explicação para o renascimento enfatizava o sentido coletivo, pois o principal objetivo da reencarnação seria garantir que os homens pudessem testemunhar a instalação de uma sociedade justa, sem desigualdades. Enquanto a humanidade era educada para eliminar a ignorância e o egoísmo, o indivíduo era despersonalizado após a morte. Os seres humanos viveriam diversas reencarnações na Terra, porém perderiam a memória e as características pessoais da vida passada. Nesse sistema, novamente a evolução coletiva da sociedade sobressai à evolução da alma individual.

A visão de uma nova religião, de Leroux, poderia dar suporte à reforma social, enfatizando a humanidade sobre o indivíduo e o renascimento como elemento responsável pela evolução da espécie. Por definição, ele não gostava do termo “metempsicose”, pois a possibilidade de um ser humano reencarnar como animal abalaria a noção de progresso contínuo da humanidade (LEROUX, 1851, p. 237). Para Leroux, a nova religião da humanidade seria capaz de superar o mal-estar político e social de seu tempo, progressivamente, através da solidariedade.

Por sua vez, Reynaud acreditava em uma forma de metempsicose em que o ser evoluiria

retornando à vida em outros planetas e conservando a memória de vidas passadas. Isso seria uma importante ferramenta de aprendizado do ser na busca de seu aprimoramento individual:

ela [a memória] se desenvolve, amplia, retoma sua primeira extensão; então, de repente, ela desaparece novamente e reaparece novamente; eclipse em eclipse, continuamos nosso caminho, e esse caminho, dividido por essas obscuridades periódicas, é um caminho contínuo, cujos elementos, desarticulados apenas na aparência, permanecem em toda parte acorrentados uns aos outros por uma profunda solidariedade; sempre nos sucedemos a nós mesmos, sempre carregamos dentro de nós o princípio do que seremos depois, sempre nos elevamos²⁸ (REYNAUD, 1837, p. 616, tradução nossa).

Memória, metempsicose e progresso eram elementos que caminhavam juntos. Para Reynaud, a existência terrestre era apenas uma das etapas do processo evolutivo do ser humano. A existência atual seria um eclipse em relação à integralidade do ser, uma vez que, ao renascer na Terra, a memória das existências passadas desapareceria momentaneamente, sendo recobrada após a morte. Contudo, com o aperfeiçoamento do indivíduo, os eclipses da memória seriam cada vez mais curtos, até que a lembrança da totalidade das existências não tivesse mais a necessidade de ser interrompida, devido ao seu adiantado estado evolutivo.

Retomando Ballanche, Reynaud afirmava que o sofrimento e a expiação se colocavam como provas necessárias para que os seres humanos alcançassem a felicidade no futuro, pois o propósito da humanidade seria transformar o planeta, lugar onde há um grande número de criaturas sofrendo, em um local habitado por pessoas felizes (REYNAUD, 1837, p. 616).

Leroux concordava com Reynaud que a regeneração social almejada poderia levar mais tempo do que se imaginava. Contudo, acreditava que a solução seria uma ação imanente e imediata. O fator crucial até a felicidade almejada era a busca pela justiça social e a consequente eliminação da pobreza e da desigualdade (LEROUX, 1845). Para tanto, a sociedade deveria assegurar a manutenção de três instituições sociais, sem as quais não existiria: a família, a pátria e a propriedade. Em *De l'humanité* (1845), Leroux discute o tema de maneira mais aprofundada.

A família reproduz, em pequena escala, a pátria e a sociedade; esta era a justificção de sua importância. O patriarcado era entendido como uma forma de aprendizado sobre o governo de uma nação, e a convivência familiar era um ensaio para a vida social. Nesta, os homens

²⁸ O texto em língua estrangeira é: “elle se développe, s'agrandit, reprend sa première étendue; puis tout-à-coup elle s'efface de nouveau et reparait encore; d'éclipse en éclipse, nous poursuivons notre route, et cette route, découpée par ces obscurisseméns périodiques, est une route continue, dont les élémens, disjoints seulement en apparence, demeurent partout enchaînés l'un à l'autre par une solidarité profonde; toujours nous nous succédons à nous-mêmes, toujours nous portons en nous-mêmes le principe de ce que nous serons plus tard, toujours nous montons.”

experimentariam a dualidade do bem e do mal, buscando encontrar o equilíbrio necessário e evitar excessos que privariam a liberdade dos indivíduos. A família, embora pudesse ser um ambiente de paz diante de guerras civis e batalhas contra inimigos estrangeiros, também era potencialmente nociva, pois um pai autoritário poderia escravizar sua mulher e seus filhos.

A pátria era uma instituição necessária, sem a qual a sociedade não seria capaz de se manter organizada. A pátria promoveria o sentimento de pertencimento a um povo, o qual também se sentia construtor de sua nação. Contudo, quando mal constituída, um déspota poderia gerar guerra onde havia paz e transformar a liberdade em escravidão. Por fim, a propriedade era essencial devido à necessidade humana de possuir coisas e pessoas. No entanto, Leroux tinha esperanças de que o proprietário pudesse fazer bem a ele e a outros, dividindo parte de seus bens. Ao mesmo tempo que a propriedade era um elemento de solidariedade, ela poderia escravizar aqueles que nada tinham, por meio da servidão (LEROUX, 1845, p. 129-131).

A defesa da família, da pátria e da propriedade ia de encontro às teses de outros importantes socialistas românticos sansimonistas e escritores icônicos, como Robert Owen e Charles Fourier, principalmente porque suas teses rejeitavam a propriedade privada, o casamento tradicional e a religião. O próprio Leroux apontava os perigos que essas instituições poderiam trazer quando mal utilizadas. Contudo, tais situações apenas aconteceriam como sintoma de uma sociedade doente. Mais uma vez, a solidariedade seria solução para a regeneração do indivíduo e da sociedade. A capacidade de o mal provocar o adoecimento da sociedade era uma preocupação de Leroux e de Reynaud.

Para eles, o pecado original e a condenação eterna eram dogmas não condizentes com a justiça divina. Os dois, porém, tinham explicações diferentes para o tema. Leroux considerava que o inferno, o purgatório e o paraíso não eram transcendentais ao homem; eles estariam neste mundo e fariam parte do progresso da humanidade (LEROUX, 1845, p.143-154). Reynaud, por sua vez, substituiu o sistema punitivo consagrado pela Igreja Católica por uma visão particular da metempsicose. Para ele, o céu não seria mais um fim, mas sim um caminho a ser percorrido. Ao longo das múltiplas existências, o espírito se aperfeiçoaria progressivamente, habilitando-se a povoar outros planetas conforme o grau de sua evolução. A morte não o levaria ao julgamento, e sim à transformação. O ser humano, paulatinamente, teria novos corpos mais aprimorados (REYNAUD, 1837, p. 606-616).

Quanto à ideia da origem do sofrimento da humanidade, Reynaud afirmava que a expiação provinha das ações individuais das pessoas. Ele mantinha as noções de recompensa e punição do catolicismo, acrescentando a ideia de que a origem do sofrimento estaria em vidas

passadas, conforme o trecho:

Nascer não é começar, é mudar o rosto. Vemos, de fato, corpos que antes não existiam se formando diante de nossos olhos e, finalmente, sua geração concluída, colocando-se entre nós, de uma forma ou de outra, no nível em que o destino deles os chama; mas nada, nesses jogos da matéria, nos autoriza a concluir que a força que mantém esses corpos, que lhes preexistia, visto que ela os causou, não lhes preexistisse há muito mais tempo, e que já não houvesse, em outros períodos e em outras regiões, construído e mantido muitos outros²⁹ (REYNAUD, 1837, p. 613, tradução nossa).

Do mesmo modo que o sofrimento poderia ter origem em outras existências, a afinidade entre parentes, os conhecimentos inatos, a posição social, entre outros aspectos, também estariam vinculados a vidas progressas. Por isso, Reynaud afirma que o ser humano não estaria fadado ao sofrimento por toda a vida, pois o indivíduo era capaz de mudar o rumo de sua existência através da caridade e da solidariedade.

Reynaud acreditava que só o trabalho em razão do próximo poderia transformar o planeta, de um lugar de expiações, em um local habitado por criaturas felizes. Para ele, a caridade e a solidariedade significariam o trabalho humano em prol da igualdade social. O trabalho não era apenas uma forma de superação do sofrimento, mas também uma condição permanente da existência dos seres. A espécie humana não ficaria ociosa mesmo após ter alcançado a felicidade (REYNAUD, 1837, p. 610-615).

As ações dos indivíduos determinariam a transição planetária para o estabelecimento de uma sociedade semelhante ao paraíso bíblico. Em Reynaud, os seres humanos, em seu caminho de aprimoramento pessoal, proporcionariam o aperfeiçoamento da sociedade.

A ênfase na ação individual, ou na ação coletiva, foi um fator-chave para o distanciamento dos pensamentos de Reynaud e Leroux, contudo os dois socialistas românticos concordavam que a evolução da espécie humana só seria possível com o desenvolvimento coletivo. Em consonância com os valores progressistas, Leroux e, principalmente, Reynaud defendiam que o ser humano não deveria absorver exclusivamente características femininas ou masculinas. Como o processo reencarnatório abria a possibilidade de uma pessoa do sexo feminino renascer no sexo masculino e vice-versa, eles defendiam que as características próprias de cada sexo, no século XIX, seriam complementares entre si e, por isso, deveriam ser

²⁹ O texto em língua estrangeira é: “Naître, ce n'est donc pas commencer, c'est changer de figure. Nous voyons, à la vérité, des corps qui n'existaient point auparavant se former sous nos yeux, et finalement, leur engendrement terminé, se placer parmi nous, sous une forme ou sous une autre, au rang où leur destinée les appelle; mais rien, dans ces jeux de la matière, ne nous autorise à conclure que la force qui entretient ces corps, qui leur préexistait puisqu'elle les a causés, ne leur préexistait pas de longue date, et n'en avait pas déjà, dans d'autres temps et d'autres régions, construit et entretenu beaucoup d'autres.”

assimiladas por homens e mulheres, igualmente:

Consideremos nosso corpo como um viajante considera as roupas que ele abandona quando se afasta do país onde estava e se cobre com um novo traje mais propício ao clima e aos costumes do novo local onde vai viver. E o que importam, de fato, a cor e as dobras do manto, desde que sempre nos protejam como convém, e dado que, sob o invólucro mutável, bate sempre o mesmo coração?³⁰ (REYNAUD, 1837, p. 616, tradução nossa)

Essas ideias despertaram, na França, o interesse de defensores dos direitos das mulheres. Ernest Legouvé e George Sand foram dois influentes escritores impactados pelas ideias de Reynaud.

Em 1856, George Sand lançou *Évenor et Leucippe*, em que buscou aplicar algumas das ideias de Reynaud. No romance, Sand recusa o princípio da criação de um homem (Adão) e uma mulher (Eva). Para ela, a divisão entre homens e mulheres é um fato próprio da sociedade. Évenor, o protagonista da obra, sente a necessidade de se unir a Leucippe, pois só assim conseguiria evoluir até a classe angelical. Juntos, eles trabalham na reforma da humanidade por meio da solidariedade, inspirada em Teleia, ser de uma raça ancestral (MATHIAS, 2018, p. 42).

Em sua obra, Sand refletiu uma série de valores extraídos da obra de Reynaud. Como igualdade de gênero, a complementaridade das características femininas e masculinas para a evolução do ser, a transformação do ser e a metempsicose.

George Sand foi uma dos escritores românticos que adotaram o tema da reencarnação em suas obras. As ideias reencarnacionistas tiveram ampla repercussão na sociedade francesa, desde os salões literários até a classe trabalhadora. Adaptada para o universo cultural francês, a metempsicose foi difundida, em jornais e em obras literárias, entre 1830 e 1850, como solução para o problema da desigualdade social. Nesse cenário, uma visão religiosa centrada na prática da caridade e em valores progressistas, como os direitos das mulheres, dos trabalhadores, e em valores democráticos era, cada vez mais, veiculada pelo romantismo francês, o qual se tornou a caixa de ressonância dessas ideias na sociedade.

³⁰ O texto em língua estrangeira é: “Considérons notre corps comme un voyageur considère les vêtements qu'il abandonne, quand il s'éloigne du pays où il était et se recouvre d'un costume nouveau mieux adapté au climat et aux mœurs de la contrée nouvelle où il va vivre. Et qu'important, en effet, la couleur et les plis du manteau, pourvu qu'il nous protège toujours comme il convient, et que sous l'enveloppe changeante le même cœur batte toujours?”

2.4. A reencarnação difundida pelo romantismo francês

Enquanto foi publicada, a *Encyclopédie Nouvelle* (1834-1841) foi o principal periódico daquela época a difundir a metempsicose. O objetivo da *Encyclopédie* era unificar todas as formas de conhecimento humano a partir de um princípio com base científica. Retomando o propósito de Diderot, a publicação intencionava introduzir o ideal da perfectibilidade humana em seus artigos (REYNAUD, 1841, p. 753).

Os salões literários organizados por Delphine de Girardin (1804-1855) exerceram uma influência considerável na sociedade literária de sua época. Os escritos de Leroux e Reynaud obtiveram ampla repercussão entre os frequentadores regulares das reuniões que se tornaram adeptos da crença na reencarnação. Entre eles, estavam Théophile Gautier, Honoré de Balzac, Victor Hugo, Alfred de Musset e George Sand (PINON, 2015).

Girardin escreveu, em seus romances, diversas passagens a respeito da metempsicose, sob metáforas literárias. Em 1853, ela se tornou uma das mais fervorosas adeptas do fenômeno das mesas girantes, prática que supunha a capacidade de evocar os mortos. Juntamente com Victor Hugo, Girardin realizou uma série de sessões mediúnicas e o convenceu a acreditar na possibilidade de comunicação com os mortos (PINON, 2015, p. 4-5).

Victor Hugo foi especialmente responsável por transportar os valores românticos para o espiritualismo moderno no período pós-1848. Tornou-se adepto das ideias de reencarnação, explorando conjuntamente o mesmerismo e as sessões de mesas girantes entre 1853 e 1855. Dentre os participantes das sessões noturnas, estava Pierre Leroux, que ficou próximo a Victor Hugo, principalmente durante o período em que os dois viveram exilados em Jersey. Hugo publicou *La grève de Samarez* (1863-1864), revelando as conversas filosóficas que teve com Leroux.

Leitor de Reynaud, Hugo considerava a prova definitiva da metempsicose os diálogos que registrou em quatro cadernos, travados, supostamente, com mais de cem espíritos. Convencido da união entre a imortalidade da alma e o progresso, ele foi um dos propagadores dessa ideia entre os republicanos. As comunicações dadas pelos alegados espíritos inspiraram diversos livros e poemas de Hugo (BOIVIN, 2018).

Outro representante do romantismo francês, Gérard de Nerval (1808-1855) utilizou o conceito em sua visão sincrética da religião, reunindo elementos cristãos com o paganismo greco-romano e religiões orientais. Assim como Reynaud, Nerval expõe em diversas obras, como na novela *Aurelie* ou *Le rêve et la vie* (1854), que a alma carrega consigo memórias. Ele afirmava a possibilidade de múltiplas reencarnações na Terra, ainda que a memória das vidas

passadas se esvaísse antes do renascimento. Contudo, haveria a possibilidade de resgatar reminiscências de outras existências por meio sinais, sons e cheiros.

A área de influência do pensamento de Leroux e Reynaud foi além da esfera literária. Os filósofos Félicité de Lamennais (1782-1854) e Henri Dominique Lacordaire (1802-1861), dois dos mais influentes pensadores do socialismo cristão, impressionaram-se com os argumentos de caridade e solidariedade contidos na obra de Reynaud e Leroux, ainda que rejeitassem a necessidade do surgimento de uma religião. Eles buscaram rejuvenescer a fé religiosa emprestando postulados dos socialistas românticos que resultariam na chegada de uma democracia religiosa (LAMENNAIS, 1866).

Por sua vez, o historiador Jules Michelet (1798-1874) abrigou em sua obra ideias como a progressividade da humanidade com uma concepção cíclica da natureza, em que o homem caminharia na busca pela liberdade e pela harmonia social, materializada pela fraternidade (MITZMAN, 1996, p. 668).

Em geral, os trabalhadores não participavam do mesmo universo cultural dos salões literários franceses. A responsabilidade pela divulgação das ideias de reforma social, solidariedade e reencarnação era de jornais populares, de baixo valor e linguagem acessível. Editado pelo ex-sansimonista Édouard Charton, o *Magasin Pittoresque* buscava combinar a escrita com imagens para esclarecer e completar as matérias (AURENCHE, 2002). Contando com Jean Reynaud e George Sand como redatores colaboradores, esse método tornou o jornal bastante popular na difusão das ideias socialistas românticas.

A difusão dessas ideias na sociedade francesa também gerou reações contrárias de setores da Igreja Católica. Em agosto de 1856, o concílio da província eclesiástica de Bordeaux se reuniu em Périgueux e condenou as teses da obra mais madura de Jean Reynaud, *Terre et ciel* (1854). Baseado em dois artigos publicados na *Encyclopédie Nouvelle*, o livro foi bem recebido pelos leitores e teve seis edições, com 1.500 exemplares cada. Em resposta às críticas, Reynaud afirmou que as ideias contidas no livro poderiam ser absorvidas pelo catolicismo, porque ensinavam a mesma verdade que alcançaria, ao fim, uma religião universal (CUCHET, 2004).

A condenação da obra de Reynaud ocorreu na década em que suas ideias, juntamente com as de Leroux, ganharam maior notoriedade, principalmente entre os adeptos do movimento espiritualista. Não apenas o progresso individual ganhou adeptos, como também o teor nacionalista da sua concepção, reforçado com o governo de Napoleão III.

2.5. Espiritualidades seculares: dos druidas aos novos reformistas sociais

O *druidisme* (druidismo) se tornou uma das principais ideias do movimento nacionalista francês. Os gauleses representavam o povo autóctone francês, ao passo que os druidas, considerados sábios, sacerdotes e curandeiros de origem celta, representavam a filosofia nativa francesa. Em *Terre et ciel*, afirma Reynaud:

O platonismo reavivou essa luz que fora agitada por Pitágoras e a usou para iluminar as mais belas almas que honraram os tempos antigos. O fato de elas terem se desviado não significa falta de sublimidade, a qual enobrece seus erros e dará sempre à sua tradição uma grandiosa autoridade. Aqueles que ensinaram os primeiros a experimentar as rotas do céu foram capazes de se desviar e se precipitar, sem que seu insucesso fosse motivo para desistir do seu exemplo. Mas há mais, e por que não o admitir? Apesar do entusiasmo que tenho pelo espiritualismo helênico e alexandrino, fico ainda mais impressionado com a memória da religião de nossos ancestrais. O velho druidismo fala ao meu coração. O mesmo solo em que hoje vivemos trouxe, antes de nós, um povo de heróis, todos habituados a se considerar como praticantes do universo de longa data antes de sua encarnação de então, fundando, assim, a esperança de sua imortalidade na convicção de sua preexistência. Eles não são apenas nossos predecessores, são nossos pais: seu sangue ainda pulsa em nossas veias, e talvez seja isso que, instintivamente, predisponha nossa raça a essa possessão ardente de vida, ao mesmo tempo que a essa soberba indiferença à morte, que lhes são sempre tão naturais. Tendo ou não consciência disso, quem nos diz que sua tradição não esteja viva nas profundidades secretas de nossas almas?³¹ (1854, p. 190, tradução nossa)

Sem negar a herança cultural greco-romana, incluindo o cristianismo que persistiu após o término do domínio da Gália, o druidismo era entendido por Reynaud como o responsável pela conservação da essência dos valores cristãos, além do conhecimento da reencarnação, adquirido diretamente de Pitágoras e seus discípulos (REYNAUD, 1847, p. 11-12). Ainda que seja pouco provável que a hipótese levantada por Reynaud tenha fundamento histórico, estava clara a intenção de vincular o povo que teria dado origem à França com a manutenção dos valores cristãos e com o acréscimo da ideia de reencarnação.

O druidismo foi assimilado como justificativa da preexistência da teoria

³¹ O texto em língua estrangeira é: Le platonisme a ranimé cette lumière précédemment agitée par Pythagore, et s'en est servi pour éclairer les plus belles âmes qui aient honoré les temps anciens. Qu'elles aient fait fausse route, ce n'est pas du moins faute de sublimité, et cette sublimité, qui ennoblit leurs erreurs, donnera toujours à leur tradition une autorité imposante. Ceux qui nous ont appris les premiers à tenter les routes du ciel ont pu s'y égarer et se précipiter, sans que leur insuccès soit un motif d'abandonner leur exemple. Mais il y a plus, et pourquoi ne l'avouerais-je pas? de quelque respect que je sois animé pour le spiritualisme hellénique et alexandrin, le souvenir de la religion de nos ancêtres m'impressionne encore davantage. Le vieux druidisme parle à mon cœur. Ce même sol que nous habitons aujourd'hui a porté avant nous un peuple de héros, qui tous étaient habitués à se considérer comme ayant pratiqué l'univers de longue date avant leur incarnation actuelle, fondant ainsi l'espérance de leur immortalité sur la conviction de leur préexistence. Ils ne sont pas seulement nos prédécesseurs, ils sont nos pères : leur sang bat encore dans nos veines, et c'est peut-être lui qui prédispose instinctivement notre race à cette ardente possession de la vie en même temps qu'à cette superbe indifférence du trépas, qui lui sont toujours si naturelles. Que notre esprit en ait ou non la perception, qui nous dit que leur tradition n'est pas vivante dans les secrètes profondeurs de nos âmes?

reencarnacionista de Reynaud. No dia 19 de outubro de 1854, poucos meses após o lançamento de *Terre et ciel*, Eugène Sue, um dos principais autores do romantismo francês, publicou no jornal *La Presse* um artigo sobre o que ele chamou de crença sublime por exaltar a possibilidade do renascimento, uma vez que, nela, o ser humano, “vindo de baixo e indo para o alto, transitava por esta Terra, aqui vivia passageiramente, assim como tinha vivido e devia viver nessas outras esferas que brilham, inumeráveis, no meio dos abismos do espaço” (tradução nossa).³²

A concepção druídica de Reynaud serviu de fundamento até mesmo para investigações históricas. O historiador e político republicano Henri Martin (1810-1883) considerava que o entendimento do druidismo era um elemento-chave para o nacionalismo francês. Ele considerava que a principal herança do pensamento dos “pais” dos franceses era a mais sólida concepção da imortalidade da alma de todo o mundo antigo (REARICK, 1972).

Ainda que as ideias reencarnacionistas de Reynaud tenham exercido uma forte influência entre a intelectualidade francesa, não é possível afirmar que havia uma unidade a respeito desse conceito. Eram utilizadas diversas palavras que traziam concepções diferentes entre si: a palingênese de Reynaud destoava da ideia original de Ballanche; a metempsicose dos hindus era diferente da explicação de progresso contínuo dos franceses; o renascimento de Leroux tinha um caráter imanente, não admitindo vida em outros planetas; e a ressurreição de Nodier era transcendente e rompia com a ideia de progresso contínuo, distanciando-se do seu significado bíblico.

Essas diferentes denominações continham o mesmo propósito de ser um eixo propulsor do progresso social, ecoando os conceitos consagrados por Leroux e Reynaud. Para eles, o renascimento do ser humano era um elemento fundamental de uma teleologia que atingiria uma nova sociedade, na qual as pessoas poderiam viver em igualdade; indivíduos e sociedade poderiam se desenvolver juntos, ao longo de múltiplas existências, até a perfeição. Essa variedade de concepções permitiu o surgimento de um movimento eclético que ganhou forma na metade do século XIX.

O jornalista Charles Fauvety (1813-1894) foi um dos principais representantes do ecletismo político e religioso. Em 1845, Fauvety publicou *La vérité sur toutes choses*, uma revista mensal fundada em conjunto com o ocultista Éliphas Lévi. Simpatizante de Saint-Simon, de Fourier, de Lamennais e do ideólogo do anarquismo Pierre Joseph Proudhon (1809-1865),

³² O texto em língua estrangeira é: *venu d'en bas, allant en haut, transitait par cette terre, y demeurerait passagèrement, ainsi qu'il avait demeuré et devait demeurer dans ces autres sphères qui brillent innombrables, au milieu des abîmes de l'espace.*

Fauvety realizou uma forte propaganda antigoverno combinando religiosidade com socialismo. Combinando as ideias de amor da obra de Swedenborg com o magnetismo de Mesmer e com o fourierismo, ele afirma que um “agente universal da vida” seria responsável pela necessidade humana de fundar uma nova sociedade baseada na associação (BERTIN, 1995, p. 73-74).

Com a instauração do Segundo Império (1852-1870), Fauvety reuniu muitos republicanos e socialistas românticos, principalmente espiritualistas, em torno de *La Revue Philosophique et Religieuse* (1855). O jornal foi marcado pelo viés religioso, notadamente anticatólico, promovendo uma nova concepção religiosa baseada na moral do Evangelho.

Fauvety também foi um dos defensores da ideia de que a maçonaria deveria se tornar uma religião natural baseada na crença em Deus e na imortalidade da alma, contra a concepção ateuista adotada até então. Esses dois princípios eram importantes para ele, pois acreditava que o ateísmo era uma etapa intermediária entre a evolução da crença em uma religião dogmática para uma religião natural que consagraria a liberdade de consciência (BERTIN, 1995, p. 79-80). Além disso, propunha que fossem defendidos quatro princípios: trabalho, solidariedade, reciprocidade e o ideal religioso, que resultariam em uma harmonia universal.

A maçonaria francesa mantinha uma firme rejeição ao catolicismo, e vice-versa. Ainda que o plano de Fauvety não tenha se propagado na maçonaria, a instituição prestou apoio a religiões racionais, como o movimento espiritualista europeu, e a ideias republicanas e socialistas (SHARP, 2006, p. 30-31). Um exemplo foi o apoio à Ligue de l’enseignement, que se tornou a Ligue française pour les droits des femmes. Fauvety também abriu espaço para a feminista Jenny d’Héricourt escrever sobre a emancipação feminina na *Revue Philosophique et Religieuse* de dezembro de 1856.

Fauvety promoveu crenças que envolviam a progressão evolutiva das reencarnações reminiscentes, de Leroux e Reynaud. Ele afirmava que, assim como a humanidade progrediu, a religião estava caminhando do sobrenatural para o científico e racional, e também insistia na imortalidade da alma, na pluralidade progressiva da vida e na harmonia universal.

Após abandonar a maçonaria, Fauvety fundou, em 1866, *La Solidarité: Journal des Principes*, com o qual se voltava à atividade política. A revista se propunha a divulgar o socialismo marxista, contudo Fauvety dedicou vários artigos ao espiritismo e à imortalidade da alma (BERTIN, 1995, p. 81).

Convicto da busca de conciliar a reforma social com uma religião racional, em 1876, ele publicou *La Religion Laïque: Organe de la Régénération Sociale*. A revista mensal tinha como lema “governar a si mesmo, caminhando em direção à perfeição. A religião sem

sacerdotes, sem mistérios e sem milagres”.³³ Ela tinha como propósito trazer os fundamentos religiosos para uma república laica que prepararia a chegada do novo homem socialista (FAUVETY, 1876).

Fauvety é um exemplo de como o republicanismo, o socialismo e o reformismo social de 1830 e 1840 estabeleceram relações diretas com as novas formas de espiritualidade secular surgidas em meados do século XIX. E é possível perceber que essas ideias também estavam relacionadas com o ocultismo.

Companheiro de redação de Fauvety no jornal *La Solidarité*, Éliphas Lévi (1810-1875), nascido Alphonse-Louis Constant, foi um dos revolucionários socialistas de 1848. Ele se tornou um líder ocultista que buscou aliar o progresso social com o progresso religioso. Lévi pregava a magia e o ocultismo, com ênfase na promoção da mulher, que poderia levar o mundo à equidade social (MCINTOSH, 2011).

Como outros socialistas românticos, Lévi defendia uma religião universal, vista por ele como caminho para a reforma social. Acreditava que o conhecimento da revelação poderia ser a síntese entre doutrinas secretas e a ciência moderna. No futuro, o mundo atingiria a regeneração, situação em que os direitos coletivos estariam sobre os direitos individuais, em uma forma de triunfo semelhante ao que preconizavam Reynaud e Leroux (SHARP, 2006, p. 32).

Em termos gerais, é possível afirmar que, nas décadas de 1830 e 1840, os pensadores influenciados pela onda socialista romântica ofereceram novas formas de religiosidades laicas ou espiritualidades seculares. Elas seriam alternativas aos modelos religiosos já existentes, vinculados com as formas tradicionais de governo.

Dando ênfase à justiça e à reforma social, as teorias de Leroux e de Reynaud, associadas com ideias reencarnacionistas, foram bem assimiladas no período. O principal motivo para a boa recepção foi o fato de promoverem a solidariedade e a esperança para a mudança da humanidade. Repudiando o conflito e a guerra, esses autores exaltavam o princípio de fraternidade, que poderia trazer a igualdade de forma pacífica, como resultado de um processo de aperfeiçoamento da sociedade.

Os socialistas românticos ofereceram uma nova visão que relacionava política com metafísica. Inseriram a metempsicose como uma saída para a regeneração social e individual, de maneira integrada, construindo uma ponte possível entre o liberalismo e o socialismo

³³ O texto em língua estrangeira é: se gouverner soi-même en marchant vers la perfection. La religion sans prêtres, sans mystères et sans miracles.

republicano.

Quando essas ideias foram postas em prática, na Revolução de 1848, os socialistas românticos republicanos almejaram a solidariedade humana. As forças conservadoras, porém, impuseram uma combinação de ideias tradicionais com pragmatismo político, vinculada a objetivos econômicos factíveis que solaparam o idealismo construído por Saint-Simon, Leroux e Reynaud.

Na década de 1850, esses ideais foram retomados pelo fenômeno das mesas girantes, que aliou as comunicações com mortos com a reafirmação da existência da reencarnação e com a promessa da chegada do tempo em que ocorreria a reforma social.

3 DE RIVAIL A KARDEC: DE CHEF D'INSTITUTION À CHEF DU SPIRITISME

O intelectual francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), mais conhecido pelo seu pseudônimo Allan Kardec, foi um dos escritores franceses mais lidos de sua época. Somente a sua mais destacada obra, *O livro dos espíritos*³⁴ (1857), foi reeditada 15 vezes durante sua vida e alcançou a sua 22ª edição em 1874, com, no mínimo, 2,2 mil cópias em cada edição, ou seja, havia pelo menos 48 mil cópias em circulação no último quartel do século XIX, apenas na França (MONROE, 2008, p. 96). Em 1869, segundo o opúsculo de Kardec *Catálogo racional das obras para se fundar uma biblioteca espírita*, alguns de seus escritos já possuíam traduções em inglês, alemão, polonês, espanhol, italiano, português, grego moderno, croata e russo (CR, 1869, p. 1-2). Para termos de comparação, a primeira edição alemã de *O capital*, de Karl Marx, de 1867, levou cinco anos para vender mil cópias (HOBSBAWN, 2007a, p. 365). Outro livro, *Du vrai, du beau, du bien* (1858), de Victor Cousin, foi uma das obras filosóficas mais lidas do período e publicada pela mesma editora de *O livro dos espíritos* (a Didier). Ela alcançou a sua 22ª edição 23 anos depois de seu lançamento, em 1881 (MONROE, 2008, p. 96-97).

O fundador do espiritismo também foi um dos principais propagadores da palavra *médium* na Europa, em seu sentido particular de intermediário entre vivos e mortos (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990; EDELMAN, 1995, p. 10). Embora não se saiba ao certo a origem do termo, ele parece ter surgido nos Estados Unidos, por volta de 1848, para designar a faculdade de Kate e Maggie Fox, irmãs que alegavam se comunicar com espíritos por intermédio de batidas (DOYLE, 1926/2007, p. 73; BRITTEN, 1870, p. 40). Em *O livro dos médiuns* (1861), Kardec definiu *médium* como “pessoa acessível à influência dos espíritos e mais ou menos dotada da faculdade de receber e de transmitir suas comunicações” (p. 40). Segundo a historiadora Nicole Edelman, a palavra, que não tinha sido citada além do sentido latino, apareceu nos dicionários franceses como um termo do espiritismo a partir de 1869. No dicionário *Lachâtre* do mesmo ano, o verbete *médium* significa: “O ser animado que serve de comunicação na produção de certos fenômenos do magnetismo animal e do espiritismo”

³⁴ Para a obra de Allan Kardec usaremos as seguintes abreviações: LE¹ - Le Livre des Esprits (1ª Edição - 1857); LE² - Le Livre des Esprits (2ª Edição - 1860); IP - Instruction Pratique sur les manifestations spirites (1858); QS - Qu'est-ce que le Spiritisme? (1859); LM - Le Livre des Médiuns (1861); VS - Voyage Spirite en 1862 (1862); ES - L'Évangile selon le Spiritisme (1864); CE - Le Ciel et l'Enfer ou la Justice Divine selon le Spiritisme (1865); GE - La Genèse, les Miracles et les Prédications selon le Spiritisme (1868); CR - Catalogue raisonné des ouvrages pouvant servir à fonder une bibliothèque spirite (1869) OP - Oeuvres Posthumes (1890); RS - Revue Spirite (1858-1869).

(LACHÂTRE, 1869, p. 649). Em 1875, o termo passou a constar do dicionário *Larousse*: “o médium é para os espíritos um intermediário entre os espíritos dos mortos e os vivos desse mundo” (LAROUSSE apud EDELMAN, 1995, p. 10); e, em 1889, o dicionário *Littre* definiu: “pessoa que pretende servir de intermediário entre seus semelhantes e os espíritos dos mortos ou outros” (LITTRÉ apud EDELMAN, 1995, p. 11).

Apesar de sua relevante atuação na Europa, durante o século XIX, e de sua forte influência no Brasil, notadamente a partir do último quartel do século XIX até a atualidade, há poucas biografias e fontes primárias sobre Hippolyte Rivail disponíveis, 150 anos depois de sua morte.

Os primeiros dados biográficos de Allan Kardec foram publicados por Pierre Gaëtan Leymarie na edição da *Revista Espírita* de maio 1869, após seu falecimento, em 31 de março do mesmo ano. Um conjunto de dados autobiográficos de Allan Kardec foi publicado em 1890, no livro *Obras póstumas*, uma coletânea de textos organizada por Leymarie, que contém alguns capítulos da obra *Previsões concernentes ao espiritismo*, que Kardec pretendia publicar a respeito da história do espiritismo.

Em 1896, foi publicada uma conferência sobre Allan Kardec proferida por Henri Sausse, a qual apresentava um levantamento biográfico mais abrangente. Apenas no século XX tivemos livros biográficos sobre Kardec, como o de Claude Varèze (1948), André Moreil (1961) e Jean Vartier (1971), que tiveram traduções para o português. Contudo, apresentam muitas informações sem embasamento em fontes confiáveis, como sua suposta formação em medicina e seu suposto vínculo com a maçonaria. Essas obras são pouco conhecidas atualmente, estando esgotadas suas edições.

No Brasil, Francisco Thiesen e Zêus Wantuil, em 1979, realizaram a pesquisa mais completa disponível sobre Kardec, repleta de fontes primárias, que contribuiu para desfazer equívocos de sua biografia. Em 2004, no bicentenário do nascimento do fundador do espiritismo, a pesquisa foi relançada em dois volumes, intitulada *Allan Kardec: o educador e o codificador*.

No século XXI, apenas duas novas biografias foram escritas. Ainda em 2004, o escritor francês Jean Prieur lançou *Allan Kardec et son époque*, traduzida para o português em 2015. E, em 2013, o jornalista Marcel Souto Maior publicou *Kardec: a biografia*. As duas obras, por serem voltadas ao público geral, não têm a preocupação de citar fontes, além de não apresentarem novidades em relação ao que foi divulgado por Thiesen e Wantuil. Em geral, as biografias, desde o século XIX até atualmente, apresentam poucos dados confiáveis; boa parte

das informações é baseada em fontes secundárias ou em informações sem a indicação de fontes primárias.

Este capítulo apresenta correspondências inéditas de Kardec obtidas na *Union Spirite Française et Francophone* (U.S.F.F.), as quais ajudam a lançar um novo prisma sobre a formação intelectual de Hippolyte Rivail. Trata-se de um conjunto documental provavelmente pertencente a sua esposa, a sra. Amélie Gabrielle Boudet (1795-1883). Como são cartas com marcas de selo de cera e carimbo dos correios, acreditamos que se trata de missivas originais enviadas por Rivail e guardadas por sua esposa. Além das cartas, há também outros documentos pessoais, como um passaporte para a circulação no interior da França e diplomas de diversas sociedades com as quais Rivail se envolveu.

São 14 cartas do período pré-Kardec, escritas entre 1831 e 1843, e 14 cartas do período Kardec, de 1861 a 1864. Além das correspondências, também constam do conjunto documental: uma oração escrita por Kardec em 1866, um discurso de 1867, um texto sobre o falecimento de sua tia Reine Rivail, de 1841, a ata do casamento de Rivail e Amélie e o contrato de edição de um livro de gramática francesa de Rivail, de junho de 1848.

Esses documentos oferecem informações preciosas a respeito da formação do caráter de Rivail e de traços de personalidade que contribuíram para a elaboração do espiritismo, bem como informações sobre o seu cotidiano como um francês da metade do século XIX.

3.1. A família Rivail

Hippolyte Léon Denizard Rivail nasceu em Lyon, cidade reconhecida por diversos autores que defendiam o livre pensamento e o ocultismo (PONSARDIN, 2004). Na época de seu nascimento, ainda vigorava o calendário revolucionário francês,³⁵ e a data era 12 do vindemiário do ano XIII, que corresponde ao dia 3 de outubro de 1804.

³⁵ O calendário revolucionário francês foi abolido em 31 de dezembro de 1805 por Napoleão Bonaparte que restabeleceu o calendário gregoriano.

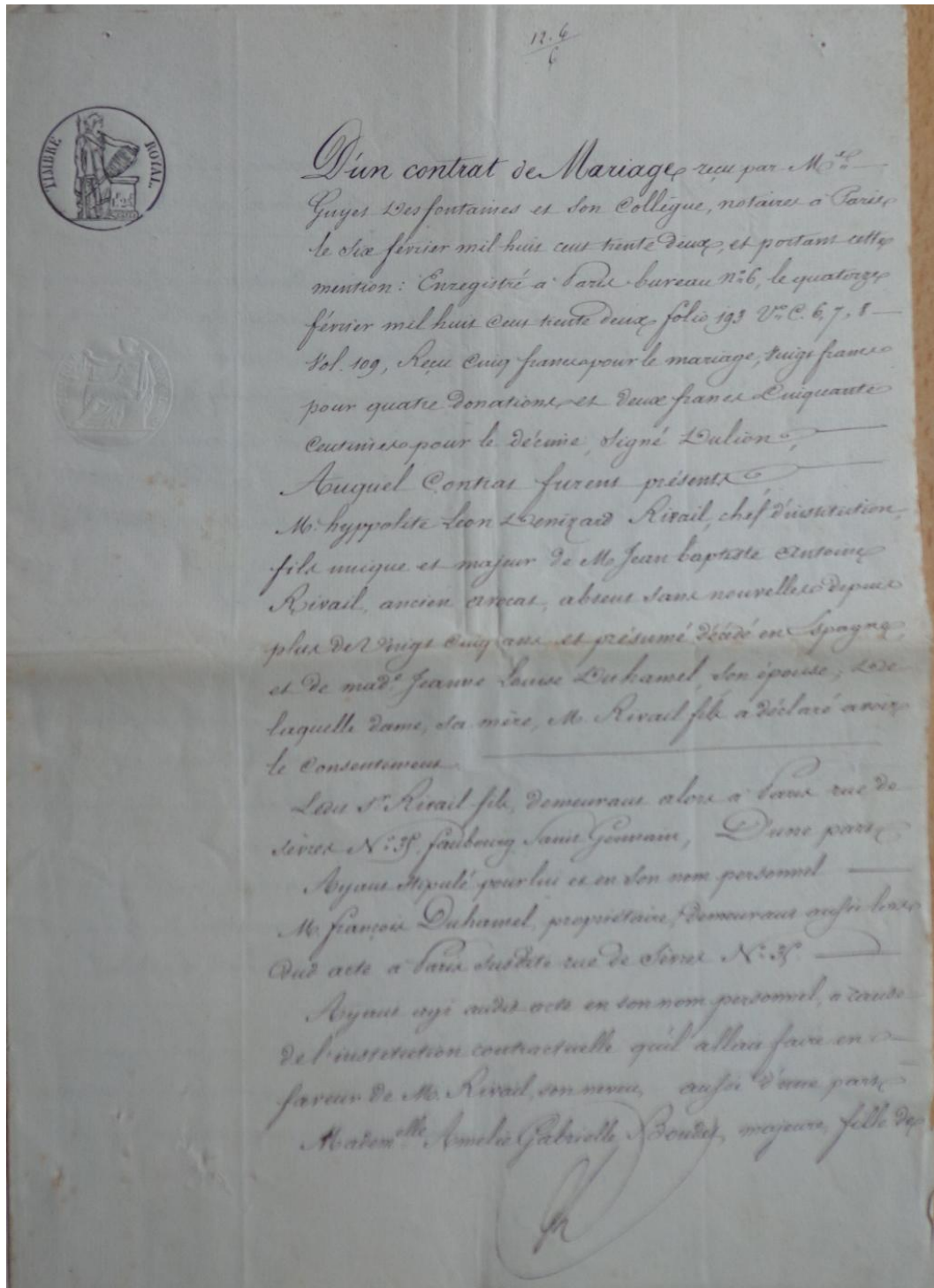
Figura 7 - Fotografia da ata de nascimento de Denisard Hypolite Leon Rivail.



Fonte: MARTINS, BARROS, 1999.

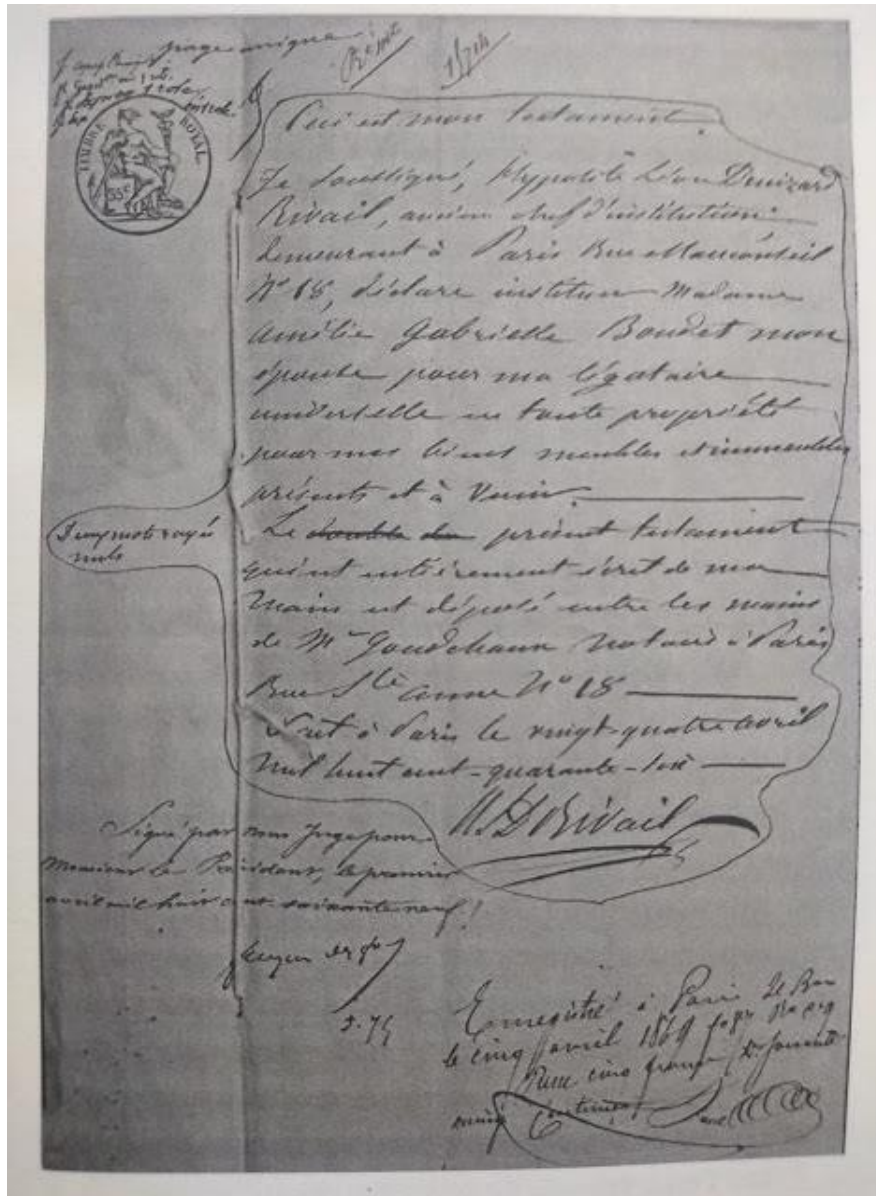
Existem diferentes grafias do nome civil de Allan Kardec. Em seu ato de nascimento, lê-se Denisard Hypolite Leon Rivail. Contudo, em documentos oficiais, como o ato de casamento, lê-se Hyppolite Léon Denisard Rivail. Já em um testamento escrito de próprio punho, em 1846, ele escreveu Hypolite Léon Denisard Rivail. Tais diferenças levaram o poder judiciário francês a determinar, em 1º de maio de 1869, para fins de herança, que o nome civil de Allan Kardec é Denisard Hippolyte Léon Rivail. Porém, seriam admitidas outras formas, como a de Hyppolite Léon Denisard Rivail. Por isso, utilizaremos a ordem de predileção de Kardec, por ser também a forma como seu nome foi mais amplamente utilizado por outros pesquisadores.

Figura 8 - Fotografia do ato de casamento, de 1832, no qual se lê Hyppolite Léon Denizard Rivail.



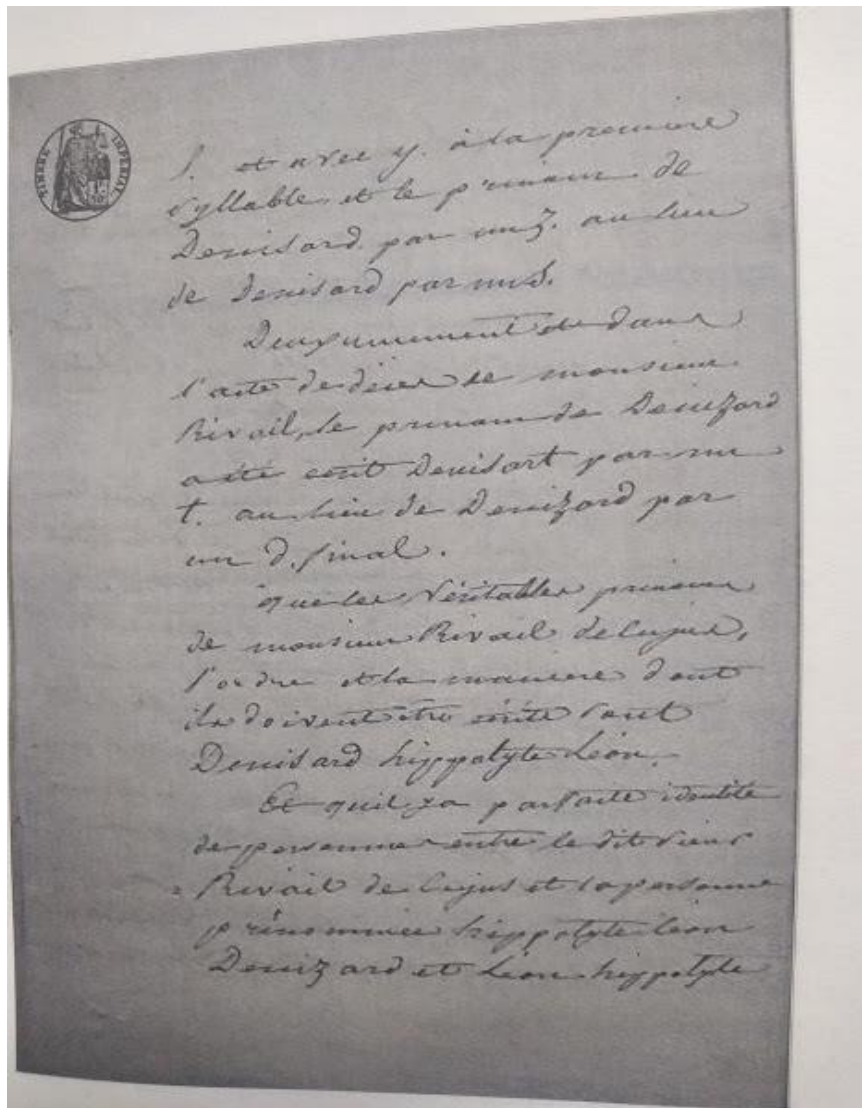
Fonte: Union Spirite Française et Francophone.

Figura 9 - Fotografia do testamento de próprio punho, no qual se lê Hypolite Léon Denizard Rivail.



Fonte: Archives Nationales (França). Apud GOIDANICH, 2018, p. 117.

Figura 10 - Fotografia da decisão judicial sobre o nome civil de Allan Kardec.



Fonte: Archives Nationales (França). Apud GOINDANICH, 2018, p. 125.

Ainda no ato de nascimento, consta o endereço onde ele nasceu, rua Sala, 74. O local fica à margem do rio Ródano e, erroneamente, foi indicado por alguns biógrafos como o lugar em que morou a família Rivail (SAUSSE, 1927; WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 21-22). Nesse endereço, funcionava um estabelecimento de águas minerais artificiais (*eaux minérales factices*), dirigido por Syriaque Frédéric Dittmar. De acordo com o catálogo da época, o lugar servia para o tratamento de diversas enfermidades citadas como reumatismos (BALLANCHE, 1802). Em outra obra, o médico Jean-Marie Caillau (1765-1820), conhecido em diversas cidades francesas por sua atuação em defesa da saúde pública, escreveu em defesa da terapia com águas minerais artificiais, reconhecendo a eficácia do sr. Dittmar nas curas de doenças, algumas relacionadas com o colo e o útero (CAILLAU, 1810, p. 63-64). Um dos avalistas do

sucesso do método foi Pierre Rodamel (1770-1811), que realizou o parto e foi uma das testemunhas que assinaram o ato de nascimento.

O estabelecimento recebia médicos que acompanhavam pacientes. Ofereciam-se quartos com camas, além de tanques onde eram preparadas as águas minerais artificiais. Havia banhos a vapor, chuveiros e bebidas medicinais (BALLANCHE, 1802, p. 108; FIGUEIREDO, 2016, p. 91).

O fato de a mãe de Rivail, Jeanne-Louise Duhamel, então com 30 anos, ser assistida no estabelecimento de Syriaque Dittmar revela que a gravidez apresentava riscos. Era sua terceira gravidez, e o casal havia perdido os dois primeiros filhos, Auguste Claude Joseph François Rivail (1796-1802) e Marie-Françoise Charlotte Éloise (1799-1801), com seis anos e dois anos, respectivamente (FIGUEIREDO, 2016, p. 90-91).

Os cuidados necessários ao parto exigiram o deslocamento de Bourg-en-Bresse, capital do departamento de Ain, para o principal centro urbano da região, Lyon, a cerca de 70 quilômetros de distância. O próprio ato de nascimento descreve o casal Rivail como residente em Bourg-en-Bresse. Outro elemento que reforça o fato de que a presença de Jeanne-Louise Duhamel em Lyon foi por uma ocasião especial é a ausência de seu marido no local do parto.

O ato de nascimento indica que Jean-Baptiste Antoine Rivail estava em Paris naquele momento. É provável que estivesse exercendo sua profissão de oficial da Guarda Nacional Francesa, na função de juiz militar, seu cargo desde 1793 (CROYET, 2004, p. 76). É possível afirmar que Jean Rivail aderiu à Revolução Francesa desde seus primeiros momentos.

Segundo o historiador francês Jérôme Croyet, aos 30 anos, ele ingressou na Guarda Nacional Francesa de Belley, onde morava, no mesmo ano em que ela foi criada (1789), ocupando o posto de tenente (2004, p. 76). Ele também exerceu o cargo público de procurador dos aristocratas emigrados, com a função de representá-los e defendê-los, juntamente com o seu sogro (LE DUC, 1884, p. 46). Jean Rivail também participou de outros eventos que reafirmam o seu papel revolucionário no período.

Em 1790, foi um dos signatários do projeto de regulação da Festa da Federação (*Fête de la Fédération*), que eram manifestações cívicas organizadas por diversas cidades com o objetivo de demonstrar a união nacional em torno da causa revolucionária. Tornou-se membro e secretário da sociedade dos Amigos da Constituição entre 1791 e 1792, demonstrando seu apoio convicto. Em 1793, no mesmo ano em que se casou com Jeanne Duhamel (5 de fevereiro), realizou discursos patrióticos na sociedade dos *Sans-Culottes* de Belley, apenas 20 dias após os jacobinos tomarem o poder na França (5 de setembro). Ainda no mês de setembro, foi eleito pelo governo jacobino juiz militar, tendo entre suas incumbências acompanhar os

destacamentos militares e convocar um tribunal para o julgamento no campo de guerra (FIGUEIREDO, 2016, p. 87).

Alguns quilômetros ao norte, no departamento de Ain, o pai de Jeanne Louise Duhamel, Benoit Marie Duhamel, seguia uma trajetória profissional e política semelhante à de Jean Rivail. Benoit Duhamel também era advogado até a Revolução Francesa. Contudo, em 1791, ele repudiou a monarquia. Tornou-se republicano, em 1792, e federalista no ano seguinte. Suas novas convicções o levaram a ocupar cargos no governo revolucionário. Foi *procureur general syndic* do departamento de Ain, cargo eletivo criado e extinto durante a Revolução para funções executivas de um departamento, juntamente com um conselho, também chamado de diretório (PIMENTEL, 2014, p. 48). Ainda em 1793, foi eleito presidente da Sociedade Popular de Bourg, também chamada Sociedade Revolucionária *Sans-Culottes* de Bourg (CROYET, 2004), semelhante àquela de que participava Jean Rivail em Belley. Não foi possível investigar as circunstâncias do casamento entre Jean Rivail e Jeanne Duhamel, mas um indício para a aproximação das famílias seria a afinidade profissional e política entre Rivail e Benoit Duhamel.

No final de 1793, porém, os federalistas iniciaram uma insurreição contra seus aliados jacobinos nas províncias francesas, por causa da exclusão de seus representantes da Convenção Nacional (DUPUY, 2005, p. 117-124). Duhamel convocou representantes das localidades próximas e proferiu discurso denunciando abusos que estavam sendo cometidos em nome da Revolução:

Já era tempo de parar a fúria de Marat e a montanha. Vejam os camponeses do departamento de Vendeia e outros, com o chão forrado de corpos. Veja o destino que o espera se você hesitar em tomar uma decisão. Ouça os gritos agudos de suas mulheres e a fúria de seus filhos abatidos. Veja o sangue de seus irmãos correndo pelas ruas. Qual de vocês pode ter pensado em tudo isso, quando nos dedicamos a formar a Convenção Nacional? É uma parte de seus membros, são esses homens vomitados pelo inferno para devorar a espécie humana. São a ferro, fogo, homicídio e pilhagem que eles pregam o republicanism. O quê! Esses crimes se tornarão a tocha da nossa revolução! Vamos continuar a agir usando a razão e as virtudes, sem a qual não pode haver sociedade ou governo. Não, cidadãos, vocês não vão sofrer. Seus corações viram os crimes de Marat e seus pares. Temos o dever de denunciá-los. As virtudes de Petion, Brissot, Gaudet para sempre serão honradas. (Apud FIGUEIREDO, 2018, p. 87.)

Em 1793, os federalistas sofreram uma violenta perseguição governamental. Antoine Louis Albitte (1761-1812), deputado revolucionário radical, partidário dos montanhese ou jacobinos, substituiu Benoît-Louis Gouly na administração dos departamentos de l'Ain e de Mont Blanc com o objetivo de implantar o Comitê de Salvação Pública na região (CROYET, 2004). Um dos objetivos deste órgão era eliminar os adversários do regime jacobino. Durante

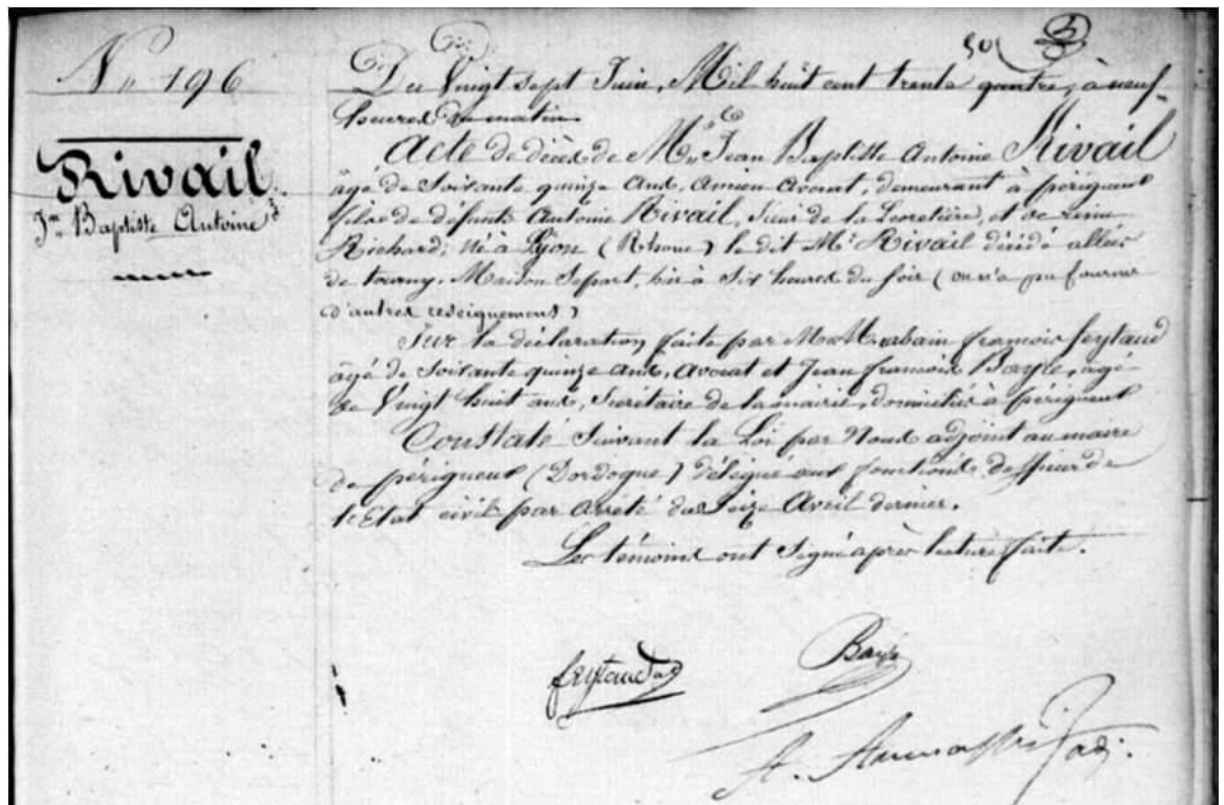
o Período do Terror, Albitte ficou conhecido pelo seu fanatismo, exigindo a pena de morte àqueles que considerava inimigos da revolução: aristocratas, republicanos e girondinos (CROYET, 2004; BRUNEL, 2005, p. 13-14). Suas medidas repressivas nos departamentos lhe renderam os apelidos de “Tigre de l’Ain” e “Robespierre Savoiano” (BRUNEL, 2005, p. 13-14). Tanto Duhamel quanto Rivail foram presos. Duhamel foi acusado de ser um contrarrevolucionário. Preso em outubro de 1793, foi enviado a Lyon e guilhotinado em março de 1794 (CROYET, 2004).

Em fevereiro de 1794, Jean-Baptiste Antoine Rivail e outros 13 acusados de serem contrarrevolucionários também foram condenados à morte. No caminho do cadafalso, porém, foram direcionados para a prisão, onde ficaram até a deposição de Albitte, sendo libertos no final de abril de 1794 (LE DUC, 1884, p. 49).

Ainda no exército francês, agora sob as ordens de Napoleão Bonaparte, Jean Rivail estava em Paris no dia 3 de outubro de 1804, provavelmente em suas funções militares. Em 1807, estava com cerca de 25 mil homens na Península Ibérica com a missão de depor o príncipe regente português D. João de Orleans e Bragança. Mesmo sem uma resistência organizada por parte do governo português, apenas cerca de 10 mil militares franceses chegaram a Lisboa. Jean-Baptiste Antoine Rivail estava entre os 15 mil soldados mortos ou desaparecidos. Conforme consta do ato de casamento de Hyppolite Rivail, seu pai tinha desaparecido na Espanha em 1807 e, para efeitos legais, considerado morto.

Contudo, em 2019, o pesquisador francês Charles Kempf publicou um texto afirmando ter encontrado a certidão de óbito de Jean-Baptiste Antoine Rivail. Segundo o documento (FIGURA 4), ele morreu em 26 de junho de 1834, aos 75 anos, em uma casa na comuna de Périgueux, pertencente ao departamento de Dordonha. O lugar fica cerca de 500 quilômetros a oeste de Bourg-en-Bresse, onde residia. Segundo Kempf, ele era considerado foragido, provavelmente por deserção, e teria abandonado a família, não havendo qualquer indício de que esta soubesse de seu paradeiro.

Figura 11: Certidão de óbito digitalizada de Jean-Baptiste Antoine Rivail.



Fonte: https://archives.dordogne.fr/f/TD/tableau/?&crit1=38&v_38_1=D%E9c%E8s, p. 57.

3.2. Os anos do jovem Hyppolite na escola de Yverdon

Afetada diretamente pela Revolução Francesa e, posteriormente, pelas guerras napoleônicas, Jeanne-Louise Duhamel teria ficado em Bourg, onde possuía residência. Diversos pesquisadores afirmam que Hyppolite Rivail passou a infância em Lyon, onde teria realizado os anos iniciais de sua educação (SAUSSE, 1927; WANTUIL, THIESEN, 2004; PRIEUR, 2004; SHARP, 2008). No entanto, há indícios de que o jovem Rivail viveu seus primeiros anos em Bourg-en-Bresse, na localidade de Saint-Denis-lès-Bourg.

Segundo Figueiredo, o jovem Rivail teria passado a infância em uma *maison de maître*, residência típica da burguesia francesa do século XIX. Baseado em um anúncio do jornal local em que Jeanne Duhamel teria colocado sua residência para alugar, antes de se mudar para Paris, Figueiredo descreve a residência como um lugar espaçoso, composto por três pavimentos, diversas salas, cercada por uma área onde seria possível criar animais e cultivar (FIGUEIREDO, 2016, p. 97).

Por se tratar de uma família abastada e de importância política na região, era natural que o jovem Hyppolite Rivail estudasse em uma escola renomada. Em 1815, foi enviado à Suíça para ingressar na escola de Yverdon, instituição localizada no lado sudoeste do lago de Neuchâtel, a cerca de 50 quilômetros de Bourg de l'Ain. O método pedagógico da escola foi inspirado no livro *Emílio*, de Jean Jacques Rousseau, e adotava princípios da fraternidade humana e de tolerância religiosa, por meio de uma educação religiosa íntima, não confessional (MARTINS, 2006, p. 95).

O envio de Rivail para a Suíça ocorreu no contexto da abdicação de Napoleão Bonaparte, em 6 de abril de 1814. Após o Governo dos Cem Dias, em que Napoleão retomou o poder (entre 10 de março e 8 de julho de 1815), a França restaurou a monarquia e iniciou uma série de medidas contrárias ao governo napoleônico. Dentre elas, havia a proposta de abolir as universidades e o ensino laico implantados durante o Império e devolver o sistema educacional francês à Igreja Católica.

Na época, era difundido um novo método de ensino, conhecido como *enseignement mutuelle*. Esse método foi sugerido a Napoleão Bonaparte, durante o Governo dos Cem Dias, por Lazare Nicolas Marguerite Carnot, ministro do interior. O governo foi destituído antes que as ideias de Carnot pudessem ser executadas. E a escola de Yverdon era um dos principais centros educacionais europeus a aplicar esse método, em que os alunos mais graduados se tornavam monitores dos iniciantes, que compartilhavam o conhecimento com o propósito de despertar a criança para agir com autonomia (INCONTRI, 1997).

Jeanne Duhamel era filha de um antimonarquista e republicano, além de casada com um republicano oficial do exército de Napoleão Bonaparte. A monarquia restaurada prometia punições aos grupos bonapartistas. A escola de Yverdon foi considerada a principal instituição de ensino existente nas proximidades de Bourg de l'Ain; estava fora da França, o que protegeria o jovem Rivail de uma possível retaliação, naquele momento histórico, por parte dos monarquistas sobre os revolucionários e bonapartistas; oferecia um método de ensino admirado por diversos intelectuais franceses; e era baseada nas ideias educacionais de Jean-Jacques Rousseau, um dos principais inspiradores do pensamento revolucionário francês.

A escola de Yverdon foi fundada e dirigida pelo suíço Johann Heinrich Pestalozzi, pedagogo reconhecido por suas ideias progressivas e liberais concernentes à educação, as quais influenciaram as reformas educacionais na França e em diversas regiões alemãs no século XIX (LADOUS, 1989, p. 36-8). A escola aceitava crianças a partir dos sete anos e costumava rejeitar alunos com mais de onze. Segundo alguns de seus principais biógrafos (THIESEN, WANTUIL, 2004; PRIEUR, 2004), Hyppolite Rivail teria chegado a Yverdon em 1814, ou seja, entre nove

e dez anos de idade, dentro dos padrões de admissão adotados pela escola. Lá, os alunos permaneciam até os 15 anos, exceto aqueles que pretendiam se tornar professores, que prosseguiam. Provavelmente, Rivail esteve lá até 1822, deixando a escola no ano em que completaria 18 anos.

Entre 1807 e 1809, a escola de Yverdon viveu seu apogeu, contando com 165 alunos, 31 mestres, 32 pedagogos em formação e dez familiares de Pestalozzi com seus serviçais, somando cerca de 250 pessoas. Tornou-se um dos principais educandários europeus do período, sendo visitado por diversas personalidades, como os naturalistas Alexander von Humboldt (1769-1859), Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844); Georges Cuvier (1779-1832); o físico Jean-Baptiste Biot (1774-1862); os filósofos Maine de Biran (1766-1824), Madame de Staël (1766-1827) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) (INCONTRI, 2006). O trabalho pioneiro de Pestalozzi inspirou outros pensadores do campo educacional, como Célestin Freinet, Jean Piaget e Maria Montessori, cujas teorias e práticas pedagógicas são adotadas por milhares de escolas francesas e brasileiras (INCONTRI, 1997). A carga horária da escola era de 60 horas semanais, enquanto na Suíça e nos territórios alemães era de 40 horas.

Para estimular o processo de autoeducação, destinavam-se aos alunos algumas horas por dia para a aprendizagem individual (INCONTRI, 2006). Dentre as disciplinas lecionadas, havia álgebra, geometria, contabilidade, morfologia, desenho, geografia, história, língua alemã e francesa, química, física, zoologia, botânica, latim, ginástica, canto, redação e religião. Nas aulas de religião, Pestalozzi estabeleceu em sua pedagogia um conceito de religião moral de influência pietista, fundada em fé simples e na prática da moral cristã, que poderia ser enquadrada em qualquer uma das religiões do cristianismo (MARTINS, 2006, p. 95).

O pensamento iluminista que serviu de inspiração à pedagogia de Pestalozzi também contribuiu para sua visão racional e científica da educação. Ele foi um dos primeiros educadores a alertar a sociedade para a necessidade de se desenvolver uma ciência pedagógica, incorporando a observação empírica de sua atuação em Yverdon à sua teoria. Não se encontram na teoria de Pestalozzi especulações filosóficas elaboradas, como eram comuns nos sistemas filosóficos idealistas da época. Por outro lado, seu discurso foi permeado de reflexões e, até mesmo, intuições pouco utilizadas no sistema filosófico positivista que exercia forte influência na França e na Inglaterra (INCONTRI, 2006, p. 149).

Seguidor do pensamento pedagógico de Pestalozzi, Rivail se mudou para Paris em 1822, onde foi um dos principais difusores do método de seu mestre.

3.3. Rivail, o *instituteur*

Os 12 primeiros anos de Rivail em Paris foram intensos. Ele lecionava diversas disciplinas, tais como matemática, gramática, astronomia, física, química e anatomia comparada (SAUSSE, 1927). Tornou-se um profícuo escritor no campo educacional, publicando obras didáticas, traduções, propostas pedagógicas e projetos de aperfeiçoamento da educação pública. Já foram identificados mais de 20 textos publicados pelo educador, entre livros e opúsculos, durante os cerca de 30 anos de atuação na área educacional (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 215-222).

Residindo em Paris, Rivail tornou-se *chef d'institution*, cargo específico da França que concedia o direito de fundar e dirigir escolas e lecionar disciplinas de nível secundário (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 126). A profissão acompanhava seu nome na maior parte de documentos e livros que assinou antes de se tornar Allan Kardec.

Em 6 de dezembro de 1823, aos 19 anos, publicou *Cours pratique et théorique d'arithmétique, d'après la méthode de Pestalozzi* (Curso prático e teórico de aritmética, segundo o método de Pestalozzi), sua primeira obra didática dedicada ao ensino de matemática a crianças. Além de Pestalozzi, o livro foi dedicado a Alexandre Boniface (1790-1841). Boniface, em Yverdon, foi professor de Rivail, o qual lhe agradeceu a proteção e instrução durante a infância e recomendou a escola que seu antigo instrutor tinha fundado em Paris em 1822 (RIVAIL, 1824).

Em seus primeiros anos, residindo na rua de la Harpe, 117 (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 89), na capital francesa, Rivail dedicou-se aos seus projetos pedagógicos. Em 1825, fundou a *École de Premier Degré* (Escola de primeiro grau). No ano seguinte, inaugurou a *Institution Rivail*, centro voltado para o ensino técnico e secundário (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 126). Neste ano, Jeanne Duhamel pôs para alugar sua propriedade em Bourg d'Ain (FIGUEIREDO, 2016, p. 97). As biografias de Allan Kardec afirmam que, após 1826, o jovem Rivail morava em Paris com a família.

Cinco anos mais tarde, Rivail escreveu para sua futura esposa, Amélie Gabrielle Boudet (1795-1883), sobre a mudança de sua mãe e de seu tio, François Duhamel, para a rua de Sèvres, 35, onde também funcionava a *Institution Rivail*.

De acordo com essa carta, escrita em 8 de setembro de 1831, ele já tinha em mente um trabalho para Amélie em sua instituição de ensino. Ela desempenharia a função de governanta da escola, zelando pela organização do estabelecimento, além de gerenciar os funcionários

responsáveis pela faxina e a higiene dos alunos, conforme o trecho da carta de Rivail abaixo, traduzido em seguida:

Figura 12 - Fotografia da carta de Rivail para a srta. Boudet em 8 de setembro de 1831.

ce n'est en un mot que sur y dans mes usages à dire par,
 Tu vois tout ce qui concerne les classes en la regardant en aucune
 façon; elle n'est point sans regard des élèves, ni à leur
 toilette, et quant aux devoirs de propreté pour les plus
 jeunes, elle se fait que veiller à ce que les domestiques
 s'en acquittent assiduellement. Je vous avoue même que j'
 en serais point flaté que mes fonctions s'en occupent elle
 même, non plus que de beaucoup d'autres choses qui sont
 tant aussi bien faites par les domestiques de confiance et
 que par moi-même y tenir la main.
 Dans ma prochaine lettre j'vous donnerai, si vous le
 permettez, Mademoiselle, quelques détails sur l'organisation et
 la tenue de la maison; j'peut être que ces renseignements
 pourrout peut-être vous être agréables.
 Vous savez trouver, Mademoiselle, mon style bien sec et bien
 froid pour de premières lettres, surtout; mais j'vous ai prouvé
 que j'obtiens aisément rien à ce langage brillant et
 flatteur que certains gens possèdent si bien et avec lequel
 on dit agréablement ce que l'on pense, et souvent ce que
 l'on ne pense pas; aussi, j'ose compter sur votre indulgence
 à cet égard, et j'espère que vous envisagerez comme un
 excès d'un bon cœur de s'occuper de l'honneur par toujours
 aisément, quelquefois lire notre poète. Mais au reste mes
 occupations sur ce point, vous prouvent du moins, j'espère,
 que mon plume n'est pas occupé sur ce point sujet.
 Veuillez j'vous prie, Mademoiselle, présenter mes hommages
 les plus distingués à M^{re} votre père et à Mad^{re} votre mère,
 et agréer l'expression de ma sincère et entier dévouement
 pour lequel j'ai l'honneur d'être à l'honneur
 de votre bien humble et bien obéissant
 M^{re} Rivail

26 7 1831

Fonte: Union Spirite Française et Francophone.

Embora eu presuma que façais perfeitamente uma ideia das funções de uma governanta na chefia de um estabelecimento como o meu, creio dever vos dar, a esse respeito, algumas explicações para desfazer as ideias que poderíeis talvez partilhar com as pessoas que não conhecem perfeitamente a gerência de nossos estabelecimentos. Às vezes se faz um drama dessa gerência; mas vos garanto que quando uma casa é bem organizada, quando há uma disciplina e uma ordem bem estabelecidas, é uma engrenagem que, para funcionar, precisa apenas ser mantida. As ocupações da governanta, sobretudo, não são essas que geralmente se crê. Primeiro, não têm nada de servil, consistindo especialmente em saber dar ordens, e em assegurar que as pessoas façam seu serviço com exatidão; em uma palavra, não passa de um serviço doméstico em ponto maior. Ademais, tudo o que diz respeito às aulas não lhe diz respeito; ela também não ajuda nas refeições dos alunos, nem na sua higiene; e, quanto ao asseio dos pequeninos, ela somente garante que as domésticas o façam cuidadosamente. Confesso-vos mesmo que eu não ficaria nada lisonjeado se minha esposa se ocupasse disso pessoalmente, não mais do que com muitas outras coisas que são bem-feitas por domésticas de confiança, quando se sabe tê-las sob comando. (tradução nossa)

Nota-se que a função oferecida por Rivail a Amélie não era diferente das atribuições das donas de casa burguesas do século XIX. Segundo Michelle Perrot, o papel das mulheres de classe média que viviam nas cidades era administrar o ambiente doméstico dando ordens e fiscalizando o serviço dos criados. Ela ainda afirma que, na primeira metade do século XIX, era comum a participação das mulheres na administração dos negócios da família (2009, p. 129). Por outro lado, Rivail parece reproduzir o modelo adotado por Pestalozzi de viver com os familiares no mesmo local em que existia a instituição de ensino, tornando-os partícipes da administração da escola. Boudet também era professora, com predileção pelo ensino no campo das artes e adepta do método pestalozziano (CALSONE, 2016, p. 35), o que vai ao encontro da hipótese de que Amélie seria muito mais uma parceira na administração do instituto do que uma *mâîtresse de maison* típica da burguesia francesa.

Seguindo o modelo observado em Yverdon, Rivail propôs ao parlamento francês a implementação nas escolas do país de um plano educacional baseado no método de Pestalozzi. Esse escrito ressaltava a aplicação dos princípios iluministas, como liberdade de pensamento, tolerância religiosa, uso da razão e do conhecimento científico (RIVAIL, 1828).

Em concordância com os pressupostos pedagógicos de Pestalozzi, Rivail entendia a educação como “uma ciência particular, que precisava ser estudada” do mesmo modo que “se estuda medicina para ser médico” (1828, p. 1); ou ainda: “aqueles que se destinam à advocacia não podem ser advogados sem terem estudado as leis” (1828, p. 35).

Rivail também era contrário aos castigos físicos nas escolas. Sintonizado com o pensamento iluminista, ele não acreditava na eficácia dos castigos físicos como instrumento pedagógico, os quais funcionariam na contramão de todos os objetivos educacionais, gerando sentimentos de revolta e de injustiça:

Eu não direi que é um erro, mas o cúmulo do absurdo e da ignorância, porquanto vós, que desejais que o trabalho e a virtude sejam amados, os apresentais na ponta de uma vara! (...) E é assim que se quer inspirar as crianças a bondade e a doçura; é quando se dá a elas o próprio exemplo da paixão, da ira e da maldade, que se quer fazê-las amar o trabalho e a virtude!³⁶ (RIVAIL, 1828, p. 7, tradução nossa)

Os castigos físicos e a exclusão das meninas no ensino público francês eram, para ele, frutos da ignorância que não deveriam ser mantidos no novo modelo de ensino proposto (RIVAIL, 1828). Partidário da tolerância religiosa, ele também idealizou um ensino desvinculado das instituições religiosas, mas que privilegiasse o cultivo da moral da criança, elemento necessário para que ela se tornasse uma boa cidadã (RIVAIL, 1828, p. 11-20). Em suma, o plano de ensino de Rivail ia ao encontro das novas demandas sociais de uma época em que o pensamento liberal vigente era marcado pelo movimento anticlerical, mas nem sempre anticristão ou antirreligioso (RÉMOND, 1986, p. 168-174).

O processo educacional consistiria no desenvolvimento simultâneo das faculdades morais, físicas e intelectuais do indivíduo (RIVAIL, 1828, p. 15-17). Para alcançar esse objetivo, propôs a criação de escolas públicas de formação de professores, a fim de prepará-los para integrar instituições onde “tudo nelas deve ser combinado, calculado, de forma a corresponder ao objetivo a que se propõe”³⁷ (RIVAIL, 1828, p. 49).

Em 1831, recebeu o prêmio de primeiro lugar do concurso da *Académie d'Arras: Société Royale des Sciences, Lettres et Arts* (Academia de Arras: Sociedade Real de Ciências, Letras e Artes), em reconhecimento a suas ideias pedagógicas. A sociedade pretendia fomentar o cultivo das ciências, letras e artes, incentivar a emulação, despertar a atenção para questões que interessavam mais particularmente à França. Rivail realizou uma análise do tema: “Quais são as modificações úteis e fáceis a serem introduzidas no ensino atual dos colégios para colocá-los mais em sintonia com o estado atual da civilização e com as necessidades da época?”³⁸ (RIVAIL, 1831, p. 1).

³⁶ O texto em língua estrangeira é: “Je ne dirai pas que c'est une erreur, mais bien le comble de l'absurdité et de l'ignorance. Quoi! vous qui voulez faire aimer le travail et la vertu, c'est au bout d'une verge que vous les présentez! (...) Et c'est ainsi qu'on veut inspirer aux enfants de la bonté et de la douceur; c'est quand on leur donne soi-même l'exemple de la passion, de l'emportement et de la méchanceté, qu'on veut leur faire aimer le travail et la vertu!”

³⁷ O texto em língua estrangeira é: “Tout doit y être combiné, calculé, de manière à répondre à l'objet qu'on se propose.”

³⁸ O texto em língua estrangeira é: “quelles sont les modifications utiles et faciles à introduire dans l'enseignement actuel des collèges pour le mettre plus en rapport avec l'état de la civilisation et les besoins de l'époque?”

Em seu modelo pedagógico, Rivail ressaltava a necessidade de desenvolver nas crianças o conhecimento científico. Para ele, o ensino das ciências desde os primeiros anos facilitaria o aprendizado nas etapas do processo educativo, afastando elementos supersticiosos (RIVAIL, 1834). Afirmava que, adquirindo o conhecimento científico, a criança “rirá da credulidade supersticiosa dos ignorantes... Não mais crerá em almas de outro mundo e em fantasmas. Não mais tomará fogos-fátuos por espíritos”³⁹ (RIVAIL, 1834, p. 5).

A confiança na observação empírica e no conhecimento científico foi marcante na trajetória intelectual de Rivail, em conformidade com o espírito da época. Ao mesmo tempo que buscava consolidar-se como *instituteur* em Paris, Rivail buscava ampliar sua rede de conhecimentos ao se vincular a, pelo menos, 13 sociedades acadêmicas, científicas ou de emulação.

As sociedades científicas, acadêmicas ou de emulação eram associações de especialistas ou eruditos em um ramo de conhecimento ou das ciências em geral (DELICADO, 2011). O surgimento delas, no final do século XVIII, ocorria de forma amadora e voluntária; elas se destinavam a apoiar as artes e as ciências em geral. Tinham como objetivo avançar o conhecimento de sua respectiva área por meio da promoção de reuniões, da exposição dos resultados de pesquisas – levando em conta outros especialistas – e da difusão do trabalho de seus membros através de uma publicação especializada. Ao longo do século XIX, as sociedades se especializaram em ramos específicos do saber. Algumas delas se tornaram disciplinas científicas, dando lugar aos institutos universitários (BURKE, 2011, p. 208-214).

Rivail viveu um momento de transição em que a especialização e a profissionalização das sociedades conviviam com eruditos e intelectuais que escreviam sobre assuntos abrangentes, incluindo as artes e as ciências, e com o conhecimento especializado, o qual se tornou hegemônico a partir do século XIX. A maior parte das sociedades às quais Rivail foi associado estava vinculada às suas atividades educacionais.

Ele foi membro fundador da *Société de Prévoyance des Chefs d’Institution et des Maîtres-de-Pension de Paris*, em 1829. Ela fornecia apoio aos seus componentes que estivessem com problemas financeiros, por velhice, por doença ou por outros motivos (PIMENTEL, 2014, p. 140; WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 204). Essa ideia continuará presente no período espírita de Rivail, quando idealizou uma instituição para o repouso de espíritas idosos em sua propriedade chamada *Villa Ségur*, onde também haveria o museu e a

³⁹ O texto em língua estrangeira é: “il rira de la crédule superstition des ignorants... il ne croira plus aux revenants ni aux fantômes; il ne prendra plus les feux follets pour des esprits.”

livraria espíritas. Esse plano, porém, ficou inacabado com a morte de Rivail em 1869 (FROPO, p. 55).

Em 1829, tornou-se membro residente da *Société Grammaticale*. Ela se ocupava da gramática geral e da gramática particular; visava a resolver as dificuldades da língua francesa (PIMENTEL, 2014, p. 141). Rivail dedicava uma atenção particular a esse campo de conhecimento, no qual publicou três obras: *Grammaire française classique sur un nouveau plan*, 1831; *Catéchisme grammatical de la langue française*, 1848; e *Grammaire normale des examens*, 1849.

Rivail também foi o tradutor do francês para o alemão da obra, lançada em 1830, *Les aventures de Télémaque*, de François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), mais conhecido como Fénelon. O livro foi classificado como um romance didático, sendo adotado por professores para ajudar no processo de ensino-aprendizagem (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 140). A obra, originalmente publicada em 1699, tornou-se um grande sucesso na França, em particular após receber elogios de autores iluministas como Montesquieu, Voltaire e Rousseau pelo caráter antiabsolutista do pensamento de Fénelon (COGNÉ, BLOND, MONTÈGRE, 2011, p. 210). Nas edições da *Revista Espírita*, Fénelon é citado 29 vezes, sendo um dos supostos espíritos que se comunicam através de médiuns franceses, argelinos e espanhóis. Além disso, as obras de Fénelon *De l'Existence et des attributs de Dieu* e *Télémaque* são recomendadas por Kardec por ter conteúdos que se aproximavam das ideias espíritas.

Na década de 1830, *Les aventures de Télémaque* ganhou um novo impulso por meio do pedagogo Joseph Jacotot (1770-1840), famoso pelo seu método chamado *Enseignement Universel*, que seria capaz de ensinar a língua francesa a alunos estrangeiros utilizando versões bilíngues da obra de Fénelon. Esse deve ter sido o motivo de o terceiro capítulo da tradução de Rivail possuir textos em francês e em alemão.

Em 1838, Rivail filiou-se ao *Institut des Langues*, que era presidido pelo escritor romântico Charles Nodier (PIMENTEL, 2014, p. 144). Segundo alguns de seus biógrafos, Rivail era conhecedor do inglês, holandês, italiano, espanhol e alemão (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 183-185; SAUSSE, 1927).

Seus diplomas revelam uma postura atuante no campo educacional. Rivail foi membro residente da *Société d'Éducation Nationale* a partir de 1831. Constituída por diretores de instituições e pensões de toda a França e das colônias (PIMENTEL, 2014, p. 142), essa sociedade se destacou pela defesa da gestão educacional promovida pelo Estado francês. Também se vinculou à *Société pour l'Instruction Élémentaire* em 1847 (PIMENTEL, 2014, p. 146), a qual se propunha a fundar escolas, publicar obras didáticas, sendo favorável ao ensino

primário obrigatório. O próprio Rivail escreveu um livreto nesse sentido no mesmo ano em que se filiou a essa sociedade, intitulado *Projet de réforme concernant les examens et les maisons d'éducation des jeunes personnes, suivi d'une proposition touchant à l'adoption des ouvrages classiques par l'Université au sujet du nouveau projet de loi sur l'enseignement*.

Rivail foi um atuante membro do *Institut Historique*. Fundado em 1833, com a sua primeira sessão em 1834, o Instituto buscava promover, orientar e difundir os estudos históricos na França e no exterior sob diferentes aspectos da ação do homem em sociedade (PIMENTEL, 2014, p. 142-143). O Instituto se tornou a instituição de referência desse campo de conhecimento na França, tendo entre seus associados Jules Michelet, um dos mais importantes historiadores franceses do século XIX, e o escritor romântico Honoré de Balzac.

Essa instituição também recebia associados de outros países, como os brasileiros Araújo Porto Alegre e Francisco Sales Torres Homem, e serviu de fonte de inspiração para a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838 (FARIA, 1970). Rivail vinculou-se à área do Instituto voltada à História das Ciências Físicas e Matemáticas e à relação entre elas, chegando a ocupar a presidência e a vice-presidência da seção (PIMENTEL, 2014, p. 146). No mesmo período de sua filiação, Rivail lançou um livro voltado a jovens estudantes que oferecia um método de memorização de datas e eventos históricos importantes da França. Para ele, seria mais importante para o aluno conhecer a importância dos eventos estudados do que apenas saber as datas e nomes importantes (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 175-177).

No volume dois do *Journal de l'Institut Historique* de 1835 (p. 307), Rivail convidou os membros para visitar a sua instituição de ensino. Queria apresentar a aplicação de métodos de ensino oriundos da frenologia no aprendizado de seus alunos, aproximando a ciência da prática educacional.

Sua proximidade com a frenologia nas práticas educacionais o aproximou da *Société Phrénologique* de Paris, da qual se tornou membro titular em 1843 (PIMENTEL, 2014, p. 145). A sociedade se dedicava ao estudo da anatomia humana e comparada do sistema nervoso, principalmente do cérebro e dos sentidos, que relacionava as bossas cranianas com as faculdades intelectuais, afetivas e instintivas (MÈGE, 1835). Segundo Anna Blackwell, contemporânea de Rivail, ele teria sido secretário dessa sociedade por vários anos (BLACKWELL, 1893, p. 11). Rivail se manifestou, em uma leitura na sociedade, sobre os ataques que a frenologia recebia dos teólogos no período. Em sua defesa, intitulada *Mémoire sur les causes de la dissidence entre les théologiens et les phrénologistes*, ele afirmou que os dois grupos não deveriam interferir no campo de estudos um do outro, pois eram dois conhecimentos completamente distintos entre si. Enquanto a teologia se dedicava a temas

espirituais e os relacionados com as causas primeiras, os frenologistas estudavam exclusivamente temas materiais do corpo e da anatomia (ENCYCLOGRAPHIE DES SCIENCES MÉDICALES, 1843, p. 154). Argumentação semelhante a esta, que delimita a área de atuação de cada campo do conhecimento, foi utilizada em 1857 no discurso de Kardec em defesa do espiritismo, na primeira edição de *O livro dos espíritos*.

Em dois artigos publicados em 1860 e em 1862, a *Revista Espírita* abordou a teoria frenológica, revelando a existência de um grupo de frenologistas espiritualistas, os quais se opunham às ideias de Gall, pois associavam a alma à morfologia cerebral, ou seja, os órgãos seriam os instrumentos da manifestação das faculdades da alma, e o pensamento seria um atributo da alma, não do cérebro (RS, jul/1860, p. 198-204; jul/1862, p. 97-106).

Dentre as sociedades a que estava vinculado, Rivail demonstrava um interesse especial pela matemática. Em 1831, tornou-se membro titular da *Société Française de Statistique Universelle*. Seu objetivo era contribuir para o progresso da estatística geral, que, em suas vastas aplicações, abarcava todos os conhecimentos humanos (WANTUIL, THIESEN, 2004, p. 206-207). Grande parte das obras escolares de Rivail era dedicada ao ensino de matemática. Sua primeira obra, o *Cours pratique et théorique d'arithmétique d'après la méthode Pestalozzi* (1824), foi relançada em 1845 e em 1847. Ele também publicou o *Cours complète théorique et pratique d'arithmétique*; o *Traité d'arithmétique*; e o *Cours de calcul mental*, todos em 1848.

Em 1834, Rivail teve dificuldades financeiras por conta de seu tio, François Duhamel, ter perdido as finanças da família em jogos. Após o desaparecimento do marido de Jeanne-Louise Duhamel, era comum na sociedade francesa que o irmão se tornasse o administrador dos recursos da família (MARTIN-FIGUIER, 2009). Rivail teve de liquidar a Instituição Rivail no mesmo ano, encerrando as atividades desse estabelecimento (SAUSSE, 1927). Contudo, o local continuou sendo o endereço oficial de Rivail e nele surgiu o *Lycée Polymatique*. Em uma publicação aos membros do Instituto Histórico, informou-se:

Convidamos os amigos do progresso da educação pública a visitar o *Lycée Polymatique* de nosso colega Sr. Rivail, rue de Sèvres, 35. Esta é a primeira instituição na qual foram organizados estudos completos fora dos estudos clássicos. Eles agora incluem: instrução religiosa, leitura comum e leitura de oratória, escrita; língua francesa, retórica e literatura; latim, grego, inglês, alemão, geografia, história, aritmética e geometria; matemática superior; o desenho geométrico de plantas, máquinas e obras de arte; desenho acadêmico e paisagístico; geografia astronômica; a física e a química habituais; anatomia fisiológica e higiênica; anatomia aplicada ao desenho e pintura; mecânica aplicada às artes; tecnologia; um curso completo de estudos comerciais e industriais; um curso preparatório para o bacharelado em artes e

ciências⁴⁰ (JOURNAL DE L'INSTITUT HISTORIQUE, 1835, p. 218, tradução nossa).

O trecho indica que, em 1835, Rivail tinha mudado o seu público-alvo. O *Lycée* era uma instituição de ensino técnico, voltado também ao preparo para o ensino superior, que atendia mais de 500 pessoas (BLACKWELL, 1875). Em 1838, ele ofereceu o anfiteatro do *Lycée*, capaz de acomodar 500 pessoas, para uma das reuniões do *Institut Historique* (JOURNAL DE L'INSTITUT HISTORIQUE, 1838, p. 42). Um ano antes, Rivail viajara a Londres. Anunciou no jornal *Morning Post* de 13 de setembro de 1837 o *Lycée Polymatique* para famílias inglesas matriculem seus jovens. Ele oferecia como vantagens o rápido aprendizado da língua francesa e das ciências práticas (p. 1). A oferta de Rivail para a permanência de jovens ingleses sugere que o *Lycée* oferecia acomodações para seus estudantes estrangeiros.

Outra observação possível é que a vasta oferta de disciplinas consideradas modernas no período está relacionada com as sociedades a que Rivail se filiou. Como professor de física, química e astronomia, ele se filiou à *Société des Sciences Naturelles de France*, em 1835, que tinha como presidente o naturalista Geoffroy Saint-Hilaire (PIMENTEL, 2014, p. 144).

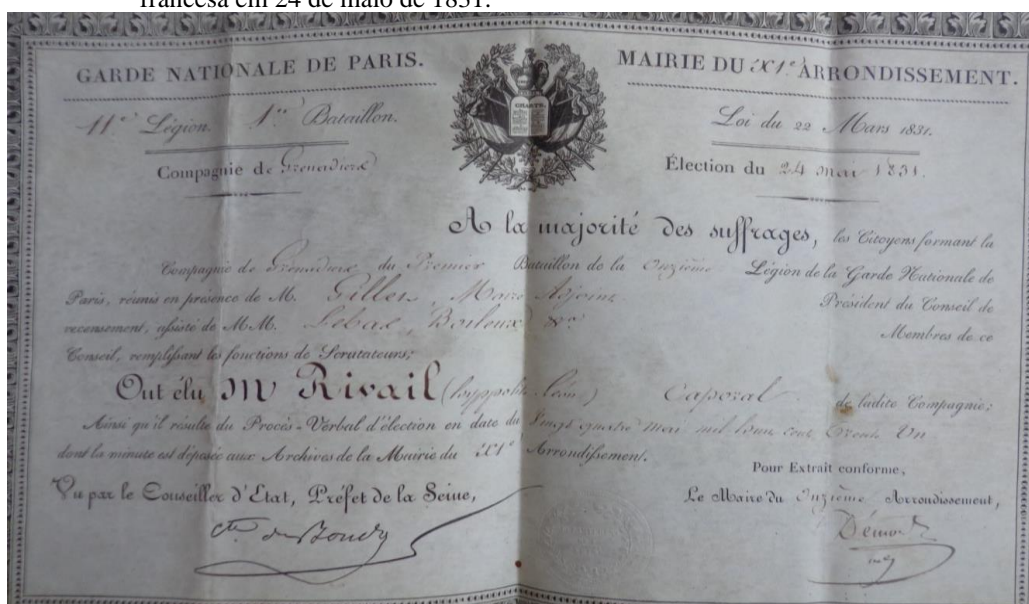
Do mesmo modo, em 1825, tornou-se membro da *Société d'Encouragement pour l'Industrie Nationale*. Essa sociedade tinha por objetivo publicar boletins de novas invenções e descobertas, além de fomentar a inovação, através de prêmios financeiros, e fornecer informações sobre os progressos e as perspectivas da técnica (PIMENTEL, 2014, p. 139; COLIN, 2009). Três anos mais tarde, tornou-se membro correspondente da *Société Royale d'Émulation et d'Agriculture du Département de l'Ain*. Fundada no final do século XVIII, a Sociedade de l'Ain era dedicada aos estudos das ciências, humanidades e artes, mais particularmente preocupada com a agricultura (PIMENTEL, 2014, p. 139). Eram conhecimentos importantes para se ensinar desenho geométrico de plantas e máquinas, tecnologia e desenho paisagístico, por exemplo. Além de professor, Rivail era diretor da instituição de ensino. Em 1840, o *Lycée* foi repassado ao pedagogo A. Pitolet, que assumiria as

⁴⁰ O texto em língua estrangeira é: Nous invitons les amis des progrès de l'instruction publique à visiter le Lycée polymatique de notre collègue M. Rivail, rue de Sèvres, 35. C'est le premier établissement dans lequel il ait été organisé des études complètes en dehors des études classiques. Elles comprennent maintenant : l'instruction religieuse, la lecture ordinaire et la lecture oratoire, l'écriture ; la langue, la rhétorique et la littérature françaises; le latin, le grec, l'anglais, l'allemand, la géographie, l'histoire, l'arithmétique et la géométrie usuelles; les mathématiques supérieures; le dessin géométrique des plans, des machines et des objets d'art; le dessin académique et de paysage ; la géographie astronomique; la physique et la chimie usuelles ; l'anatomie physiologique et hygiénique; l'anatomie appliquée au dessin et à la peinture ; la mécanique appliquée aux arts; la technologie; un cours complet d'études commerciales et industrielles; un cours préparatoire au baccalauréat es-lettres et es-sciences.

funções da escola até 1845 (JOURNAL GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, 1840, p. 1). O fim do *Lycée* levou Rivail a assumir várias outras ocupações até o início de sua fase espírita.

Quando solteiro, Rivail conciliava suas atividades pedagógicas com o serviço militar na Guarda Nacional Francesa no início da década de 1830, ocupando o posto de cabo no 61º Regimento de Linha, a partir de 1831. A sua passagem pela Guarda Nacional foi curta devido a sua atuação constante em Paris como *instituteur* e professor, indo para a reserva em 1832.

Figura 13 - Fotografia do certificado de eleição de Hyppolite Léon Rivail ao posto de cabo da Guarda Nacional francesa em 24 de maio de 1831.



Fonte: Union Spirite Française et Francophone.

Em 1841, logo após encerrar suas atividades no *Lycée*, Rivail se tornou um negociante que representava uma companhia de seguros. Em carta a Amélie, do dia 12 de outubro, afirmou:

Ontem, eu enfim recebi o meu dinheiro, mas não foi sem apreensão até que eu o tivesse apanhado, pois foi por pouco que o negócio não falhou. Esses senhores da companhia de seguros têm a intenção de começar o jornal brevemente. Acho que eu poderia te dar aí uma ocupação agradável e produtiva. Digo agradável, pois se tratará principalmente de ler as notícias em todos os outros jornais e coletâneas para fazer a seleção.⁴¹ (tradução nossa)

⁴¹ O texto em língua estrangeira é: J'ai enfin touché mon argent hier mais ce n'a pas été sans appréhension jusqu'à ce que je l'aie tenu ; car il s'en est peu fallu que l'affaire ne manquât.

Ces messieurs de la compagnie d'assurance ont l'intention de commencer le journal très prochainement. Je pense que je pourrai t'y donner une occupation agréable et productive. Je dis agréable car il s'agira principalement de lire les nouvelles dans tous les autres journaux et recueils pour en faire le choix.

A carta revelava que Rivail pretendia conseguir uma ocupação para sua esposa, que também teria ficado sem trabalho após o fechamento do *Lycée Polymatique*. A atuação de Rivail como um negociante não ficou restrito à companhia de seguros.

Dois anos antes, segundo François Gaudin, ele teria criado a *Société Delachâtre et Rivail*, com Maurice Lachâtre, com o objetivo de fundar uma casa comercial voltada ao crédito para pessoas mais pobres (GAUDIN, 2014, p. 22-23). Essa sociedade é apresentada no *Annuaire du Commerce* de 1841 como *Delachâtre et Rivail, succursale de la banque dès échanges, Nve Bourg-l'Abbé, 4*. É possível cogitar que o negócio com a companhia de seguros tenha sido realizado a partir desse empreendimento, que não deve ter sido duradouro, pois nem Rivail nem Lachâtre mencionam a sociedade após 1841. Porém, seu contato com Maurice Lachâtre permaneceu, pois foi um dos principais distribuidores de seus livros, na fase espírita, não apenas na França, mas em toda a Europa, conforme pode ser observado no episódio do Auto de Fé de Barcelona (1861), quando os livros espíritas transportados por Lachâtre foram apreendidos e queimados pelo Bispo de Barcelona (LACHÂTRE, 2014, p. 144-147).

A maior parte das biografias de Rivail o coloca como diretor do *Lycée Polymatique* até 1850 (SAUSSE, 1927; WANTUIL, THIESEN, 2004). Contudo, o pesquisador Carlos Seth Bastos encontrou documentos que indicaram o fechamento do *Lycée* a partir de 1841 e ligam o novo endereço de Rivail, na rua Mauconseil, 18, a uma escola e a um pensionato feminino, entre 1845 e 1850 (ANNUAIRE GÉNÉRAL DU COMMERCE, 1844-1850). A *École de Commerce et Pensionnat de Demoiselles* funcionava no mesmo local indicado por Rivail em seus anúncios para venda de livros. Rivail morava no local das escolas, como fazia seu mestre, Pestalozzi.

O vínculo de Rivail com o ensino feminino era natural devido a sua defesa a essa modalidade de ensino desde, pelo menos, 1828 (RIVAIL, 1828). Outro elemento que corrobora a provável atuação como instrutor de meninas é a aproximação com o pedagogo David Lévi-Alvarès (1794-1870), considerado um dos fundadores do ensino feminino na França (MONOD, 1909).

Tanto Henri Sausse (1927) quanto Zêus Wantuil e Francisco Thiesen (2004) afirmam que contato de Rivail com Lévi-Alvarès começou em 1830, quando o *Lycée Polymatique* teria começado suas atividades, mas os primeiros registros são de 1847.

Rivail ingressou, em maio daquele ano, na *Société pour l'Instruction Élémentaire*, sendo apresentado por Lévi-Alvarès. Ainda em 1847, Rivail escreveu um projeto de reforma de exames e de educandários para moças, em um momento de discussão a respeito de reformas na educação pública gratuita durante a Revolução de 1848. Em seu projeto, Rivail sugere uma

educação para mulheres voltada às necessidades da época: a requisição de pessoas do sexo feminino para o trabalho no comércio, na indústria e na administração (1847, p. 2). Assim, é possível que a *École du Commerce* fosse uma escola exclusivamente feminina vinculada ao pensionato. Além de sua defesa do ensino para mulheres, Rivail também era favorável à igualdade de direitos entre homens e mulheres, conforme pode ser observado, em sua fase espírita, no livro *Viagem espírita em 1862*.

A escola funcionou até 1850, quando a lei Falloux foi aprovada, em 15 de março de 1850 – a qual entregou ao controle clerical o ensino francês. A partir desse ano, Rivail não mais assumiu o cargo de *instituteur*, sendo reconhecido apenas como *homme des lettres* ou *professeur de mathématique*. Diante das limitações impostas pela lei Falloux, que cerceava a atuação de escolas não controladas pela Igreja Católica, Rivail adotou um novo ofício.

De 1851 até 1853, Rivail teve novo endereço: *Boulevard Saint-Martin*, 18, mesmo local do *Théâtre de la Porte Saint-Martin* (ANNUAIRE GÉNÉRAL DU COMMERCE, 1851-1853). Segundo Sausse (1927) e Wantuil e Thiesen (2004, p. 159), Rivail empregou-se como contabilista de três casas comerciais. Com base em fontes históricas, é possível afirmar que uma dessas casas comerciais era o *Théâtre de la Porte Saint-Martin*. A segunda casa comercial seria o *Théâtre des Délassements-Comiques*, no qual desempenhava a função de *administrateur-caissier*, que correspondia ao cargo de contador, a partir de 1852 (PALIANTI, 1852, p. 102). Nesse teatro, teria sido encenada, em 1845, a peça *Une passion de salon*, supostamente escrita por Rivail e Napoleón Gallois. Rivail tinha proximidade com pessoas ligadas ao teatro, como Victorien Sardou, considerado um dos maiores autores teatrais franceses de todos os tempos. Quando jovem, foi um dos primeiros médiuns investigados por Kardec (RS, mar/1858). Por fim, Rivail teria sido o guarda-livros do escritório do jornal *L'univers*, assim como da livraria eclesiástica do católico ultramontano J. B. Pélagaud et Cie (JOURNAL LE GAULOIS, 1869, p. 1). Os ultramontanos, por meio de seu jornal *L'univers*, foram um dos principais opositores do espiritismo.

Antes de iniciar suas investigações acerca dos fenômenos das “mesas girantes”, Rivail patenteou, em 1853, uma peça hidráulica para o sistema de esgoto, demonstrando seu conhecimento técnico e sua aproximação com a atividade científica que crescia durante a Segunda Revolução Industrial (CALSONE, 2018). Como parte de sua atuação nas sociedades, Rivail participava de feiras científicas onde eram realizados lançamentos de produtos de artefatos industriais. Em uma dessas feiras, conheceu Marcelin Jobard, inventor e impressor belga que foi um dos mais atuantes membros da sociedade espírita (RS, jul/1858).

A trajetória intelectual de Rivail permite identificá-lo como um *savant*, ou polímata. Esse tipo de intelectual, conhecedor de várias das ciências fundamentais, passara a ser visto com desconfiança em meio à fragmentação e especialização do conhecimento; o naturalista alemão Alexander von Humboldt (1769-1859), por exemplo, reclamou: “as pessoas frequentemente dizem que eu sou curioso em muitas coisas ao mesmo tempo” (BURKE, 2011, p. 205-206).

E foi justamente utilizando essa erudição que Rivail realizou uma ampla análise dos fenômenos das mesas girantes, transitando por variados campos do saber, tema da seção seguinte.

3.4. As “mesas girantes”, as “mesas falantes” e os “médiums escreventes”

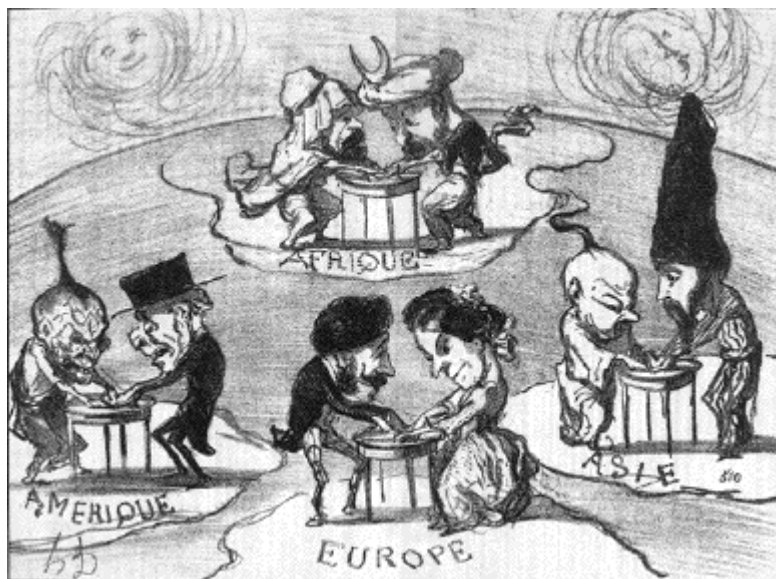
No dia 26 de julho de 1852, o jornal francês *L'univers*, órgão do “partido católico”, publicou matéria escrita por Barrier intitulada *Les spiritualistes d'Amérique*, prenunciando de maneira concisa o espiritualismo moderno, “um magnetismo sem sonambulismo e [com] evocações de almas dos mortos”.⁴² (tradução nossa)

Um dos primeiros casos de transmigração cultural da América para a França, os supostos fenômenos espirituais – surgidos na pequena cidade norte-americana de Hydesville, no Estado de Nova Iorque, em 1848 – apenas começaram a ser noticiados pelos principais jornais franceses no início de 1853, e logo ganharam espaço em reuniões privadas e nos salões literários da França (CUCHET, 2012, p. 47-59). Diversos intelectuais e pesquisadores passaram a propor a viabilidade da investigação da sobrevivência da alma após a morte a partir das observações das mesas girantes, dançantes e falantes (LACHAPELLE, 2012). O espiritualismo moderno foi inserido em um intenso debate acerca daquilo que poderia ser entendido como natural e como sobrenatural (SHARP, 1999, p. 283).

O interesse pelo estudo científico dos fenômenos foi um dos fatores indicativos da ressignificação da religião nos preceitos da ciência empírica no século XIX. Em uma época em que parte considerável da sociedade buscava entender os milagres com o auxílio das descobertas científicas decorrentes da Revolução Industrial, a cientificidade pretendida pelos investigadores despertava a curiosidade do público.

⁴² O texto em língua estrangeira é: Il s'agit d'un magnétisme sans somnambulisme et évocation des âmes des morts”.

Figura 14 - Caricatura *La fluidomanie* publicada no jornal francês *Le Charivari*.



Fonte: DAUMIER, Honoré, *Le Charivari*, 22 de junho de 1853.

O movimento teve três grandes etapas. Na primeira, francesa, ocorrida até meados de junho de 1853, os jornais da época, como o *Le Charivari*, relatavam apenas a ocorrência de pessoas alegando que as mesas se moviam espontaneamente, por meio da imposição das mãos sobre elas em reuniões particulares e em salões literários. Em 9 de maio de 1853, o cronista francês, diretor do Louvre até 1863, Barão de Viel-Castel registrou em suas memórias o grande interesse público nas “mesas girantes”, em meio a outras notícias, como as tensões entre a Rússia e o Império Otomano, que arrastariam a França para a Guerra da Crimeia (1853-1856) cinco meses depois:

Paris, França, o mundo pouco fazem para assuntos políticos. Leem-se os jornais não para saber se Constantinopla está definitivamente no poder dos russos, mas para conhecer algum fato novo sobre a dança ou a rotação das mesas [...]

À noite, em todos os salões, as mesas são giradas, e hoje de manhã recebi um convite da Marquesa de Boissy (a antiga condessa Guiccioli) para vir e girar as mesas amanhã em seu salão. Girar as mesas pela imposição de mãos é a única preocupação do momento⁴³ (1883, p. 183, tradução nossa).

Hippolyte Rivail afirmou ter tomado ciência dos alegados fatos anômalos apenas em 1854, quando a prática já tinha deixado de ser uma moda amplamente noticiada pelos jornais,

⁴³ O texto em língua estrangeira é: Paris, la France, le monde, soignent peu aux affaires politiques. On lit les journaux, non pour savoir si Constantinople est décidément au pouvoir des Russes, mais pour connaître quelque nouveau fait sur la danse ou le tournoiement des tables [...]

Le soir, dans tous les salons, on fait tourner des tables, et ce matin on reçoit une invitation de Mme la marquise de Boissy (l'ancienne comtesse Guiccioli), pour venir demain soir faire tourner des tables dans son salon. Faire tourner les tables par l'imposition de mains, est le seule préoccupation du moment.”

muito devido aos primeiros combates da Guerra da Crimeia, que tiveram início em março de 1854. O portador da notícia foi o amigo Auguste Fortier, professor de magnetismo animal e membro da *Société Philanthro-Magnétique*. Ele era um magnetizador de grande notoriedade na França e no restante da Europa; realizava demonstrações com uma sonâmbula, a sra. Roger (COLLIN, 1868).

Logo em seus primeiros anos em Paris (1823), segundo o próprio Rivail, ele se iniciou no magnetismo animal (LE¹, p. 24; LE², p. XXXVI). Na época, o mesmerismo movimentava um amplo debate na imprensa (DARNTON, 1988). Em sua produção espírita, a partir de 1857, ele se referiu elogiosamente a vários importantes magnetizadores do período: o marquês de Puységur (1751-1825), discípulo direto do fundador do magnetismo animal, Franz Anton Mesmer; Charles Nicholas Deslon (1750-1786), médico magnetizador, professor da Faculdade de Medicina de Paris; e o Barão du Potet (1796-1881). Este último, um dos maiores difusores do magnetismo na França, fundou uma escola de magnetismo, além de dois jornais: *Le Propagateur du Magnétisme Animal* e *Journal du Magnétisme*. Em seus dados biográficos, não se encontra Rivail exercendo atividades vinculadas ao magnetismo, embora ele se colocasse como grande conhecedor do magnetismo animal. De acordo com Anna Blackwell, contemporânea de Rivail, ele teria sido membro da *Société du Magnétisme de Paris* (Sociedade de Magnetismo de Paris), desenvolvendo estudos sobre o sonambulismo, a clarividência e outros fenômenos vinculados à ação mesmérica (BLACKWELL, 1893, p. 11-12).

Segundo Pierre-Gaëtan Leymarie, amigo de Kardec e redator-chefe da *Revista Espírita* após 1869, Rivail teria aprofundado seus conhecimentos sobre o magnetismo diretamente com dois dos principais magnetizadores do período, o barão du Potet e o abade Faria (LEYMARIE, 1886, p. 631). Embora não se conheça o grau de envolvimento de Rivail com o magnetismo, seus conhecimentos sobre o tema foram de grande importância na investigação dos fenômenos mediúnicos e no desenvolvimento de sua teoria.

Rivail afirmou não ter recebido com interesse a notícia sobre as “mesas girantes”. Para ele, elementos físicos como o magnetismo e a eletricidade seriam suficientes para explicar o relato de Fortier de que a mesa e outros objetos poderiam ser movidos de acordo com a vontade dos participantes da sessão, sem que fossem tocados (OP, p. 206). Caso semelhante já fora analisado em 1846, quando a Academia de Ciências da França investigou movimentos de uma mesa girada, sem força aparente, por uma menina de 14 anos chamada Angèlique Cottin, que logo foi apelidada de “garota elétrica”. Ainda que os representantes da Academia, liderada pelo importante físico francês François Arago (1786-1853), não tenham obtido resultados conclusivos, o Dr. Tanchou, que levou a garota a Paris para ser pesquisada, atribuía os

movimentos a fluidos elétricos dela emanados (ARAGO, 1854, p. 453-456). A hipótese da eletricidade animal fora levantada, cerca de 60 anos antes, pelo médico bolonhês Luigi Galvani (1737-1798), um dos mais importantes estudiosos da eletricidade (BRESADOLA, 1998).

Alguns meses depois, ainda em 1854, Rivail recordou que Fortier trouxera a novidade que caracterizou a segunda grande etapa do que muitos acreditavam ser manifestações espirituais: as “mesas girantes” teriam a capacidade de responder a perguntas realizadas pelos participantes e pelas testemunhas da sessão. Esse relato foi registrado por Viel-Cassel em 16 de junho de 1853: “As mesas girantes estão distantes, temos as mesas falantes”⁴⁴ (1881, p. 189).

A prática consistia em adaptar os pés de mesas mais leves, como as mesas pedestais, para que um deles ficasse suspenso, de modo a produzir batidas de acordo com um código de comunicação em que uma batida significava “sim” e duas batidas, “não”. Havia também uma escrita, construída letra por letra, através de batidas que formavam as palavras desejadas. Esse método foi bastante utilizado, por exemplo, pelo famoso escritor Victor Hugo, que alegava ter dialogado com a sua filha recém-falecida, Léopoldine, com dezenas de personalidades que já haviam morrido, como Moisés, Jesus Cristo, Voltaire e Sócrates, e também com pessoas vivas no período, como Luís Bonaparte (Napoleão III), responsável pelo seu exílio, que teria se comunicado enquanto dormia (BOIVIN, 2018, p. 31).

Foram as “mesas falantes” que despertaram a curiosidade de Rivail, por não poderem ser explicadas por nenhuma lei da física conhecida. Ainda assim, tratou o fato com ceticismo, afirmando: “Só acreditarei quando o vir e quando me provarem que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir e que possa tornar-se sonâmbula. Até lá, permita que eu não veja no caso mais do que um conto para fazer-nos dormir em pé”⁴⁵ (OP, p. 206).

Novas notícias acerca das manifestações chegaram a Rivail em 1855, por intermédio do negociante Carlotti, seu amigo desde 1830, considerado por ele honesto e instruído. Carlotti confirmou que as mesas, e outros objetos, seriam capazes de transmitir mensagens dos espíritos, mas teria sido Pâtier, funcionário público, o responsável por convencê-lo a assistir a uma sessão mediúnica, por ser muito instruído, ter caráter grave, calma e frieza (OP, p. 206-207).

Quando Rivail assistiu pela primeira vez a uma sessão, em 1855, as aparentes formas de comunicação com os espíritos tinham evoluído para um novo método, a escrita mediúnica.

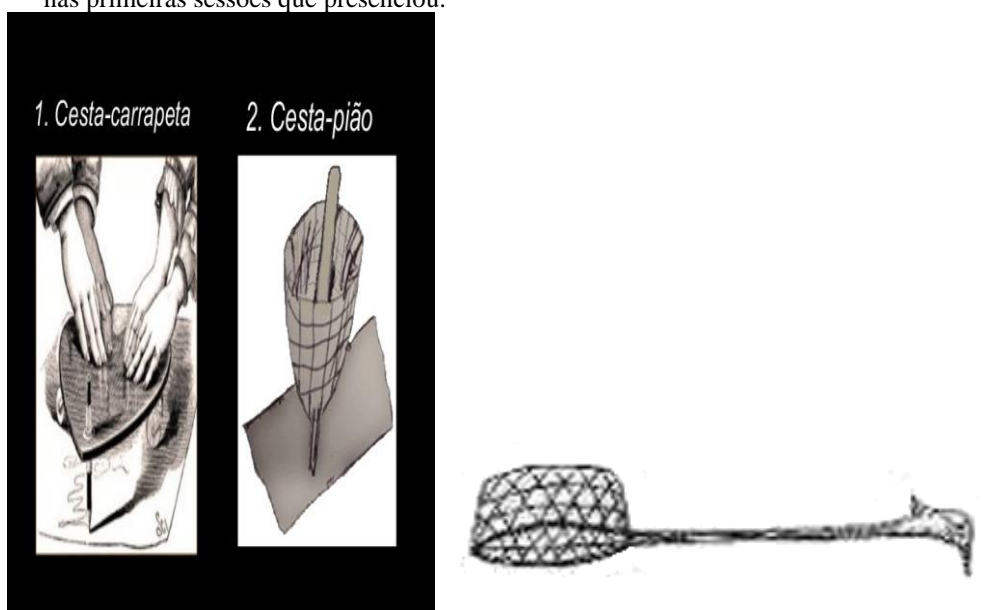
⁴⁴ O texto em língua estrangeira é: “Les tables tournantes sont distancées, nous avons les tables qui parlent.”

⁴⁵ O texto em língua estrangeira é: “j’y croirai quand je le verrai, et quand on m’aura prouvé qu’une table a un cerveau pour penser, des nerfs pour sentir et qu’elle peut devenir somnambule; jusque-là, permettez-moi de n’y voir qu’un conte à dormir debout.”

Ela trouxe consigo uma nova nomenclatura, *médium*, para os então chamados sonâmbulos, que eram as pessoas que alegavam desenvolver novas habilidades mentais como a premonição, a capacidade de diagnosticar doenças e receitar medicamentos para a cura, falar idiomas até então desconhecidos e entrar em contato com os mortos (PIMENTEL, 2014).

Sobre a primeira sessão que testemunhou, ele descreveu uma inovação técnica para a comunicação com o além: uma cesta com um lápis fixado ao fundo sobre uma ardósia, que era apoiada, ao mesmo tempo, pelas mãos de duas médiuns (OP, p. 207). Esse objeto era chamado de cesta-pião por causa de seu formato e dos movimentos em espiral que eram realizados pelo apoio das médiuns nas bordas da cesta. A escrita era de difícil compreensão, sendo muitas vezes interpretada pela intuição da médium. Porém, esse tipo de escrita seria considerado por Rivail menos propenso a fraude, uma vez que ela era realizada por duas pessoas ao mesmo tempo, tornando-se mais difícil a combinação de respostas (LM, p. 155).

Figura 15 - Cesta-pião e cesta-de-bico eram duas formas de escrita utilizadas por médiuns e observadas por Rivail nas primeiras sessões que presenciou.



Fonte: Autoria desconhecida.

Impressionado com a sessão, Rivail decidiu investigar, de maneira aprofundada, a origem dos fenômenos, passando a frequentar reuniões em diferentes lugares, onde observou a contínua comunicação entre os supostos espíritos e os médiuns, por meio de mensagens e diálogos entre os espíritos e os participantes da reunião. Algumas perguntas eram feitas mentalmente e respondidas pelos médiuns (OP, p. 208-210).

Com o resultado de diferentes sessões presenciadas, Rivail relatou que se viu diante de um fenômeno inexplicado (OP, p. 208). Rejeitando explicações sobrenaturais e milagrosas, ele

entendia que cada fenômeno deveria ter uma causa natural suscetível de investigação científica (LM, p. 1-30).

Já sob o pseudônimo Allan Kardec, justificado pela necessidade de separar seu trabalho à frente do espiritismo de suas obras anteriores (OP, p. 4), Rivail analisou as principais hipóteses explicativas levantadas na época por diversos pesquisadores para os fenômenos que observara.

3.5. Investigando a “fluidomania”: as abordagens explicativas do fenômeno

O primeiro grande problema para a aceitação das investigações dos fenômenos era a sua validação como autênticos. Muitos céticos consideravam problemáticas, para a realização de experiências que pudessem atestar sua veracidade, as condições em que eram realizadas as sessões. As reuniões eram feitas sob iluminação precária, com um público composto por crédulos da possibilidade de comunicação com os espíritos. As supostas comunicações ocorriam em mesas em volta das quais várias pessoas se sentavam, aumentando exponencialmente a chance de fraude. Além disso, as formas de evocação eram variadas e nem sempre bem-sucedidas, o que tornava improvável a reprodução dessas experiências em laboratório (CUCHET, 2012, p. 83).

Nesse período, diversas apresentações que prometiam realizar fenômenos mediúnicos aconteciam em teatros norte-americanos e europeus. Ao mesmo tempo, começaram a surgir shows dedicados a reproduzir, por meio de truques de magia, e demonstrar que as sessões eram resultado de charlatanismo (LACHAPELLE, 2015).

Em 1863, o mágico Henri Robin se apresentou em uma sala no Boulevard du Temple, reproduzindo aparições de espíritos e a leitura da mente em condições mais restritivas do que aquelas das sessões. O evento ficou conhecido como *performance* antiespiritismo (RS, jul/1863). Muitas apresentações pagas de supostos médiuns foram acusadas de fraude. Dois anos mais tarde, os irmãos norte-americanos Ira Erastus e William Henry Davenport foram descobertos fraudando em um teatro parisiense, num suposto espetáculo mediúnicamente com o uso de cordas em instrumentos musicais, que eles alegavam serem tocados por espíritos (RS, out/1865).

Figura 16 - Fotografia do mágico Henri Robin e um espectro.



Fonte: THIEBAULT, Pierre Petit, cerca de 1863.

Os mágicos responsáveis pelas “experiências antiespirítas” se tornaram grandes críticos do mesmerismo, sonambulismo e espiritismo, acusando de charlatães e falsos profetas aqueles que alegavam a autenticidade dos fenômenos (LACHAPELLE, 2015, p. 63). De fato, a exposição a fraudes de médiuns interesseiros foi um dos principais motivos levantados por historiadores para o declínio do espiritualismo (LAMONT, 2004).

Figura 17 - Desenho dos irmãos Davenport amarrados ao centro enquanto os instrumentos musicais levitam e são tocados por supostos espíritos.



Fonte: Davenport Brothers, Boston: William White and Company, 1869, p. 387.

Uma segunda hipótese de charlatanismo das sessões das mesas falantes eram os músculos estalantes, em que a rotação de ossos, articulações e músculos seriam a verdadeira

causa das batidas. Um dos casos mais emblemáticos foi o das irmãs Catherine, Margaret e Leah Fox, consideradas as primeiras médiuns do espiritualismo moderno, que realizaram algumas sessões mediúnicas mediante pagamento (WEISBERG, 2004) e foram investigadas por fraude.

Em fevereiro de 1851, uma junta médica formada por Austin Flint I, Charles A. Lee e C. B. Coventry publicou, no *Buffalo Medical Journal*, o resultado de suas investigações com as irmãs Fox: a batidas geradas nas sessões seriam estalos produzidos voluntariamente por uma das supostas médiuns, Margaret Fox, por meio do deslocamento lateral da tíbia sobre a superfície inferior do fêmur (p. 629-633). Os médicos não chegaram a essa conclusão durante a experiência realizada com as irmãs Fox, mas sim pelo depoimento de uma mulher que produzia barulhos semelhantes realizando movimentos como o descrito pelos médicos (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p.633). Ainda que uma nova experiência tenha sido realizada com as médiuns, e os médicos não tenham conseguido demonstrar sua hipótese, eles reafirmaram sua conclusão utilizando novos depoimentos de pessoas capazes de produzir estalos com outras partes do corpo. (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 636).

Figura 18 - Imagem ilustrativa do Dr. Austin Flint apoiando as mãos sobre os joelhos Margaret Fox, atada a uma cadeira, durante uma das sessões mediúnicas assistidas pela junta médica.



Fonte: FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 636.

A conclusão da junta médica de Buffalo – a emulação dos fenômenos por outras pessoas seria demonstração suficiente de que os fenômenos mediúnicos seriam fraudados pelos médiuns – atravessou o oceano e chegou à Europa. Em 1859, o professor de anatomia comparada de Berna, Dr. Moritz Schiff, demonstrou que a rotação de ossos humanos poderia gerar grandes barulhos, imitando batidas ouvidas nas sessões e atribuídas aos espíritos (1859, p. 760). No mesmo ano, os Anais da Academia Francesa de Medicina divulgaram nota de um dos seus

membros, Armand Jobert Lamballe, defendendo a mesma hipótese, pois quadril, ombros e pés poderiam gerar ruídos ouvidos até mesmo em outros cômodos da sala (LAMBALLE, 1859, p. 760-763).

Na edição da Revista Espírita de junho de 1859, Kardec transcreveu o artigo, na íntegra, com a intenção de refutá-lo. Embora reconhecesse que diversas manifestações mediúnicas eram fruto de fraude, ele também reforçava a informação dada por Schiff e Lamballe de que a hipótese dos músculos e ossos estalantes gerava dor e fadiga nos seus executores, sendo um esforço muito grande a ser realizado, principalmente por inúmeros médiuns que não cobravam pelas sessões, muitas vezes realizando elas em círculos familiares, e por pessoas honradas que tinham mais a perder socialmente do que a ganhar ao se exporem em tais reuniões. Contudo, criticava as pesquisas e as pessoas que chegavam à conclusão de fraude sem demonstrarem a ocorrência da trapaça, ou mesmo sem investigarem os médiuns que acusavam de charlatanismo (LE¹, p. 6).

Pessoas que recebiam dinheiro em troca da atividade mediúnica eram mais suscetíveis ao charlatanismo, como foi o caso dos irmãos Davenport (RS, out/1865), principalmente porque as manifestações ocorriam com hora marcada, conforme a vontade do suposto médium. De acordo com Kardec, o fenômeno mediúnico dependia da vontade do espírito (LM, p. 89-91). Por isso, ele concordava e estimulava a exposição de fraudes, pois considerava que os fenômenos autênticos só se fortaleceriam com as denúncias contra os charlatões (LM, p. 36).

Para Kardec, a simulação dos fenômenos mediúnicos feita por mágicos e prestidigitadores não seria evidência suficiente para determinar que o fenômeno era falso. E também não seria o método mais eficiente – o qual ele identificava no conhecimento aprofundado da mediunidade, forma mais eficaz de combater o charlatanismo (RS, fev/1866, p. 58-61).

Esse tipo de atividade mediúnica, classificada por Kardec como mediunidade de efeitos físicos e de efeitos inteligentes vulgares, como o transporte de objetos, batidas e respostas para perguntas banais, seria mais sujeito à fraude do que as comunicações inteligentes com conteúdo de profundidade científica, filosófica ou moral. Ele dizia que estas exigiriam do médium “uma instrução pouco comum, uma superioridade intelectual excepcional e uma capacidade de improvisação, por assim dizer, universal”⁴⁶ (QS, p. 110-111).

⁴⁶ O texto em língua estrangeira é: “une instruction peu commune, une supériorité intellectuelle hors ligne, et une faculté d'improvisation pour ainsi dire universelle.”

Rejeitando a hipótese de fraude, coube a Kardec analisar outras possibilidades explicativas para os fenômenos. Elas compõem quatro grupos: a hipótese mecânica (forças físicas conhecidas), a psicológica (ilusão e mecanismos inconscientes), a fluídica (novo fluido invisível e desconhecido pela ciência) e a espiritualista (atuação de personalidades inteligentes invisíveis: anjos, demônios, Deus e espíritos).

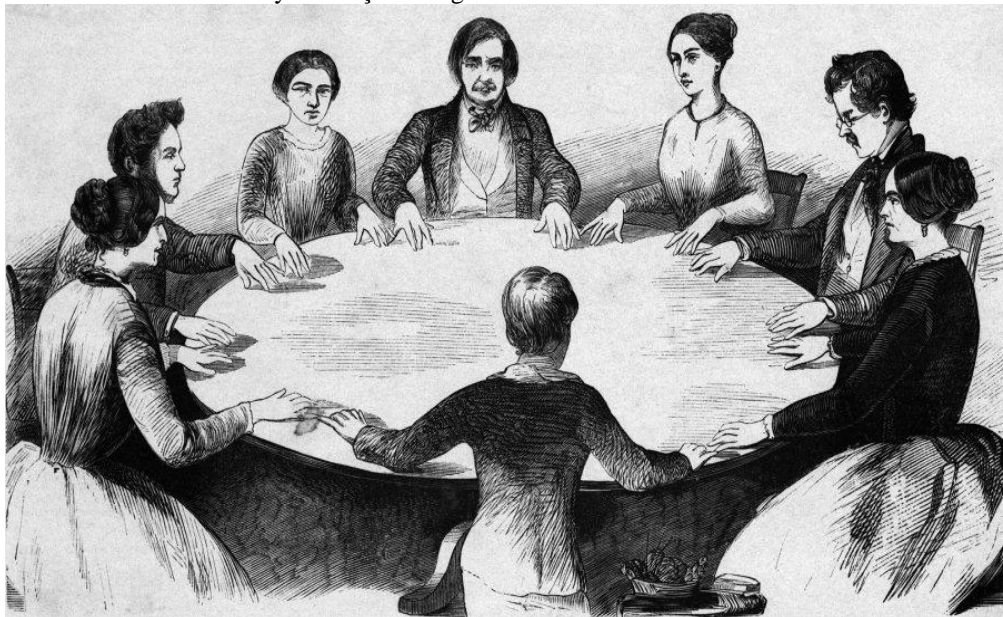
3.5.1. A hipótese mecânica

Uma das principais hipóteses explicativas levantadas para as mesas girantes, logo que as notícias começaram a ser veiculadas pelos jornais, era de que o movimento das mesas aconteceria por atuações musculares das mãos pouco perceptíveis, as quais podiam ser voluntárias, demonstrando a fraude, ou involuntárias.

O primeiro a examinar as sessões de mesas girantes e chegar a essa conclusão foi o famoso físico inglês Michael Faraday (1791-1867). Em junho de 1853, ele investigou um grupo de conhecidos que seriam honestos e não teriam nenhum benefício por acreditar na realidade do fenômeno (PIMENTEL, ALBERTO, MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p. 1122). Seu objetivo era testar a possibilidade de os médiuns tocarem na mesa e deslizarem os dedos inconscientemente. Depois da sessão, que utilizava cartões com pastilhas de cera presos sob os dedos dos participantes, concluiu que a expectativa em gerar o fenômeno os levava a aplicar uma força involuntária que provocaria o suposto fenômeno mediúnic (FARADAY, 1853; p. 190).

Um mês antes da divulgação do artigo de Faraday, a Academia de Ciências da França formou uma comissão investigativa para oferecer um parecer sobre a natureza dos fenômenos. O químico Michel Chevreul e os físicos Jacques Babinet e François Arago concluíram, em 1854, que o movimento giratório das mesas seria consequência da ação inconsciente das pessoas participantes da reunião (ARAGO, BARRAL, FLOURENS, 1854, p. 457-459). O toque das mãos na mesa implicaria impulsos musculares pouco perceptíveis, porém suficientes para deslocá-la (CHEVREUL, 1854, p.170-171; BABINET, 1856, p.241-242).

Figura 19 - Ilustração de uma sessão de mesas girantes. Sessões semelhantes a esta foram analisadas por cientistas como Michael Faraday e François Arago.



Fonte: ROUBAUD, Fél. *La Danse des Tables*. 1853.

A ideia de que forças físicas estavam entre as causas dos fenômenos, conforme vimos, foi uma das primeiras hipóteses levantadas por Kardec. Contudo, para ele, tal possibilidade era consistente para explicar mesas girantes, mas insuficiente para oferecer respostas para fenômenos como batidas que respondem a sinais inteligentes (LM, p. 36).

3.5.2. A hipótese psicológica

Na mesma época em que Faraday especulava, na Inglaterra, sobre a possibilidade do autoengano e antes mesmo da divulgação das conclusões da comissão da Academia de Ciências da França, o abade Moigno, físico e editor da revista de divulgação científica *Cosmos*, em maio de 1853, escreveu que as mesas girantes só poderiam ser resultado da imaginação e da ilusão dos crédulos na possibilidade de comunicação com os espíritos (p. 590).

Figura 20 - Caricaturas publicadas em jornais da época sobre as mesas girantes fortaleciam a hipótese de ilusão ou alucinação dos participantes de uma sessão mediúnica.



Fonte: DAUMIER, Honoré. *Le Chavivari*. Paris, 1853.

No mesmo ano, médicos do Reino Unido publicaram teorias que corroboravam a hipótese de Moigno. James Braid, o inventor do conceito de hipnose, realizou um dos primeiros estudos da concepção psicológica de “ideia fixa” para explicar a relação dos médiuns com os fenômenos das mesas girantes e da sua ação involuntária sobre a rotação das mesas (1853, p. 3-4). A teoria de Braid repercutiu na França com o escritor e cientista Louis Figuier (1819-1894). Segundo este último, a atividade mediúnica seria um estado hipnótico em que a pessoa, sem a consciência de seus atos, e com a ideia fixa da ação dos espíritos, acaba por mover a mesa de maneira inconsciente (1853, p. 320).

Nesse sentido, o médico e naturalista britânico William Benjamin Carpenter foi um dos pioneiros na produção de literatura médica baseada nas mesas girantes. O “efeito ideomotor”, criado por ele, ainda hoje é utilizado por psicólogos como nomenclatura para movimentos musculares inconscientes (CRABTREE, 1993, p. 256). Carpenter considerava as mesas girantes resultado de um delírio coletivo causado pelo desejo emocional da continuidade de nossa própria existência e da de amigos falecidos. Para ele, a mente dos médiuns estaria subjugada por meio da sugestão, agindo como um autômato, e agindo de maneira involuntária graças a uma ideia dominante inconsciente (CARPENTER, 1853, p. 509-547).

Ainda que esses autores relacionassem as mesas girantes a mecanismos involuntários, a descoberta do inconsciente estava por ser realizada. Uma das hipóteses mais sofisticadas, que foi considerada pioneira para a teoria da dissociação de personalidade (JANET, 1903, p. 377-401), deu-se em uma publicação anônima, provavelmente de autoria de Paul Tascher (CRABTREE, 1993), que defendia a possibilidade de o médium estar sujeito a um desdobramento de personalidade. Assim, os supostos espíritos “nascem nas profundezas

misteriosas de nossas mentes, e é somente quando recebem vida que se mostram a nós no teatro da consciência”⁴⁷ ([TASCHER], 1854, p. 10).

Kardec não apresentou uma refutação da hipótese do desdobramento da personalidade porque, conforme vimos, essa ideia ainda estava sendo especulada na metade do século XIX e só ganharia repercussão 30 anos mais tarde, com os estudos do psiquiatra Pierre Janet (JANET, 1903). O fundador do espiritismo definiu a alucinação como uma ilusão em que a pessoa acredita ter percepções que, na verdade, não possui (IP, p. 13). Ele admitia que distúrbios mentais, superstição e credulidade poderiam ser causas da mediunidade em algumas pessoas, mas:

[...] há, além disso, fatos que escapam a essa hipótese: quando a mesa ou outro objeto se move, se ergue, ou bate; quando a dita mesa, à vontade, passeia por uma câmara, sem que pessoa alguma lhe toque; quando ela se destaca do solo e se suspende no espaço, sem ponto de apoio; enfim, quando, ao cair, se despedaça, tudo isso não pode ser o efeito de uma alucinação. Suponho que o médium, por um produto da sua imaginação, creia ver o que não existe. Será admissível que todos os presentes sejam, ao mesmo tempo, vítimas da mesma vertigem? E quando o mesmo fato se reproduz por toda parte, em todos os países? A ser assim, essa alucinação seria prodígio maior que o próprio fato⁴⁸ (QS, p. 29).

Quanto à alegação de que seriam alucinações as personalidades atribuídas a espíritos, ele afirmou que essa hipótese não forneceria respostas a casos em que a personalidade oferece informações desconhecidas do médium, confirmadas posteriormente:

[...] quando uma pessoa ausente, na qual absolutamente não pensamos, e que julgamos com saúde, se apresenta espontaneamente enquanto estamos bem despertados, e vem revelar as particularidades de sua morte que ocorre naquele mesmo instante, e da qual, conseqüentemente, não se podia ter notícia, não se pode atribuir o fato nem a uma lembrança, nem a preocupação do espírito. Supondo-se que tivéssemos apreensões sobre a vida dessa pessoa, restaria a explicar a coincidência do momento da morte com o da aparição, e sobretudo as circunstâncias da morte, coisas que não se pode conhecer nem prever. Assim, pode-se colocar entre as alucinações as visões fantásticas, que nada têm de real, mas não se dá o mesmo com as que revelam atualidades positivas, confirmadas pelos acontecimentos.⁴⁹ (RS, jul/1861, p. 196).

⁴⁷ O texto em língua estrangeira é: “naissent das les mysterieuses profondeurs de nos intelligences, et c'est seulement lorsqu'elles y ont reçu la vie qu'elles se montrent à nous sur le théâtre de la conscience.”

⁴⁸ O texto em língua estrangeira é: “Il est d'ailleurs des faits qui écartent cette hypothèse : quand une table ou un autre objet se meut, se soulève, frappe; quand elle se promène à volonté dans une chambre sans le contact de personne; quand elle se détache du sol et se soutient dans l'espace sans point d'appui; enfin, quand elle se brise en retombant, ce n'est certes pas une hallucination. En supposant que le médium, par un effet de son imagination, croie voir ce qui n'existe pas; est-il probable que toute une société soit prise du même vertige? que cela se répète de tous côtés, dans tous les pays? L'hallucination, dans ce cas, serait plus prodigieuse que le fait.”

⁴⁹ O texto em língua estrangeira é: “Lorsqu'une personne absente, à laquelle on ne songe nullement, que l'on croit en très bonne santé, se présente spontanément alors qu'on est parfaitement éveillé, et vient révéler les particularités de sa mort, qui a lieu à ce moment même, et dont, par conséquent, on ne pouvait avoir connaissance, on ne peut attribuer le fait ni à un souvenir, ni à la préoccupation de l'esprit. En supposant que l'on eût des appréhensions sur la vie de cette personne, il resterait encore à expliquer la coïncidence du moment de la

3.5.3. A hipótese fluídica

A teoria fluidista foi difundida na época para a explicação das mesas girantes tanto por físicos quanto por magnetizadores. Forças fluídicas eram vastamente empregadas no período, de forma hipotética, para compreender fenômenos naturais que não poderiam ser explicados através de forças conhecidas (LACHÂTRE, 1869, p. 199).

A descoberta do fluido magnético e do fluido elétrico abria possibilidades para a existência de novas forças desconhecidas (GENTIL, 1853). Para Jules Eudes, o marquês de Mirville, as mesas girantes seriam uma oportunidade divina para a confirmação da existência do fluido magnético, “para o magnetismo, foi um grande triunfo, uma reabilitação total” (MIRVILLE, 1855, p. 3).

Figura 21 - Ilustração da suposta ação de fluido magnético sobre a mesa.



Fonte: PAPUS, 1922.

O “novo fluido” serviria de intermediário entre a alma e a matéria, sendo o elemento responsável pelas aparentes manifestações psíquicas como barulhos, o movimento de objetos à distância, a ciência de eventos distantes e de pensamentos das pessoas que testemunhavam as sessões (SAMSON, 1852, p. 13-17; ROUBAUD, 1853, p. 30).

Os fluidistas rejeitavam a hipótese da manifestação de espíritos. Para eles, o que o médium transmitia nas sessões eram, inconscientemente, “ecos do pensamento”, captados pelo fluido (GENTIL, 1853, p. 284-286; ROGERS, 1852, p. 135). O conde Agénor de Gasparin

mort avec l'apparition, et surtout les circonstances de la mort, choses que l'on ne peut ni connaître ni prévoir. On peut donc ranger parmi les hallucinations les visions fantastiques qui n'ont rien de réel, mais il n'en est pas de même de celles qui révèlent des actualités positives, confirmées par les événements”.

lamentava que o misticismo da crença nos espíritos deixava em segundo plano uma descoberta extraordinária, puramente física, que acabava de ser comprovada (1857).

Eles sustentavam que a mente humana poderia agir de forma consciente e inconsciente. Durante uma sessão, a ação consciente ficaria entorpecida, enquanto a ação inconsciente, através do fluido, daria movimento a objetos, provocaria batidas ou registraria as ideias do próprio médium, e/ou de seus assistentes, e/ou assumiria outras personalidades, inclusive de pessoas já falecidas (ROGERS, 1852; DODS, 1854).

Desse modo, o fenômeno das mesas girantes seria resultado da ação do fluido emanado pelo médium, dirigida pela atividade mental inconsciente e desconhecida do pensamento consciente. Trata-se de uma das primeiras hipóteses acerca da atividade mental inconsciente (CRABTREE, 1993, p. 253).

Segundo Kardec, diversos fenômenos alegadamente mediúnicos poderiam ser explicados por essa hipótese, pois ele aceitava que o estado sonambúlico poderia desenvolver as habilidades intelectuais do cérebro (RS, fev/1861, p. 39). Considerava ainda que as mensagens escritas poderiam ser fantasiadas, de maneira involuntária, ou mesmo uma miscelânea de pensamentos do espírito com os do próprio médium (RS, mai/1865, p. 155). No entanto, pensava que a teoria sonambúlica, também conhecida como “reflexo de pensamento”, não abarcaria uma série de outros fenômenos observados:

Como explicar, pela reflexão do pensamento, as escritas feitas por pessoas que não sabem escrever; as respostas do mais alto alcance filosófico, obtidas por indivíduos iletrados; as respostas dadas a perguntas mentais, ou em língua que o médium desconhece e mil outros fatos que não permitem dúvida sobre a independência da inteligência que se manifesta? A opinião oposta não pode deixar de resultar de falta de observação.

Provada, como está, moralmente, pela natureza das respostas, a presença de uma inteligência diversa da do médium e da dos assistentes, provada também o está, materialmente, pelo fato da escrita direta, isto é, da escrita obtida espontaneamente, sem lápis, nem pena, sem contacto e malgrado a todas as precauções tomadas contra qualquer subterfúgio. O caráter inteligente do fenômeno não pode ser posto em dúvida: logo, há nele mais alguma coisa do que uma ação fluídica. Depois, a espontaneidade do pensamento expresso contra toda expectativa e sem que alguma questão tenha sido formulada, não consente se veja nele um reflexo do dos assistentes. como as comunicações transmitidas por batidas, a escrita mediúnica feita por médiuns analfabetos e a obtenção de informações particulares de pessoas mortas desconhecidas do médium e dos seus assistentes⁵⁰ (LM, p. 41-42).

⁵⁰ O texto em língua estrangeira é: “Comment, d'ailleurs, expliquer par la réflexion de la pensée, l'écriture produite par des personnes qui ne savent pas écrire, les réponses de la plus haute portée philosophique obtenues par des personnes illettrées, celles qui sont données à des questions mentales ou dans une langue inconnue du médium, et mille autres faits qui ne peuvent laisser de doute sur l'indépendance de l'intelligence qui se manifeste? L'opinion contraire ne peut être que le résultat d'un défaut d'observation. Si la présence d'une intelligence étrangère est prouvée moralement par la nature des réponses, elle l'est matériellement par le fait de l'écriture directe, c'est-à-dire de l'écriture obtenue spontanément, sans plume ni crayon, sans contact, et nonobstant toutes les précautions prises pour se garantir de tout subterfuge. Le caractère intelligent du phénomène ne saurait être révoqué en doute; donc il y a autre chose qu'une action fluídique.

Ainda segundo ele, a possibilidade de ação inconsciente do médium seria afastada, pois nas primeiras manifestações espirituais, na França e nos Estados Unidos: “não se verificaram por meio da escrita nem da palavra falada, e, sim, por pancadas concordantes com as letras do alfabeto e formando palavras e frases. Foi por esse meio que as inteligências autoras das manifestações se declararam espíritos”⁵¹ (LE¹, 1857, p. 26). Reforçando essa hipótese, argumentou que a escrita mediúnica através da cesta-piã, ocorrida nas sessões das irmãs Baudin, acontecia com as duas médiuns encostando na cesta ao mesmo tempo, com a ponta dos dedos. E, assim, respondia a perguntas criadas naquele momento, dificultando a possibilidade de as duas mulheres sincronizarem sua resposta, o que impossibilitaria, em sua opinião, a intervenção da mente das médiuns, sugerindo uma inteligência externa como fonte da comunicação (LE,² p. 30; OP, p. 208).

Outros elementos apresentados por Kardec, que o teriam convencido a aceitar a hipótese da ação espiritual, foram a aquisição de habilidades pelos médiuns, durante o estado mediúnico, como pintar com desenvoltura e técnica, sem capacitação anterior e sem repetir a mesma desenvoltura no seu cotidiano (RS, ago/1858; nov/1858); a mudança de caligrafia do médium, adaptando-se à forma de escrever e de assinar do suposto espírito (LE¹, p. 20).

3.5.4. A hipótese espiritualista

Uma última possibilidade consistia em atribuir às mesas girantes e às comunicações mediúnicas a intervenção de espíritos. Um de seus adeptos, o farmacêutico Paul-François Mathieu admitia que “um grande número de aparições tende a justificar esse sistema ousado, que nos lança no mundo maravilhoso, sobrenatural e invisível”⁵² (MATHIEU, 1854, p. 3). Um outro adepto escreveu que tais fenômenos até poderiam ser atribuídos a alguma força ou fluido, caso não houvesse indícios de manifestações inteligentes e de informações obtidas que não pareciam vir da mente dos médiuns (SNOW, 1853, p. 46-47).

Ensuite, la spontanéité de la pensée exprimée en dehors de toute attente, de toute question proposée, ne permet pas d'y voir un reflet de celle des assistants.”

⁵¹ O texto em língua estrangeira é: “n'ont eu lieu ni par l'écriture, ni par la parole, mais par les coups frappés concordant avec les lettres de l'alphabet, et formant des mots et des phrases. C'est par ce moyen que les intelligences qui se sont révélées ont déclaré être des Esprits.”

⁵² O texto em língua estrangeira é: “Je conviens qu'un grand nombre d'apparences tendent à justifier ce hardi système, qui nous jette à corps perdu dans le merveilleux, dans le surnaturel, dans le monde invisible.”

Figura 22 - Ilustração sobre a suposta ação espiritual em uma sessão mediúnic.



Fonte: BLUMENTHAL, M. L., de cerca de 1920.

Os partidários desse grupo concordavam que a causa dos fenômenos eram espíritos. Contudo, discordavam quanto à sua natureza. Uma parte afirmava que os fenômenos mediúnicos eram transmitidos por “espíritos glorificados”, de grande conhecimento e sabedoria, e que esses eventos teriam validade semelhante às manifestações sobrenaturais registradas na Bíblia (HARVEY, 1853, p. 107).

Outros defendiam que as intervenções espirituais eram feitas por demônios. O marquês de Mirville, um dos mais populares escritores franceses a expor o ponto de vista católico acerca das mesas girantes, convenceu-se da atuação espiritual das manifestações inteligentes, levantando a hipótese de serem provenientes de demônios. Eles seriam responsáveis pela capacidade de o médium ler mentes e também pelas aparições espirituais (MIRVILLE, 1853).

O abade Almignana, que chegou a concordar com Mirville sobre a atuação do demônio nas mesas girantes, mudou de opinião ao participar de uma sessão mediúnic e questionar o médium sobre diversos assuntos. O abade não percebeu traços de possessão demoníaca no médium, além de observar que o conhecimento notado nas respostas estaria além daqueles que participavam da sessão; por isso, concluiu que as mensagens só poderiam vir dos mortos.

Ao avaliar as hipóteses, Kardec as considerou inadequadas, pois não havia nelas argumentos suficientes que justificassem por que somente “espíritos glorificados”, como Jesus, ou espíritos demoníacos seriam os únicos a se manifestarem através dos médiuns (LM, p. 42-47). As hipóteses também não ofereciam luz à diversidade das mensagens mediúnicas, que

poderiam ser de elevado alcance moral, sem erros que revelassem uma intenção demoníaca, até comunicações de conteúdo pouco relevante, afastando a chance de ser de autoria de um “espírito superior” (LM, p. 42-46). Para Kardec, ambas as hipóteses tinham como fragilidade o fato de os espíritos comunicantes darem provas de afeição e de identidade, afirmando serem parentes de pessoas vivas, muitas vezes presentes na sessão:

Quase não há mais lugar para dúvidas, entretanto, quando o espírito fala de coisas particulares, lembra acontecimentos de família, sabidos unicamente do seu interlocutor. Um filho não se enganará, decerto, com a linguagem de seu pai ou de sua mãe, nem pais haverá que se equivoquem quanto à de um filho. Nesse gênero de evocações íntimas, passam-se às vezes coisas verdadeiramente empolgantes, de natureza a convencerem o maior incrédulo. O mais obstinado céptico fica, não raro, aterrado com as inesperadas revelações que lhe são feitas.⁵³ (LE¹, p. 20)

Para Kardec, todas as hipóteses explicativas dos fenômenos mediúnicos seriam válidas parcialmente, embora fossem, muitas vezes, contraditórias. A hipótese espírita seria a mais abrangente por ser a única que ofereceria explicação para o conjunto dos fenômenos mediúnicos observados.

Após se convencer de que havia obtido evidências empíricas suficientes para sustentar a hipótese da sobrevivência da personalidade após a morte, Kardec afirmou estar diante de um mundo espiritual regido por leis naturais como os astros e os microrganismos. Ele dizia que os médiuns poderiam ser comparados a microscópios (RS, jun/1859). A possibilidade de estabelecer comunicação com o mundo espiritual levou Kardec a acreditar que estava próximo de uma revolução nas ideias e nas crenças (OP, p. 210). A existência de um mundo invisível, que era uma especulação religiosa ou metafísica,⁵⁴ teria passado a ser passível de abordagem empírica.

⁵³ O texto em língua estrangeira é: “mais le doute n'est presque plus permis quand cet Esprit parle de choses privées, rappelle des circonstances de famille qui ne sont connues que de l'interlocuteur. Un fils ne se méprendra pas assurément au langage de son père et de sa mère, ni des parents sur celui de leur enfant. Il se passe quelquefois dans ces sortes d'évocations intimes des choses saisissantes, de nature à convaincre le plus incrédule. Le sceptique le plus endurci est souvent terrifié des révélations inattendues qui lui sont faites.”

⁵⁴ Kardec concebia a metafísica como era designada habitualmente, segundo Lalande, no século XVIII, como algo oposta à física, imaterial, aquilo que não é matéria (LALANDE, 1999, p. 672-673).

4 O ESPIRITISMO NO PÚLPITO: A VISÃO DE KARDEC SOBRE CIÊNCIA E MÉTODO CIENTÍFICO

O espiritismo é compreendido por diversos autores e estudiosos como uma religião, especialmente quando se referem ao movimento espírita brasileiro. Kardec, porém, definiu o espiritismo como uma ciência elaborada com base na investigação dos fenômenos mediúnicos e na elucidação de leis que regem as relações entre o mundo material e o mundo espiritual (LE¹, p. 10-11)⁵⁵. Para ele, as manifestações espirituais nada teriam de sobrenatural ou de maravilhoso; elas seriam produzidas sob leis naturais, assim como a eletricidade, a gravitação e a mecânica (LE¹, p. 6-28). Contudo, ele afirmava que o espiritismo não poderia ser enquadrado no mesmo ramo das ciências tradicionais, como a química e a física, por não lidar com a matéria, mais sim como uma nova ciência cujos fatos observados não encontrariam explicações à luz de teorias ou sistemas já existentes (RS, jan/1858, p. 2).

A classificação do espiritismo como uma ciência deve ser entendida a partir de seu contexto histórico e cultural. Em meados do século XIX, o conhecimento científico recebia grande influência do positivismo, corrente filosófica que entendia as ciências naturais como área privilegiada do saber para o acesso ao verdadeiro conhecimento (BORDEU, 2013). As ciências positivas seriam uma combinação do racionalismo – interpretação teórica da natureza consagrada pelo francês René Descartes – com a investigação empírica prática prescrita pelo inglês Francis Bacon (1561-1626), que enfatizava a observação dos fenômenos (MASON, 1962, p. 355).

Reivindicando o primado da ciência, o positivismo pretendia limitar-se à experiência imediata, pura, constituindo fatos positivos, em busca de leis universais explicativas dos fenômenos existentes. O único método para adquirir o conhecimento seria o das ciências naturais, que consiste na identificação de leis causais e no seu controle sobre os fatos (REALE, ANTISERI, 2005, p. 281). O positivismo também traz consigo o evolucionismo, entendido como lei fundamental dos fenômenos empíricos humanos e naturais (WILSON, 2007).

Há um significativo debate acerca da possibilidade de a visão científica de Kardec ser considerada, ou não, positivista. Segundo alguns autores, ele buscava trazer aspectos

⁵⁵ Para a obra de Allan Kardec usaremos as seguintes abreviações: LE¹ - Le Livre des Esprits (1ª Edição - 1857); LE² - Le Livre des Esprits (2ª Edição - 1860); IP - Instruction Pratique sur les manifestations spirites (1858); QS - Qu'est-ce que le Spiritisme? (1859); LM - Le Livre des Médiuns (1861); VS - Voyage Spirite en 1862 (1862); ES - L'Évangile selon le Spiritisme (1864); CE - Le Ciel et l'Enfer ou la Justice Divine selon le Spiritisme (1865); GE - La Genèse, les Miracles et les Prédications selon le Spiritisme (1868); OP - Oeuvres Posthumes (1890); RS = Revue Spirite (1858-1869).

metafísicos ao positivismo francês do período (CUCHET, 2012; MONROE, 2008; AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990). Outros afirmam que o espiritismo, sem escapar ao espírito de seu tempo, possui algumas características em comum com o positivismo, embora a valorização do método científico, experimental, como fonte de segurança no conhecimento, e o evolucionismo fossem comuns em diversos campos do conhecimento (INCONTRI, 2004, p. 53). É preciso lembrar que o positivismo de Auguste Comte foi uma vertente filosófica dentre diversas ideias concorrentes existentes na Europa.

O *Nouveau dictionnaire universal* de 1869 – para o qual Kardec teria colaborado –, editado por Maurice Lachâtre, grande divulgador das ideias espíritas, abriu pouco espaço para uma definição negativa do positivismo, limitando-se a dizer: “Sistema de filosofia positiva. / Diz-se por egoísmo, materialismo. Se é loucura viver na terra dos sonhos, é monstruoso sufocar a alma na atmosfera do positivismo no culto dos interesses materiais”⁵⁶ (p. 1116).

Para Dora Incontri, o espiritismo possui diferenças intransponíveis em relação ao positivismo. Comparando as duas teorias, ela afirma que o positivismo tem enfoque materialista, enquanto o espiritismo busca naturalizar o que o positivismo delega ao metafísico, ou seja, a existência de personalidades desencarnadas (espíritos). No plano histórico, ela afirma que o positivismo propõe a fragmentação das ciências e a especialização do conhecimento, em oposição à proposta de Kardec de síntese e vínculo das áreas do conhecimento. O positivismo percebe o homem em sua definição das ciências biológicas; o espiritismo entende o homem como um espírito, residindo aí seu valor e a sua dignidade de ser. O positivismo tem uma estrutura doutrinária sistemática, ao passo que o espiritismo pretende ser uma doutrina assistemática, aberta e sem nenhuma forma de idolatria hierárquica (INCONTRI, 2004).

Segundo Silvio Seno Chibeni, Kardec se afasta do positivismo ao não criar modelos ou formular explicações técnicas para os fenômenos mediúnicos, em termos de conceitos e princípios das ciências de seu tempo. Para ele, o espiritismo é uma teoria que se apoia em fatos, possuindo uma metodologia própria que não se assenta nas propriedades da matéria, como estavam assentadas as ciências ordinárias (CHIBENI, 1999).

Dessa forma, ainda que existam ressalvas em afirmar que o espiritismo estava de acordo com o pensamento positivista, é possível dizer que ele buscava se instituir na sociedade como uma disciplina científica.

⁵⁶ O texto em língua estrangeira é: “Système de philosophie positive. / Se dit pour Egoïsme, matérialisme. Si c’est folie de vivre dans le pays des rêves, c’est monstruosité d’étouffer son âme dans l’atmosphère du positivisme dans le culte des intérêts matériels.”

A introdução da obra fundadora do espiritismo teve como subtítulo: “Resposta a várias objeções”, que descortinava o intenso debate gerado sobre a natureza dos fenômenos. Segundo Guillaume Cuchet, em 1857 existiam 50 publicações em francês sobre as mesas girantes e falantes. Apenas seis delas se manifestavam a favor da hipótese espiritual das manifestações (2012, p. 176).

Adotando um discurso conciliador entre os críticos laicos e religiosos, Kardec defendeu estar diante de uma nova ciência; para designá-la, cunhou uma nova palavra: *espiritismo* (*spiritisme*) (LE¹, 1857, p. 1).

Os discursos e a sociedade do saber na França da metade do século XIX eram marcadamente científicos, o que ajuda a compreender a importância dada por Kardec, desde as primeiras páginas de sua obra, em apresentar o estudo dos fenômenos espirituais dentro dos parâmetros do que se entendia por ciência e método científico. Essa preocupação está presente na introdução de todos os seus livros e em inúmeras passagens dos 136 números da *Revista Espírita*, escritos por ele.

Este capítulo apresenta a estrutura progressiva do espiritismo. Além disso, será descrito e analisado como Kardec, em suas obras, em contextos diferentes, apresentou concepções de ciência e de método científico. Foram selecionadas três concepções que foram consolidadas: na primeira edição de *O livro dos espíritos*, publicada em 18 de abril de 1857, representando o resultado de seus dois primeiros anos de estudos do espiritismo; na segunda edição de *O livro dos espíritos*, lançada em 18 de março de 1860, quando foi possível acompanhar uma parte de seu processo de pesquisa por meio da *Revista Espírita*, publicada mensal e ininterruptamente por Allan Kardec desde janeiro de 1858 até a sua morte, em 31 de março de 1869; e em *A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*, que veio a público em 6 de janeiro de 1868, seu último livro, que contém um capítulo dedicado a sua reflexão, sob um olhar retrospectivo, sobre o caráter científico e religioso do espiritismo.

4.1. A estrutura do desenvolvimento da teoria espírita

O filósofo da ciência Thomas Kuhn entendia a ciência como uma reunião de fatos, teorias e métodos que passaram por um processo gradativo de conhecimentos e técnicas, o qual permitiu seu desenvolvimento, e por obstáculos que inibiram seu crescimento (KUHN, 2013, p. 26). O filósofo e pesquisador do espiritismo Cosme Massi examinou a obra kardequiana e percebeu um desenvolvimento temático a partir da segunda edição de *O livro dos espíritos*, de 1860.

Ainda que não pretendesse analisar o método científico pensado por Kardec, seu trabalho oferece importantes elementos que se adéquam à ideia de progressividade de um programa científico. Massi afirma que havia dois critérios principais para a estruturação da obra kardequiana: o primeiro era o principal objetivo do que Kardec chamava de ciência espírita; o segundo era a meta dos aspectos religiosos do espiritismo. As explicações daquilo que foi observado por meio de métodos científicos até as consequências morais caracterizariam a filosofia kardequiana (MASSI, 2014, p. 58-59).

Massi parte do princípio de que Kardec não deixou nada escrito sobre qual foi sua intenção ao organizar os temas tratados em *O livro dos espíritos*. Porém, uma análise da ordem das matérias e o estudo dos temas tratados nas quatro partes do livro sugerem que os quatro trabalhos principais lançados depois por Kardec seriam obras complementares dessas partes.

A primeira parte de *O livro dos espíritos* é intitulada: “Das causas primeiras”. Nela, Kardec abordou as causas primárias do que considerava os dois elementos gerais do universo, que seriam o espírito e a matéria, dois pontos de partida para o desenvolvimento da ciência espírita e de seus desdobramentos teóricos. Esses elementos receberam a complementaridade na obra *A gênese*. Curiosamente, a primeira parte da sua primeira obra só recebeu seu complemento no último livro de Allan Kardec.

A primeira parte de *O livro dos espíritos* possui quatro capítulos. O primeiro trata de Deus, cuja definição dada logo na primeira pergunta se aproxima da proposta por São Tomás de Aquino. Basicamente, Deus seria a causa primária de todas as coisas. Contudo, segundo Kardec, Deus não poderia ser investigado por seu método de pesquisa. Esse assunto, expresso de maneira sucinta na pergunta de número 10, é mais bem explicado no capítulo II de *A gênese*. Assim, limitou-se aos dois elementos do universo; ou seja, além de Deus, haveria espírito e matéria (MASSI, 2014, p. 67).

Aqui, Kardec apresenta o espírito em letra minúscula, forma que distinguiu da palavra *Espírito*, esta com letra maiúscula, que seria a individualidade inteligente extracorpórea, capaz de se comunicar por meio de um médium. A palavra *espírito* com letra minúscula designa os princípios inteligentes do universo que animariam a matéria (CHIBENI, 2002).

No segundo capítulo, são desenvolvidos os dois princípios gerais do universo, sendo o espírito o princípio inteligente e a matéria o intermediário, com o auxílio do qual e sobre o qual o espírito atua. Um dos agentes intermediários responsáveis pela união entre os dois princípios gerais do universo, segundo Kardec, é o perispírito. Se, no primeiro livro, este importante elemento se resume a uma pergunta, em *A gênese* ele é redimensionado e passou a compor um dos mais longos capítulos do livro.

O terceiro e o quarto capítulos tratam da criação, que seria a ação do princípio inteligente sobre a matéria, e da investigação dos seres vivos, desde as plantas até o homem. Esses temas receberam novos acréscimos em *A gênese*, em capítulos referentes ao que Kardec chamou de gênese orgânica e gênese espiritual.

O livro dos médiuns, de 1861, foi a complementação da segunda parte, intitulada “Do mundo espírita ou mundo dos Espíritos”, dedicada a estudar o objeto principal do espiritismo segundo Kardec, que seriam as relações dos supostos espíritos com o mundo corporal. *O livro dos médiuns* foi precedido por outro: *Instrução prática sobre as manifestações espíritas* (1859), que teria como objetivo ser um guia prático de evocação dos espíritos. Kardec declarou, na *Revista Espírita* de agosto de 1860, que a obra estava esgotada e não seria reimpressa.

A segunda parte é composta de 11 capítulos que apresentam os resultados da pesquisa com os médiuns. São expostas as investigações a respeito do mundo espiritual e do espírito. Este seria o elemento fundamental por participar dos dois mundos: o material e o espiritual (MASSI, 2014, p. 73-90).

Em um primeiro momento, são analisados aspectos relacionados com a passagem do mundo espiritual para o mundo material, buscando determinar a natureza, a origem e a classificação dos espíritos. No segundo capítulo, “Da encarnação dos Espíritos”, são discutidos os aspectos inversos, ou seja, a passagem do mundo material para o mundo espiritual. O terceiro capítulo, “Da volta do Espírito, extinta a vida corpórea, à vida espiritual”, estuda o processo da morte, da desencarnação e do retorno ao mundo espiritual (MASSI, 2014, p. 79-80).

“Da pluralidade das existências” é o título do quarto capítulo, em que Kardec faz uma longa exposição argumentando filosoficamente em defesa da lei da reencarnação. No capítulo seguinte, “Considerações sobre a pluralidade das existências”, ele busca, por meio de textos do *Velho* e do *Novo Testamento* e da análise racional dos fatos, elementos que confirmariam a teoria reencarnacionista.

A segunda parte continua com as investigações sobre as informações referentes à atuação do suposto espírito encarnado no mundo espiritual e das interações que foram relatadas. Destina-se a investigar aspectos relacionados apenas com o mundo espiritual. O capítulo “Da vida espírita” apresenta um dos mais completos estudos sobre o plano espiritual, com base em experiências mediúnicas.

O sétimo capítulo analisa as informações obtidas dos supostos espíritos a respeito da vida no mundo corporal. Intitulado “Da volta do espírito à vida corporal”, rende especial atenção a temas como a genialidade e a imbecilidade e ao esquecimento das vidas pregressas no momento do reencarne.

Em seguida, analisa-se a possibilidade de o espírito, encarnado, interagir com o mundo espiritual. O capítulo “Da emancipação da alma” estuda o sono, os sonhos, a letargia, a catalepsia, a dupla vista, o êxtase, entre outras possibilidades de contato da alma com o plano espiritual.

O nono capítulo, “Da intervenção dos Espíritos no mundo corporal”, investiga o mundo espiritual interagindo com o mundo material. Temas como obsessão, a influência dos espíritos nos acontecimentos da vida e a ação dos espíritos sobre os fenômenos da natureza são analisados.

O tema seguinte trata das funções desempenhadas pelos espíritos nas situações expostas nos capítulos anteriores. Ou seja, na encarnação, na desencarnação, na vida no mundo espiritual, na vida no mundo material e na intervenção no mundo material. E no décimo primeiro capítulo, “Dos três reinos”, Kardec aborda o princípio inteligente e seu desenvolvimento até chegar ao espírito.

“Das leis morais” é o título da terceira parte, que desdobra o segundo grande objetivo do espiritismo: apresenta e estuda as consequências morais que decorreriam das informações adquiridas por meio de diversos médiuns. Dessas informações, seriam constituídas leis baseadas na moral cristã. Esse tema foi desenvolvido na obra *Imitação do Evangelho segundo o espiritismo*, de 1864, que um ano mais tarde recebeu novo e definitivo título: *O Evangelho segundo o espiritismo* (1865).

A terceira parte de *O livro dos espíritos* contém 12 capítulos. O primeiro, “Da lei divina ou natural”, tem por objetivo estabelecer os conceitos de lei natural de lei moral. Do segundo capítulo ao décimo primeiro, Kardec apresenta dez leis morais divididas em três grupos. Os deveres do homem para com Deus constam de dois capítulos. O segundo capítulo fala da “lei de adoração” e o terceiro, da “lei do trabalho”.

Os deveres do homem para consigo são estabelecidos nos três capítulos seguintes: “Lei de reprodução”, “Lei de conservação” e “Lei de destruição”. Os deveres do homem para com a sociedade são divididos entre os capítulos sete, “Lei de sociedade”; oito, “Lei do progresso”; nove, “Lei de igualdade”; e dez, “Lei de liberdade”.

A décima lei moral, exposta no capítulo onze, “A lei de justiça, de amor e de caridade” sintetiza as demais. Por fim, o capítulo doze, “Da perfeição moral”, aborda elementos para a prática das leis morais (MASSI, 2014, p. 91-134).

A quarta parte do livro, “Das esperanças e consolações”, foi desenvolvida na obra *O céu e o inferno ou a justiça divina segundo o espiritismo*, de 1865. Nela, em dois capítulos, são estudadas as consequências do cumprimento ou não das leis morais no mundo espiritual e no

mundo corporal. No primeiro capítulo, “Das penas e gozos terrenos”, são apresentadas as consequências para o espírito, no mundo corporal, do cumprimento ou desvio das leis morais. A felicidade e a infelicidade relativas, a perda de entes queridos, as decepções, a ingratidão, o temor da morte, o desgosto pela vida e o suicídio são temas abordados nesse capítulo.

O segundo capítulo, “Das penas e gozos futuros”, trata das consequências, no mundo espiritual, do desvio ou do cumprimento de seus deveres morais. A vida futura, a natureza das penas e gozos futuros, as penas temporais, a expiação e o arrependimento, a duração das penas futuras, o paraíso, o inferno e o purgatório são alguns temas tratados nesse capítulo (MASSI, 2014, p. 135-138).

A consideração da ordem estrutural do espiritismo permite a compreensão do desenvolvimento promovido por Kardec. Contudo, para melhor entendimento de sua obra, é fundamental a *Revista Espírita*, de onde foram retirados textos, ensaios teóricos e dissertações mediúnicas, mais tarde consolidados em seus livros.

Kardec apresentou, ao longo de sua obra, uma visão de ciência e de método científico que será descrita e analisada na seção seguinte.

4.2. **Ciência e método de pesquisa na primeira edição de *O livro dos espíritos* (1857)**

Logo na introdução de *O livro dos espíritos*, Kardec abordou o conceito de ciência, afirmando que o espiritismo deveria ser entendido como uma ciência positiva, isto é, baseada em fatos materiais observáveis oriundos da investigação dos fenômenos mediúnicos, os quais geravam desdobramentos filosóficos (LE¹, p. 10-11). Ou, em uma definição semelhante, dada em 1859, o espiritismo seria uma “ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal”⁵⁷ (QS, p. 4).

Para ele, as manifestações espirituais nada teriam de sobrenatural ou de maravilhoso; elas surgiriam sob leis naturais, assim como a eletricidade, a gravitação e a mecânica (LE¹, p. 6-28). Afirmava, contudo, que o espiritismo não poderia ser enquadrado no mesmo ramo das ciências tradicionais, como a química e a física, por não lidar com a matéria, mas sim com a ação de inteligências que têm vontade própria e que não estariam sujeitas aos mesmos métodos do laboratório, requerendo condições especiais de observação e um novo ponto de partida. Ou

⁵⁷ O texto em língua estrangeira é: “Le spiritisme est une science qui traite de la nature, de l’origine et de la destinée des esprits, et de leurs rapports avec le monde corporel.”

seja, uma nova ciência cujos fatos observados não encontrariam explicações à luz de teorias ou sistemas já existentes (RS, jan/1858, p. 2).

A especialização do conhecimento de uma disciplina científica levaria o pesquisador a uma propensão natural de tentar subordinar os objetos investigados ao ponto de vista em que se especializou. Por exemplo, um matemático reconheceria uma prova científica da possibilidade da comunicação mediúnica apenas se fosse possível realizar uma demonstração algébrica, um químico sujeitaria a investigação à ação dos elementos, um físico à força elétrica etc. Outro obstáculo dos estudiosos das ciências estabelecidas em realizar uma pesquisa séria acerca dos fenômenos observados seria a sua complexidade e a necessidade de continuidade (LE¹, p. 1-28).

Kardec afirma que, muitas vezes, a análise completa de um fenômeno ou de uma questão dele decorrente, para ser suficientemente esclarecida, exige outras análises preliminares e/ou complementares. Uma ciência que quisesse realizar um estudo sistemático do conjunto das manifestações mediúnicas, e elucidar as leis que regem as relações entre o mundo corporal e o mundo espiritual, deveria começar pela origem e, assim, prosseguir pelo encadeamento e desenvolvimento das ideias, sob pena de incorrer em explicações incompletas, absurdas ou contraditórias (LE¹, p.1-3). Aí estaria a grande dificuldade, pois demandaria atenção demorada, observação profunda, continuidade e perseverança, elementos que Kardec reconhecia como fundamentais em todas as ciências.

A definição de ciência de Kardec estava próxima da ideia presente nos dicionários da época, tendo em vista que não havia ainda um ramo do saber dedicado exclusivamente a estudar o processo histórico e filosófico da ciência. O *Nouveau dictionnaire universel* de 1869 define “ciência” como “o conhecimento que foi controlado e sistematizado pela aplicação do método e que se tornou e é objeto de um estudo especial”⁵⁸ (LACHÂTRE, 1869, p. 1309).

Assim, a definição de ciência adotada até a segunda metade do século XIX se aproximava da teoria científica de Newton, que preconizava a observação de um fenômeno que geraria uma regra geral que pudesse ser aplicada na explicação de fenômenos semelhantes. Um dos principais historiadores da ciência, Stephen Mason definiu ciência positiva como resultado da combinação do racionalismo e da interpretação teórica da natureza com a investigação empírica prática, que enfatizava a observação dos fenômenos (1962, p. 355). Os fatos positivos seriam aqueles vinculados à experiência imediata, que resultaria em leis universais explicativas

⁵⁸ O texto em língua estrangeira é: “des connaissances qui ont été contrôlées et systématisées par l’application de la méthode et qui sont devenues et sont l’objet d’une étude spéciale”.

dos fenômenos existentes, isto é, leis causais que teriam o controle sobre os fatos (REALE, ANTISERI, 2005, p. 281). Assim, até o século XIX, ciência consistia na catalogação neutra de um grande número de “fatos”, com base nos quais se descobririam, de maneira “espontânea”, certa e infalível, as leis gerais que os regem. A reunião de tais leis constituiria então uma teoria científica.

Kardec afirmava aplicar o método experimental (LE¹; QS; LM). Na época, experiências controladas em laboratório, que caracterizam atualmente a aplicação de um método experimental, ainda não estavam consagradas pelos pesquisadores. O método experimental ao qual se referia pode ser entendido, em sua pesquisa, como uma investigação baseada na experiência no sentido de empiria, de observação empírica dos fatos (LE¹, p. 4-5). Ele buscava identificar as leis naturais que regem as experiências espirituais por meio da observação e coleta de informações extraídas dos efeitos físicos testemunhados e do material obtido dos médiuns, com a atividade psicográfica e psicofônica – dois termos criados por ele –, assim como diversos outros registros da atividade mediúnica classificados. É interessante notar que as diferentes classificações da atividade mediúnica receberam nomes de matriz grega e romana, como era comum nos registros científicos. Essas leis seriam tão naturais e passíveis de investigação como as leis físicas e químicas que explicam a eletricidade, a gravidade e o calor (LE¹, p. 4-6).

Ele dava grande ênfase às evidências empíricas no estudo dos fenômenos espirituais. Buscando evitar tanto o ceticismo exagerado quanto a credulidade, percebeu que sua investigação poderia constituir uma teoria abrangente sobre as relações entre os homens e os espíritos (CHIBENI, 1999; OP, p. 211). Com base nessa investigação, Kardec formulou uma “ciência filosófica” (RS, jan/1858) e uma “filosofia espiritualista” (termo que aparece no cabeçalho da página de rosto de *O livro dos espíritos*).

A proposta espírita preconizada por Allan Kardec se aproxima da teologia natural, que é um sistema teológico constituído inteiramente fora dos dogmas e pressupostos religiosos e que pode ser demonstrado por intermédio da natureza, isto é, um tipo de teologia baseada na razão (considerada natural), sem qualquer ajuda da revelação divina através das escrituras, milagres ou profecias (TOPHAM, 2010, p. 59). A teologia natural é enfatizada por historiadores da ciência como um elemento de grande importância para o desenvolvimento da ciência moderna, assimilando em suas explicações o sistema newtoniano na Inglaterra e contribuindo no desenvolvimento da teoria evolucionista de Charles Darwin.

Essa forma de investigação da natureza é pouco conhecida e aplicada no século XIX por causa, principalmente, de dois influentes filósofos, David Hume e Immanuel Kant, que

apresentaram em suas filosofias importantes demarcadores daquilo que pode ser conhecido e investigado com segurança pela mente humana. A visão de ciência da teologia natural destoa um pouco das primeiras informações sobre o método de pesquisa que resultou na elaboração do espiritismo, publicadas logo na primeira edição de *O livro dos espíritos*. Nos prolegômenos, Kardec afirmou que o livro

foi escrito por ordem e sob o ditado de espíritos superiores, para estabelecer os fundamentos da verdadeira Doutrina Espírita, isenta dos erros e dos preconceitos. Nada encerra que não seja a expressão do pensamento deles e que não tenha sido por eles examinado. Só a ordem e a distribuição metódica das matérias, assim como a forma material de algumas partes da redação constituem obra daquele que recebeu a missão de o publicar⁵⁹ (1857, p. 29-30).

Em outra passagem, escrita em seguida, sob a forma de nota, ele complementou:

Os princípios contidos neste livro resultam, seja de respostas dos espíritos a perguntas diretas que lhes foram propostas, seja de instruções dadas por eles espontaneamente sobre as matérias que encerra. O todo foi coordenado de maneira a apresentar um conjunto regrado e metódico, e só foi dado à publicidade depois de haver sido cuidadosamente e reiteradas vezes revisto e corrigido pelos próprios espíritos⁶⁰ (LE¹, 1857, p. 31).

Este trecho sugere um caráter transcendente, de obra revelada, da primeira edição de *O livro dos espíritos*. Essa ideia fica mais explícita na passagem anterior, sobre a missão que ele acreditava ter em publicar o livro. Em seu relato, Kardec assumiria a função de “secretário” que estaria organizando e publicando um livro revelado pelos espíritos superiores. O trecho também nos permite interpretar seu papel como o de um compilador de documentos, oriundos de diversas fontes, em uma só obra (PIMENTEL, 2014, p. 63-65).

Como “codificador” ou como “secretário dos espíritos”, reforçou-se o caráter passivo de seu trabalho, aparentemente colocando em segundo plano o seu esforço de investigação de responsabilidade pela formação discursiva de suas obras, relegando a responsabilidade aos supostos espíritos superiores que “ditariam” o material publicado nos livros. O advogado e médico Silvino Canuto Abreu (1892-1980), um dos mais influentes pesquisadores do

⁵⁹ O texto em língua estrangeira é: “Ce livre est le recueil de leurs enseignements; il a été écrit par l’ordre et sous la dictée d’esprits supérieurs pour établir les fondements de la véritable doctrine spirite, dégagée des erreurs et des préjugés; il ne renferme rien qui ne soit l’expression de leur pensée et qui n’ait subi leur contrôle. L’ordre et la distribution méthodique des matières, ainsi que la forme matérielle de quelques parties de la rédaction, sont seuls l’oeuvre de celui qui a reçu mission de le publier.”

⁶⁰ O texto em língua estrangeira é: “Les principes contenus dans ce livre résultent, soit des réponses faites par les esprits aux questions directes qui leur ont été proposées, soit des instructions données par eux spontanément sur les matières qu’il renferme. Le tout a été coordonné de manière à présenter un ensemble régulier et méthodique, et n’a été livré à la publicité qu’après avoir été soigneusement revu à plusieurs reprises et corrigé par les esprits eux-mêmes.”

espiritismo nos meados do século XX, contribuiu para a cristalização dessa ideia. Na ocasião das comemorações dos 100 anos do lançamento de *O livro dos espíritos*, em 1957, Canuto Abreu foi o responsável pela tradução, homenagens e notas introdutórias do relançamento da primeira edição em texto bilíngue. Ao tratar da função de Kardec na elaboração do espiritismo em 1857, afirmou que

[...] em seu trabalho de secretário, resumia ditados prolixos, interpretava sentenças lapidares ou desenvolvia respostas monossilábicas. Mas o resultado de sua redação só era incorporado ao texto depois de cuidadosamente examinado e corrigido, palavra por palavra, pelos Instrutores [espíritos] (1957, p. X).

Essa visão foi corroborada por diversos historiadores que utilizaram o termo “codificador” para definir o papel de Kardec perante o espiritismo (CUCHET, 2012, p. 143; SHARP, 2006, p. 52-53; AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990, p. 32).

A partir de 1858, o discurso de Kardec sobre sua visão de ciência e método de elaboração do espiritismo apresentou algumas mudanças. As principais foram reunidas em 1860, na segunda edição de *O livro dos espíritos*.

4.3. A demarcação das fronteiras da “ciência espírita” na segunda edição de *O livro dos espíritos* (1860)

Na segunda edição de *O Livro dos Espíritos*, publicado três anos após o sucesso editorial da primeira edição, Kardec remodelou a introdução reconsiderando a posição de ciência do espiritismo. Na primeira edição, a intenção das investigações era oferecer um estudo especial sobre um novo objeto, as manifestações ditas espirituais, que deveriam ter uma nova abordagem metodológica, uma vez que as demais ciências teriam dificuldades em explorar os fenômenos. Na nova edição, Kardec constrói o seu discurso em um tom diferente, afirmando categoricamente que o “Espiritismo não é da alçada da ciência”⁶¹ (LE,² p. 16). Boa parte desse discurso foi construída em 1859, quando Kardec fez novas considerações a respeito da intervenção da ciência no espiritismo, mais especificamente sobre a rivalidade das ciências, o que era usado como argumento pelos adversários da doutrina espírita.

Ele refutou esses argumentos em duas publicações no mesmo ano: no livro *O que é o espiritismo?* e na edição de junho da *Revista Espírita*. Na edição de junho, a revista tem como primeiro e principal artigo a investigação de médicos norte-americanos sobre possíveis causas

⁶¹ O texto em língua estrangeira é: “le spiritisme n'est pas du ressort de la science.”

naturais fisiológicas por trás dos fenômenos das irmãs Fox, seguida por comentários de médicos franceses da Academia de Medicina, que concordavam com seus colegas dos Estados Unidos. Após criticar a postura desses médicos franceses, por darem crédito a um estudo cujas experiências foram inconclusivas (RS, jun/1859, p. 1-10), rebateu o ceticismo e a recusa das ciências em investigar as supostas manifestações espirituais:

Por que não trataram elas dos fenômenos das mesas girantes? Se tivessem visto neles algo de sério, alegam, não se poriam em guarda contra fatos tão extraordinários, nem os tratariam com desdém. No entanto, hoje são todas contra vós. Não são os cientistas [*savants*] a luz das nações, e o seu dever não é espalhar a luz? Por que quereríeis que eles a abafassem, quando se apresentava tão bela ocasião de revelarem ao mundo uma força nova?⁶² (RS, jun/1859, p. 11)

Em seu artigo, um dos mais enfáticos contra a chamada “ciência oficial”, Kardec afirmava que a circunspeção com que o espiritismo era visto não era uma unanimidade entre os pesquisadores, mas que as corporações científicas constituídas evitaram abordar com seriedade o tema (LE,² p. 15). Porém, o fato de as ciências refutarem a investigação não seria um demérito para o espiritismo. Kardec reiterou seguidas vezes que a história das ciências era repleta de casos em que hipóteses consideradas erradas depois se demonstraram válidas e geraram revoluções nas ciências (RS, fev/1858; RS, jun/1859; LE², p. 17).

Ele argumentou em favor do espiritismo como uma ciência que teria um campo de pesquisa específico, que deveria ser investigado por meio de métodos específicos desenvolvidos a partir do estudo sistemático dos fenômenos (RS, jun/1859). Kardec já tinha reforçado essa concepção, em janeiro de 1858, ao afirmar que o espiritismo era uma ciência por se basear nos fatos observados, ou seja, nas alegadas manifestações mediúnicas. E ela não se limitava apenas à coleta dos fatos, que por si só, segundo ele, não constituiria uma ciência. O espiritismo se constituiria uma ciência por coordenar e deduzir logicamente os fatos, na busca de um conjunto de leis que os regeriam (RS, jan/1858, p. 4), aproximando-se do que William Whewell, em 1837, chamou de “consiliência de induções”, considerada uma das mais usadas ideias epistemológicas do período (1989, p. vii). A concepção científica de Kardec para o espiritismo era baseada no sistema newtoniano, no qual prevalecia a busca de leis universais a partir de

⁶² O texto em língua estrangeira é: “Pourquoi ne se sont-ils pas emparés du phénomène des tables tournantes? S'ils y avaient vu quelque chose de sérieux, ils n'auraient eu garde, dit-on, de négliger des faits aussi extraordinaires, et encore moins de les traiter avec dédain, tandis qu'ils sont tous contre vous. Les savants ne sont-ils pas le flambeau des nations, et leur devoir n'est-il pas de répandre la lumière? Pourquoi voudriez-vous qu'ils l'eussent étouffée, alors qu'une si belle occasion se présentait à eux de révéler au monde une force nouvelle?”

exemplos singulares de dados e observações. Essa concepção foi a mesma adotada por Charles Darwin na sua teoria da evolução.

Para Kardec, as ditas “ciências vulgares” estariam voltadas ao estudo de forças materiais, enquanto o espiritismo investigaria o espírito e forças invisíveis sujeitas à vontade de uma personalidade inteligente. Logo, não estariam à disposição para serem medidas em laboratórios como experiências científicas, nem mesmo sujeitas à reprodução dos resultados quando seguidos os mesmos procedimentos, concluindo que não caberia às ciências o estudo das manifestações espíritas (LE,² p. 14-17).

Além do intuito de se defender das acusações de falta de cientificidade do espiritismo e do desprestígio diante de parte dos cientistas, percebe-se que Kardec estava delimitando as fronteiras da ciência que ele pretendia estabelecer. Se, em 1857, o espiritismo se apresentava como uma ciência que poderia oferecer mais explicações acerca dos supostos fenômenos mediúnicos por possuir métodos de investigação mais apropriados do que as demais ciências, em 1860 há um claro desejo de interdição das demais áreas do conhecimento científico na pesquisa desses fenômenos, que sequer poderiam opinar sobre a natureza das manifestações, por causa da diferença primordial entre o objeto de pesquisa material, própria do que ele definia como “ciências ordinárias”, e o objeto de pesquisa espiritual, que seria própria e exclusiva do espiritismo.

O método de pesquisa descrito também sofreu poucas, mas significativas alterações. Na nova edição, Kardec afirma que o livro

[...] foi escrito por ordem e mediante ditado de Espíritos superiores, para estabelecer os fundamentos de uma filosofia racional, isenta dos preconceitos do espírito de sistema. Nada contém que não seja a expressão do pensamento deles e que não tenha sido por eles examinado. Só a ordem e a distribuição metódica das matérias, assim como as notas e a forma de algumas partes da redação constituem obra daquele que recebeu a missão de os publicar⁶³ (LE,² p. 30).

O trecho “verdadeira Doutrina Espírita, isenta de erros e de preconceitos” deu lugar a “filosofia racional, livre dos preconceitos do espírito de sistema”. Por sistema ou espírito de sistema, eram entendidos os modelos científicos e filosóficos que não permitiam a aquisição de novos conhecimentos oriundos de outros sistemas (LAROUSSE, 1866-1877, p.1349), definição

⁶³ O texto em língua estrangeira é: “il a été écrit par l'ordre et sous la dictée d'Esprits supérieurs pour établir les fondements d'une philosophie rationnelle, dégagée des préjugés de l'esprit de système; il ne renferme rien qui ne soit l'expression de leur pensée et qui n'ait subi leur contrôle. L'ordre et la distribution méthodique des matières, ainsi que les remarques et la forme de quelques parties de la rédaction sont seuls l'œuvre de celui qui a reçu mission de le publier.”

semelhante ao trecho da primeira edição. Já por “filosofia racional”, entendia-se na época por filosofia que busca a causa dos fatos (LACHÂTRE, 1869, p. 1036). Ainda que nos outros trechos tenha permanecido o caráter transcendente, as modificações se aproximavam do discurso científico do período. A outra passagem colocada como nota dos prolegômenos do livro também passou por alterações na segunda edição, ganhando um novo parágrafo e informações adicionais:

Os princípios contidos neste livro resultam das respostas dadas pelos Espíritos às questões diretas que lhes foram propostas em vários momentos e por meio de um grande número de médiuns, ou instruções dadas por eles espontaneamente para nós ou para outros sobre os tópicos que contém. Tudo foi coordenado para apresentar um conjunto regular e ordenado, e só foi divulgado ao público uma vez que foi cuidadosamente revisto várias vezes e corrigido pelos próprios Espíritos. Esta segunda edição também foi objeto de um novo e cuidadoso exame.

O que está entre aspas depois das perguntas é a resposta textual dada pelos espíritos. O que é marcado por outro personagem, ou designado de maneira especial para esse fim, inclui observações ou desenvolvimentos acrescentados pelo autor e que também estão sob o controle dos espíritos⁶⁴ (LE,² p. 33).

Nesta nota, Kardec acrescentou que as respostas dadas pelos supostos espíritos foram realizadas em diversos momentos e através de um grande número de médiuns. Além de perguntas, os alegados espíritos igualmente realizavam dissertações, sem uma pergunta prévia, e elas também foram dadas a outras pessoas e aproveitadas nessa edição do livro. Essas alterações diminuem a ideia de que Kardec seria o “escolhido” pelos espíritos para receber as mensagens dos espíritos e publicá-las. Na segunda edição, foi redimensionada a contribuição dos médiuns e dos correspondentes de Kardec na elaboração do livro. Contudo, esse trecho foi retirado em 1863, a partir da 10ª edição da obra, provavelmente porque diversos de seus trechos foram redistribuídos, inclusive na folha de rosto, abaixo do título, com os dizeres: “Princípios da Doutrina Espírita [...] – segundo os ensinamentos dados por espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns reunidos e postos em ordem por Allan Kardec”⁶⁵ (LE²).

⁶⁴ O texto em língua estrangeira é: “Les principes contenus dans ce livre résultent, soit des réponses faites par les Esprits aux questions directes qui leur ont été proposées à diverses époques et par l’entremise d’un grand nombre de médiums, soit des instructions données par eux spontanément à nous ou à d’autres personnes sur les matières qu’il renferme. Le tout a été coordonné de manière à présenter un ensemble régulier et méthodique, et n’a été livré à la publicité qu’après avoir été soigneusement revu à plusieurs reprises et corrigé par les Esprits eux-mêmes. Cette seconde édition a pareillement été de leur part l’objet d’un nouvel et minutieux examen.

Ce qui est entre guillemets à la suite des questions est la réponse textuelle donnée par les Esprits. Ce qui est marqué par un autre caractère, ou désigné d’une manière spéciale à cet effet, comprend les remarques ou développements ajoutés par l’auteur, et qui ont également subi le contrôle des Esprits.”

⁶⁵ O texto em língua estrangeira é: “Selon l’enseignement donné par les Esprits supérieurs à l’aide de divers médiums recueillis et mis en ordre par Allan Kardec”.

Em março de 1860, quando foi anunciado na *Revista Espírita* o lançamento da segunda edição de *O livro dos espíritos*, Kardec alertou para a inclusão de uma parte suplementar “composta de todas as questões que não encontraram lugar naquela edição, ou que circunstâncias ulteriores e novos estudos tivessem originado” (RS, mar/1860, p. 96).

Entre as possíveis explicações para as transformações em seu texto, está o contato com uma vasta gama de correspondentes pelo mundo, principalmente com a criação da *Revue Spirite: Journal d'Études Psychologiques*, em janeiro de 1858, e da *Société Parisienne d'Études Spiritiques*, em abril do mesmo ano, com correspondentes e associados. Estes permitiram a Kardec o conhecimento de fatos empíricos e informações das aparentes manifestações mediúnicas em outras regiões do mundo, que eram interpretadas por outros pesquisadores, possibilitando a correção de informações, conceitos e o desenvolvimento de sua teoria.

A boa recepção de *O livro dos espíritos*, cuja primeira tiragem, de 1,2 mil exemplares, esgotou-se em 1859 (BEZERRA, 2013, p. 20), pode ter encorajado Kardec a buscar apoio para o lançamento de uma revista dedicada ao debate e à troca de informações acerca dos fenômenos espirituais. Após tentativas frustradas de conseguir um financiador para o projeto, ele mesmo resolveu arcar com os custos da edição da revista e, por falta de mais recursos, assumir a função de único redator e organizador (OP, p. 211).

Logo em suas primeiras edições, a *Revista Espírita* se tornou um veículo de divulgação das alegadas experiências mediúnicas de diversos lugares, configurando a revista como os anais da nova ciência que se pretendia difundir. Em maio de 1863, Kardec afirmou ter recebido cerca de 3.600 cartas com comunicações mediúnicas de seus correspondentes, das quais somente 100 teriam qualidade para serem publicadas (RS, mai/1863, p. 156). Essa base empírica de dados partiria de cerca de mil centros espíritas instalados em 43 cidades de 16 países em três continentes⁶⁶ (RS, mar/1864, p. 69).

No primeiro número da *Revista Espírita*, já é possível perceber as mudanças na descrição do método de investigação no tocante ao papel dos médiuns. Na aquisição de dados observáveis, notadamente mensagens escritas pelos supostos espíritos, os médiuns eram classificados por Kardec como *psicógrafos*. Ele assim justificou sua escolha: “as comunicações por pancadas, ou tiptologia, são muito lentas e bastante incompletas para um trabalho alentado; por isso jamais utilizamos esse recurso: tudo foi obtido através da escrita e por intermédio de

⁶⁶ Segundo levantamento realizado por Washington Fernandes acerca dos núcleos espíritas que se correspondiam com Kardec, com base em pesquisas na *Revista Espírita* e na obra *O céu e o inferno*, foram encontradas referências a 268 localidades de 37 países, em quatro continentes (Europa, América, África e Ásia), sendo que várias dessas localidades continham mais de um núcleo espírita.

vários médiuns psicógrafos”⁶⁷ (RS, jan/1858, p. 35). Essa consideração de Kardec diz respeito a uma ampla classificação das aparentes manifestações mediúnicas, a qual foi considerada por pesquisadores uma de suas maiores contribuições para as pesquisas com médiuns (ALVARADO, 2002; ELLENBERGER, 1970).

Nesse mesmo artigo, chamado “Le livre des esprits” (RS, jan/1858, p. 33-36), em que realizou sua nova apresentação metodológica, ele também ofereceu detalhes não observados na primeira edição. Além de justificar o uso dos médiuns psicógrafos, Kardec ofereceu mais explicações a respeito da elaboração da obra: “Nós mesmos preparamos as perguntas e coordenamos o conjunto da obra. As respostas são, textualmente, as que nos deram os Espíritos”⁶⁸; mencionou outras fontes de dados empíricos (comunicações alegadamente mediúnicas): “A maior parte delas foi escrita sob nossas vistas, outras foram tiradas de comunicações que nos foram remetidas por correspondentes ou que colhemos aqui e ali, onde estivemos fazendo estudos”⁶⁹ (refere-se a correspondências e materiais obtidos por outros grupos de pesquisa). Descreveu os critérios de fiabilidade, como a utilização de vários médiuns, sendo dois principais para a aquisição das mensagens – as irmãs Baudin – e outros médiuns para controlar a validade das informações, sendo Céline Japhet a mais utilizada para esse objetivo. A omissão dessas características de seu método na primeira obra espírita foi corrigida na sua segunda edição.

Em suas memórias registradas na obra *Obras póstumas*, Kardec afirmou que, na elaboração da primeira edição de *O livro dos espíritos*, utilizou cerca de dez médiuns⁷⁰ para a verificação das mensagens, principalmente para a adoção de princípios polêmicos ao corpo do espiritismo (p. 67). Apresentado como um conhecimento progressivo, o espiritismo ganhou ênfase em seu aspecto empírico. Em seus relatos, Kardec alertava seus leitores dos cuidados a serem tomados na análise de uma comunicação mediúnica. A busca por meios de obter informações mais confiáveis para o desenvolvimento de seu programa de pesquisa teria gerado

⁶⁷ O texto em língua estrangeira é: “les communications par coups frappés, autrement dit par la typtologie, sont trop lentes et trop incomplètes pour un travail d'aussi longue haleine; aussi n'avons-nous jamais employé ce moyen: tout a été obtenu par l'écriture et par l'intermédiaire de plusieurs médiuns psychographes.”

⁶⁸ O texto em língua estrangeira é: “Nous avons nous-même préparé les questions et coordonné l'ensemble de l'ouvrage; les réponses sont textuellement celles qui ont été données par les Esprits.”

⁶⁹ O texto em língua estrangeira é: “la plupart ont été écrites sous nos yeux, quelques-unes sont puisées dans des communications qui nous ont été adressées par des correspondants, ou que nous avons recueillies partout où nous avons été à même de faire des études.”

⁷⁰ Dos médiuns mencionados, foi possível identificar alguns: Julie Baudin, Caroline Baudin, Ruth-Céline Japhet, Aline Carlotti, Ermance Dufaux, Honorine Huet, sra. Costel e sra. Roger.

o “controle universal das informações dos Espíritos” (RS, abr/1864; ES, p. 5-11), que ele considerava um importante elemento metodológico.

Desde o lançamento de sua primeira obra, ele se preocupava com a validade e a qualidade das comunicações mediúnicas. Para ele, um dos elementos fundamentais que as distinguiam era a linguagem adotada, que deveria ser correspondente ao suposto espírito quando encarnado; o caráter delas, que deveria ser instrutivo em relação àquilo que se desejava conhecer e que teria motivado a evocação daquele espírito; bem como a profundidade de seu pensamento (LE¹, p. 22).

No intuito de desenvolver esse aspecto metodológico, criou regras, em um artigo publicado em agosto de 1858, para eliminar as contradições existentes na linguagem dos alegados espíritos que causava incerteza sobre o real valor das comunicações. De acordo com Kardec, regras para evitar contradições eram comuns para excluir anomalias ou para gerar novos princípios em áreas científicas como: botânica, zoologia, fisiologia e medicina (RS, ago/1858, p. 210).

Dentre as causas das contradições explicitadas por Kardec nas alegadas escritas mediúnicas estavam: “1º. – O grau de ignorância ou de saber dos Espíritos aos quais nos dirigimos”. Segundo ele, ainda que considerado superior, um espírito evocado talvez não tivesse conhecimento sobre o assunto consultado, podendo gerar respostas equivocadas. “2º. – O embuste dos Espíritos inferiores que podem, por malícia, ignorância ou malevolência, tomando um nome de empréstimo, dizer coisas contrárias às que alhures foram ditas pelo Espírito cujo nome usurparam”, por isso as mensagens deveriam passar pelo crivo da razão e estar de acordo com o conhecimento da época; “3º. – As falhas pessoais do médium, que podem influir sobre as comunicações e alterar ou deformar o pensamento do Espírito”, sendo necessário, portanto, avaliar a possibilidade de o médium influir na mensagem e, de preferência, escolher temas sobre os quais o médium não tivesse domínio; “4º. – A insistência por obter uma resposta que um Espírito se recusa a dar, e que é dada por um Espírito inferior”, sendo este um dos motivos para sua afirmação de que as comunicações mediúnicas não poderiam ser controladas em um laboratório, pois, segundo ele, o espírito era um ser inteligente e teria vontade própria, podendo não ser sujeita à vontade do cientista, como pode ser observado também na seguinte; “5º. – A própria vontade do Espírito, que fala conforme o momento, o lugar e as pessoas e pode julgar conveniente nem tudo dizer a toda gente”; “6º. – A insuficiência da linguagem humana para exprimir as coisas do mundo incorpóreo”, sendo um dos prováveis motivos para discordâncias nas mensagens escritas por diferentes médiuns; “7º. – A interpretação que cada um pode dar a uma palavra ou a uma explicação, de acordo com as suas

ideias, os seus preconceitos ou o ponto de vista sob o qual encara o assunto”⁷¹ (RS, ago/1858, p. 223).

As mensagens atribuídas aos espíritos não seriam aceitas imediatamente, mas sim analisadas como fontes de informações que deveriam ser interpretadas em suas semelhanças e contradições. Com a observação e comparação dos fatos, estabelecer-se-iam as regras, as classificações e os princípios constituintes da teoria espírita.

A aplicação do novo método e o aumento exponencial dos dados empíricos que chegavam a Kardec, por meio de seus correspondentes, foram responsáveis pelas alterações entre a primeira e a segunda edição de *O livro dos espíritos*, que vão além das mudanças descritas anteriormente a respeito do conceito de ciência e de método.

Na nova edição, Kardec manteve o formato de método catequético ou dialógico. Os historiadores franceses Régis Ladous (1989) e Nicole Edelman (1995) entendem que, em *O livro dos espíritos*, foi empregado o *catéchisme*. O método catequético ou catecismo (*catéchétique*) era entendido na França e na Alemanha, no século XIX, como uma forma pedagógica de transmissão do conhecimento através de perguntas e respostas, geralmente utilizado para instrução religiosa (BUISSON, 1911). Esse formato já havia sido usado em obras pedagógicas do então Hippolyte Rivail, como no *Catecismo gramatical da língua francesa*, de 1848. Já os filósofos Silvio Seno Chibeni (2002) e Cosme Massi (2014), analistas do texto kardequiano, adotam o termo “discurso dialógico”, aproximando a forma de construção discursiva à forma adotada por Sócrates e Platão, considerados por Kardec precursores do espiritismo (LE¹; LE;² ES).

Como Kardec não nomeou, em nenhum momento de sua obra, o formato de perguntas, respostas e comentários, a escolha de um conceito não gerará alterações significativas nas análises que serão realizadas a seguir. Por isso, será empregado o termo “dialógico”, por ser empregado pelos autores que analisaram mais detidamente esse tipo de formação discursiva. Ao organizar *O livro dos espíritos* com perguntas e respostas, ele procurou expor os principais

⁷¹ O texto em língua estrangeira é: “1° Le degré d'ignorance ou de savoir des Esprits auxquels on s'adresse; 2° La supercherie des Esprits inférieurs qui peuvent, en prenant des noms d'emprunt, dire, par malice, ignorance ou méchanceté, le contraire de ce qu'a dit ailleurs l'Esprit dont ils ont usurpé le nom; 3° Les défauts personnels du médium, qui peuvent influer sur la pureté des communications, altérer ou travestir la pensée de l'Esprit; 4° L'insistance pour obtenir une réponse qu'un Esprit refuse de donner, et qui est faite par un Esprit inférieur; 5° La volonté de l'Esprit même, qui parle selon les temps, les lieux et les personnes, et peut juger utile de ne pas tout dire à tout le monde; 6° L'insuffisance du langage humain pour exprimer les choses du monde incorporel; 7° L'interprétation que chacun peut donner d'un mot ou d'une explication, selon ses idées, ses préjugés ou le point de vue sous lequel il envisage la chose.”

conceitos através dos diálogos, e não a cada resposta. Essa ideia fica mais clara na segunda edição, quando a obra é reorganizada, eliminando a segunda coluna que continha os comentários. Eles foram colocados no fim de cada diálogo, ou sequência de perguntas sobre um mesmo tema, como forma de concluir ou ratificar o que foi registrado no diálogo, de modo a “conferir à distribuição das matérias uma ordem muito mais metódica” (LE,² p. 30).

Um exemplo que permite dimensionar o impacto que as experiências realizadas na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, e os relatos enviados pelos correspondentes da *Revista Espírita*, tiveram no desenvolvimento e na remodelação de *O livro dos espíritos* está em um levantamento dos pesquisadores Vital Cruvinel Ferreira e Gustavo Leopoldo Rodrigues Daré. Eles fizeram uma ampla análise comparativa qualitativa da primeira e da segunda edições de *O livro dos espíritos*, com o auxílio de dados estatísticos, e publicaram os resultados no blog *Decodificando o livro dos espíritos*.⁷² De acordo com esse estudo, Kardec mais que dobrou o número de diálogos no texto, de 501 para 1018,⁷³ aumentando em um pouco mais de 30% o número de perguntas, de 915 para 1212.

A nova edição ganhou um novo livro. O “Livro primeiro – Doutrina espírita” é dividido, na segunda edição, nos dois primeiros livros, “Causas primeiras” e “Mundo espiritual ou dos Espíritos”, enquanto o “Livro segundo – Leis morais” e o “Livro terceiro – Esperanças e consolações” não sofreram alterações estruturais, exceto pela transferência do capítulo “Perfeição moral”, do último livro, para o livro “Leis morais”. Grande parte do capítulo X, “Manifestações dos Espíritos”, foi retirada da segunda edição e transferida para *O livro dos médiuns*. Mesmo assim, foi o “Livro segundo” da segunda edição que mais cresceu percentualmente. Aparentemente, a criação de cinco capítulos e 159 tópicos adicionais teve a intenção de tornar a obra mais fácil de ser compreendida (FERREIRA, DARÉ, 2010, p. 4).

Ainda que as mudanças possam parecer estruturais, como o próprio Kardec deu a entender ao afirmar que o livro seria refundido, grande parte do conteúdo da obra permaneceu inalterada. Segundo Ferreira e Daré, a maior parte das alterações ocorreu entre os diálogos 200 e 600. Também houve um rearranjo na relação entre perguntas e respostas. O aumento dos diálogos foi acompanhado da redução do número de perguntas internas por diálogo, o que corrobora a ideia de que a reorganização teve um importante efeito didático de simplificar o conteúdo do texto.

⁷² <www.decodificando-livro-espirtos.blogspot.com>.

⁷³ Os diálogos são numerados do 1 ao 1019, mas o diálogo 1011 não possui questão. Por isso, atribuímos 1018 diálogos ao livro.

A redução das perguntas internas também revelou alterações mais constantes nas respostas do que nas perguntas. No capítulo VI do “Livro terceiro”, um dos capítulos que sofreram mais mudanças em sua estrutura interna, 48% das perguntas foram alteradas, enquanto 75% das respostas passaram por alguma mudança (FERREIRA, DARÉ, 2010, p. 4). As estratégias utilizadas foram: extração ou adição de frases/expressões, substituição de expressões particulares, mudanças textuais, fusão de duas respostas em uma única, adição na resposta da segunda edição de parte do comentário da primeira edição.

Grande parte das alterações teve como base edições de 1858 e 1859 da *Revista Espírita*, conforme a seguinte tabela:

Tabela 1 - Mapeamento da *Revista Espírita* com *O Livro dos Espíritos*

Primeira edição de <i>O Livro dos Espíritos</i> (1857)	Edições da <i>Revista Espírita</i> (1858-1859)	Segunda edição de <i>O Livro dos Espíritos</i> (1860)
	Jan/58 - Resposta dos Espíritos a algumas perguntas - Pergunta (P.) 1	Pergunta (P.) 23-2 ⁷⁴
Pergunta (P.) 47-3	Jan/58 - Resposta dos Espíritos a algumas perguntas - P. 3	P. 91
P. 238	Jan/58 - Resposta dos Espíritos a algumas perguntas - P. 4	
P. 72	Fev/58 - Senhorita Clary D. - P. 2	P. 243
	Fev/58 - Senhorita Clary D. - P. 7	P. 256
P. 441-1	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 1	P. 851
	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 2	P. 855
	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 3	P. 866
	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 6	P. 528
	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 8	P. 522
	Mar/58 - A fatalidade e os pressentimentos - P. 12	P. 162
	Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 22	P. 155-2
	Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 24	P. 344
	Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 25	P. 354

⁷⁴ As perguntas com traço (23-2) significa que a pergunta identificada por Kardec existe mais de uma questão. -1 significa primeira questão; -2 significa segunda questão; -3 terceira questão; e assim por diante.

Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 26	P. 358
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 27	P. 355
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 28	P. 359
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 30	P. 334
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 31	P. 209
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 32	P. 210
Mar/58 - O Dr. Xavier: diversas questões psicofisiológicas - P. 33	P. 891
Mai/58 - Problemas morais - P. 1	P. 899
Mai/58 - Problemas morais - P. 2	P. 900
Mai/58 - Problemas morais - P. 3	P. 901
Mai/58 - As metades eternas - P. 1	P. 298
Mai/58 - As metades eternas - P. 2	P. 299
Mai/58 - As metades eternas - P. 3	P. 300
Mai/58 - As metades eternas - P. 4	P. 301
Mai/58 - As metades eternas - P. 5	P. 302
Mai/58 - As metades eternas - P. 6	P. 303-1
Mai/58 - As metades eternas - P. 7	P. 303-2
Mai/58 - Conversas - Mozart - P. 18	P. 150-3
Jul/58 - O tambor de Beresina - P. 33	P. 248
Jul/58 - O tambor de Beresina - P. 33	P. 249
Ago/58 - A caridade pelo espírito de S. Vicente de Paulo - P. 6	P. 888
Nov/58 - Pluralidade das existências	P. 222
Dez/58 - Sensações dos Espíritos	P. 257
Dez/58 - O sono	P. 402
Jan/59 - Os anjos guardiães	P. 495

Fev/59 - Meu amigo Hermann	P. 137
Fev/59 - Dissertação de além-túmulo - A infância	P. 385
Abr/59 - Problema moral - Os canibais	P. 271
Abr/59 - Problema moral - Os canibais	P. 272
Abr/59 - Aforismos espíritas	P. 202
Jun/59 - Palestras familiares de além-túmulo - Humboldt - P. 33 e P. 34	P. 589
Jun/59 - Palestras familiares de além-túmulo - Humboldt - P. 34	P. 587
Jun/59 - Palestras familiares de além-túmulo - Humboldt - P. 37	P. 50
Jul/59 - Palestras familiares de além-túmulo - O soldado argelino de Magenta	P. 541 até P. 548
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 2	P. 536-3
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 3	P. 537-1
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 4	P. 537-2
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 5	P. 537-2
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 5	P. 538-2
Set/59 - As tempestades - O papel dos espíritos nos fenômenos naturais - P. 6	P. 538-1
Dez/59 - Efeitos da prece	P. 665
Dez/59 - Palestras familiares de além-túmulo - Privat d'Anglemont	P. 888

Fonte: FERREIRA, DARÉ, 2010, p. 7-8.

Uma leitura contínua da segunda edição não identifica o grande trabalho de fusão realizado por Kardec. Daré e Ferreira contabilizaram que apenas 5% dos conteúdos podem ser considerados diferentes, muito diferentes ou contrários aos da primeira edição. Na revisão de Kardec, 13% dos diálogos sofreram pequenas mudanças, mas sem alterar consideravelmente o sentido da resposta. Esse dado pode ser explicado pela necessidade de manter a coerência com o que foi efetivamente modificado, demonstrando o efeito filosófico de um princípio novo

sobre os princípios deduzidos. Contudo, 83% dos diálogos permaneceram idênticos ou praticamente idênticos.

Também se pode destacar que parte dos textos publicados na *Revista Espírita* foi transferida para a segunda edição de *O livro dos espíritos*. É possível identificar a transferência textual da entrevista com o suposto espírito identificado como Dr. Xavier, que teria a sua verdadeira identidade preservada por ter sido um médico conhecido no período. Em outros casos, encontramos uma transferência do conteúdo, porém não textual.

Na segunda edição, tornam-se comuns os ensaios de autoria de Kardec. Eles são resultados, sínteses ou regras gerais estabelecidas após a observação de diversos fenômenos semelhantes. Têm por finalidade didática explicar os conteúdos debatidos nos diálogos que os antecedem.

A maior parte do conteúdo da segunda edição de *O livro dos espíritos* foi produzida até 1857, antes da criação da *Revista Espírita* e da fundação da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. Há, contudo, um aumento considerável de inserções resultantes das pesquisas divulgadas na *Revista Espírita*, notadamente no “Livro segundo” da obra intitulada “Mundo espiritual ou dos espíritos”.

Tabela 2 - Diálogos com ensaios desenvolvidos exclusivamente na segunda edição de *O livro dos espíritos*

Pergunta (P.) 59. Considerações e concordâncias bíblicas concernentes à Criação (três páginas)
P. 100. Escala espírita (duas páginas)
P. 131. Anjos e demônios (três páginas)
P. 148. Materialismo (três páginas)
P. 165. Perturbação espiritual (duas páginas)
P. 222. Considerações sobre a pluralidade das existências (dez páginas)
P. 257. Ensaio teórico da sensação nos espíritos (seis páginas)
P. 266. Escolha das provas (duas páginas)
P. 399. Vicissitudes da vida corporal (uma página)
P. 402. Liberdade do espírito durante o sono (três páginas)
P. 455. Resumo teórico do sonambulismo, do êxtase e da dupla vista (seis páginas)
P. 613. Metempsicose (três páginas)
P. 789. Lei do progresso (duas páginas)
P. 872. Resumo teórico do móvel das ações humanas (cinco páginas)
P. 917. Egoísmo (três páginas)
P. 957. Suicídio (uma página)

Das mudanças, a grande maioria representa a manutenção do contexto da ideia, argumento ou explicação original, em aproximadamente 95% dos diálogos (FERREIRA, DARÉ, 2010, p. 6), indicando que a formação discursiva do espiritismo obedecia a uma construção progressiva, que também caracterizava o discurso científico do século XIX (KUHN, 1968). Em 5% das respostas, porém, houve uma mudança radical que, necessariamente, excluía a possibilidade de a resposta da primeira edição estar correta (FERREIRA, DARÉ, 2010, p. 6), o que pode indicar a reformulação de conteúdos diante de novos fatos observados.

A ciência desenvolvida por Kardec é baseada em interpretação de textos elaborados durante o estado de transe mediúnico. Ele não se dedicou ao estudo experimental das manifestações físicas, focando-se no conteúdo das mensagens para a organização dos diálogos e ensaios. Além disso, cabe notar que Kardec não adotava transcrições de textos com supostas verdades dogmáticas ou por terem suposta autoridade da autoria mediúnica. O espiritismo se ofereceria como uma nova ciência, que se dizia capaz de gerar uma revolução científica nas demais ao oferecer métodos de explorar empiricamente os espíritos e o mundo espiritual.

Contudo, Kardec não estava disposto a romper com o conhecimento científico vigente. Ao afirmar que o espiritismo sempre caminharia *pari passu* com a ciência, ele reconhecia que sua doutrina não deveria se opor às leis científicas. Pelo contrário, deveria utilizá-las para a exploração das informações adquiridas através das sessões e dos médiuns.

4.4. O espiritismo lado a lado com a ciência em *A gênese* (1868)

A gênese é considerada a obra mais madura de Kardec por apresentar, mais amplamente, uma visão retrospectiva e condensada de seus escritos. Nela, foi reafirmada a ideia de que o espiritismo procederia da mesma maneira que as ciências positivas, o que o colocaria como ciência nos parâmetros da época. Dentro desse espírito científico, uma investigação deveria ser realizada sem o estabelecimento de teoria prévia, conforme o trecho: “Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele [o espiritismo] os observa, compara, analisa e, remontando dos efeitos às causas, chega à lei que os rege; depois, deduz-lhes as conseqüências e busca as aplicações úteis”⁷⁵ (GE, p. 9).

⁷⁵ “Des faits d'un ordre nouveau se présentent qui ne peuvent s'expliquer par les lois connues; il les observe, les compare, les analyse, et, des effets remontant aux causes, il arrive à la loi qui les régit; puis il en déduit les conséquences et en cherche les applications utiles.”

Assim, o discurso científico que era notabilizado pela nova episteme estabelecida no século XIX, como privilegiado na sua capacidade de convencimento da sociedade, a respeito da interpretação das causas naturais, foi utilizado por Kardec na interpretação das causas dos eventos “sobrenaturais”. Ele teria formado uma ciência que seria fruto da observação de fatos materiais e que se propunha a tornar o que era considerado uma especulação metafísica em uma ciência positiva.

A respeito da posição do espiritismo em relação às ciências, Kardec adotou uma postura conciliatória ao reafirmar que as ciências em geral e o espiritismo têm objetos de estudo diferentes, mas se completam reciprocamente. Nas suas palavras:

[...] a Ciência, sem o Espiritismo, se acha na impossibilidade de explicar certos fenômenos só pelas leis da matéria; ao Espiritismo, sem a Ciência, faltariam apoio e controle. O estudo das leis da matéria tinha que preceder o da espiritualidade, porque a matéria é que primeiro fere os sentidos. Se o Espiritismo tivesse vindo antes das descobertas científicas, teria abortado, como tudo quanto surge antes do tempo⁷⁶ (GE, p. 10)

Nesse trecho, Kardec busca promover o retorno da interação entre ciência e religião como duas formas complementares de conhecimento, capaz de oferecer luz a diversos fatos considerados inexplicáveis uma à outra, oferecendo uma interpretação mais abrangente e coerente da ordem natural (GE, p. 10-11). O espírito científico consagrado na França pela episteme do século XIX, juntamente com os princípios de combate ao misticismo e ao sobrenatural, manifestava-se em Kardec ao reafirmar que o espiritismo não seria dogmático e estaria sujeito ao crivo da razão, por ser um trabalho deduzido da observação dos fatos que foram estudados, comentados e comparados, antes de serem realizadas ilações e aplicações de seu conteúdo. Aprofundando sua concepção metodológica, e se consolidando como ativo construtor da teoria espírita, cujo papel seria o de um observador atento dos fatos, Kardec afirmava confrontar “todos os [fatos] que nos têm sido possível reunir, comparamos e comentamos as instruções dadas pelos Espíritos em todos os pontos do globo e depois coordenamos metodicamente o conjunto; em suma, estudamos e demos ao público o fruto das nossas indagações”⁷⁷ (GE, p. 23).

⁷⁶ O texto em língua estrangeira é: “la science sans le Spiritisme se trouve dans l'impuissance d'expliquer certains phénomènes par les seules lois de la matière; le Spiritisme sans la science manquerait d'appui et de contrôle. L'étude des lois de la matière devait précéder celle de la spiritualité, parce que c'est la matière qui frappe tout d'abord les sens. Le Spiritisme venu avant les découvertes scientifiques eût été une oeuvre avortée, comme tout ce qui vient avant son temps.”

⁷⁷ O texto em língua estrangeira é: “tous ceux qu'il nous a été possible de rassembler; nous avons comparé et commenté les instructions données par les Esprits sur tous les points du globe, puis nous avons coordonné le tout méthodiquement; en un mot, nous avons étudié et donné au public le fruit de nos recherches.”

O papel dos espíritos no desenvolvimento de sua teoria também foi reinterpretado em *A gênese*. Nele, Kardec destacou que os supostos espíritos eram mais seus colaboradores do que reveladores, sendo apenas as almas dos homens que poderiam fornecer informações sobre a vida futura e sobre o plano espiritual, os quais não poderiam ser deduzidos a partir do plano físico (GE, p. 31). Em outro trecho, continuou seu raciocínio: “Até ao presente, o homem apenas formulara hipóteses sobre o seu porvir. [...] Hoje, são as testemunhas oculares, os próprios atores da vida de além-túmulo que nos vêm dizer em que se tornaram e só eles o podiam fazer”.⁷⁸ (GE, p. 34)

Se, na primeira edição de *O livro dos espíritos*, foi acentuada a função coadjuvante de Kardec como “secretário” ou “editor” dos espíritos superiores, em *A gênese* ele se consolidou como protagonista ao interpretar as informações obtidas dos supostos espíritos, que passariam a fazer parte dos princípios norteadores do espiritismo (GE, p. 28).

Para ele, a inclusão de novos princípios à teoria espírita, por meio de critérios apoiados por fatos, tornaria o espiritismo essencialmente progressivo, como as ciências de observação. Kardec aplicou tais características à jornada percorrida pelo espiritismo ao argumentar que sua teoria não repousava sobre um princípio absoluto, senão aqueles que se achavam demonstrados pelas evidências. O espiritismo estaria sujeito a mudanças sempre que novas descobertas demonstrassem erro, modificando-se no ponto identificado.

As mudanças e acréscimos epistemológicos e metodológicos encontrados sugerem ter sido realizados em função da necessidade de buscar uma aproximação do espiritismo com as ciências positivas e da busca por novos elementos que pudessem contemplar o grande volume de dados empíricos. No início do espiritismo, Kardec se encontrava perante diversas objeções para a investigação dos fenômenos alegadamente espirituais, o que justificaria um discurso marcado pela *vontade de verdade* em propor a naturalização daquilo que sempre foi tratado como sobrenatural. O espiritismo se apresentava como uma ciência auxiliar privilegiada por ter como objeto de investigação o elemento espiritual, em vez do material. O sucesso de seu discurso, que buscava se adaptar aos padrões científicos exigidos no século XIX, teria levado o espiritismo a demarcar suas fronteiras perante as demais ciências, retirando delas a autoridade para explicar os fenômenos mediúnicos e espirituais, conforme se observa na segunda edição de *O Livro dos Espíritos*.

⁷⁸ O texto em língua estrangeira é: “Jusqu'à ce jour, l'homme n'avait créé que des hypothèses sur son avenir. [...] Aujourd'hui, ce sont les témoins oculaires, les acteurs mêmes de la vie d'outre-tombe, qui viennent nous dire ce qu'il en est, et qui seuls pouvaient le faire.”

Em 1868, foi oferecido um novo complemento: o espiritismo seria uma ciência que estuda um objeto especial, o espírito, e por isso as demais ciências não teriam a autoridade de oferecer explicações baseadas em suas metodologias, uma vez que estas tratam de coisas materiais. Contudo, as ciências e o espiritismo seriam conexos, pois este necessitaria da base científica para o entendimento do mundo natural e para o controle das supostas informações espirituais, enquanto a ciência necessitaria do espiritismo para avançar seu conhecimento daquilo que iria além da matéria.

Em suas concepções de ciência e de método, é marcante a presença da observação empírica e da busca da “naturalização” da dimensão espiritual, regida por leis passíveis de serem investigadas cientificamente. Contudo, é necessário realizar estudos de caso sobre alguns dos princípios do espiritismo para entendermos como sua formação discursiva, como ciência de interpretação de textos elaborados durante o estado alterado de consciência – chamado na época de transe mediúnico –, correspondia ao que era descrito.

5 O MÉTODO DE ELABORAÇÃO DO ESPIRITISMO

Conforme visto no capítulo anterior, Kardec tentou constituir o espiritismo como uma nova ciência com um objeto de pesquisa específico: a relação do espírito com a matéria. O estabelecimento de uma ciência a partir de um conjunto de afirmações capaz de explicar uma série de fenômenos considerados, até então, anômalos é o que Thomas Kuhn, em seu livro *A estrutura das revoluções científicas*, chama de fase paradigmática.

A obra possui como enfoque a história e a filosofia da ciência. Ela foi publicada originalmente em 1962, com o título: *The structure of scientific revolutions*. Segundo sua tese central, o surgimento de uma ciência acontece por meio de uma sequência de estrutura aberta: fase pré-paradigmática, ciência normal, crise, revolução científica, nova crise, nova revolução. Ela representa o cerne do desenvolvimento de uma disciplina científica (KUHN, 2013, p. 9).

Durante o período pré-paradigmático, estão os primeiros estágios do desenvolvimento de uma ciência. Diversos cientistas são confrontados com fenômenos anômalos, descrevendo e interpretando os fatos observados de acordo com seu campo de conhecimento (KUHN, 2013, p. 32). Esse período é marcado por uma grande divergência entre os pesquisadores, havendo disputa sobre como esses fenômenos devem ser observados, quais modelos teóricos devem ser seguidos e como devem ser os métodos e instrumentos utilizados para que se encontre a resposta mais satisfatória.

Aplicando o modelo kuhniano ao espiritismo, a fase pré-paradigmática seria o momento de construção e disputa das hipóteses acerca dos fenômenos mediúnicos, na metade do século XIX. Céticos, psicofluidistas e espiritualistas confrontaram suas explicações a respeito das anomalias na ordem da física, da química e da medicina geradas pelas alegadas manifestações espirituais que levitavam objetos. Descreviam acontecimentos ocorridos simultaneamente a quilômetros do local onde o suposto médium estava; diagnosticavam doenças e prescreviam remédios próprios para a cura.

Com o espiritismo, Kardec constituiria uma teoria abrangente, amplamente aceita na sociedade francesa, criando um novo paradigma capaz de oferecer respostas aos fenômenos anômalos – que eram interpretados por ele como de natureza psíquica ou espiritual. Seguindo modelos apresentados pelas ciências já estabelecidas, Kardec afirmava ter criado métodos e critérios de exploração e validação das manifestações mediúnicas, bem como princípios teóricos que ajudavam a nortear o desenvolvimento do espiritismo. Ele afirmava que grande parte dos fenômenos observados já tinha sido relatada em outros momentos da história. Contudo, esses registros eram imprecisos e considerados eventos sobrenaturais, milagres ou

atos de divindades. O espiritismo ofereceria uma explicação racional e empírica a esses fatos, naturalizando aquilo que era considerado sobrenatural por falta de uma metodologia científica de abordagem dos fenômenos.

Com a instituição do paradigma científico, foi estabelecida a ciência normal, conceito utilizado por Kuhn para definir o período em que é desenvolvida a ciência baseada em um paradigma. A fase da ciência normal prospera enquanto uma comunidade científica consegue desenvolver sua teoria e resistir às anomalias que desafiam o paradigma em que a disciplina científica é instituída.

Segundo Kuhn, porém, uma ciência normal deve ser capaz de gerar novas assunções para a manutenção e consolidação de seu paradigma, como novas peças que compõem um quebra-cabeças, que aumentam o alcance e a precisão para um paradigma ser empregado (2013, p. 35). Ou, de forma reversa, como a ciência normal lida com as anomalias, ou seja, fenômenos novos que não possuem explicação dada pela ciência e fenômenos que contradizem as afirmações enunciadas pela ciência até aquele momento.

A capacidade de lidar com as anomalias é o que determina a durabilidade e a solidez dos paradigmas científicos. Uma ciência normal permanece prestigiada quando é bem-sucedida em absorver os fenômenos anômalos, geralmente os incorporando a sua teoria explicativa. Porém, quando essas anomalias não encontram explicação na ciência ou contradizem as assunções de dada ciência estabelecida, elas podem gerar uma crise nessa ciência, promovendo uma nova revolução científica em que as ciências tradicionais são substituídas por novas, capazes de absorver as anomalias existentes.

Kardec publicou, na *Revista Espírita* de setembro de 1867, o artigo “Caracteres da revelação espírita” – republicado, com algumas alterações, no primeiro capítulo do livro *A gênese*, de 1868. Nesse texto, ele rememora a elaboração do espiritismo e expõe que os princípios que serviram para a construção da filosofia espiritualista surgiram da premissa científica da observação dos fatos, de onde foram deduzidas as hipóteses que fizeram parte da teoria espírita.

A partir das características identificadas por Kuhn para o desenvolvimento de uma ciência normal baseada em um paradigma científico, este capítulo pretende identificar o método de Allan Kardec para a elaboração do espiritismo, apresentando o caminho percorrido por ele até a constituição de alguns de seus ensaios teóricos sobre as principais premissas de seu corpo teórico.

Dois estudos de caso serão apresentados: o primeiro aborda como Kardec utilizou as comunicações mediúnicas e as sessões de “mesas girantes, dançantes e falantes” ocorridas no

período para desenvolver seu ensaio teórico sobre as manifestações físicas, buscando reunir elementos que pudessem explicar como um ser considerado imaterial, até então, seria capaz de movimentar objetos pesados como mesas e enviar mensagens inteligíveis para os participantes da sessão mediúnica. Nesse primeiro caso, é possível identificar a suposta ciência promovida por Kardec como um “quebra-cabeças” em que novas peças são acrescentadas com o objetivo de aumentar a abrangência em que o paradigma espírita pode ser empregado, além de reforçar suas principais premissas.

O segundo estudo de caso aborda o fenômeno anômalo da capacidade de algumas pessoas desenvolverem a habilidade mediúnica utilizando como instrumentos globos de cristal, copos de vidro e espelhos. O fenômeno, classificado como “espelhos mágicos”, foi relatado por um dos correspondentes de Kardec, sendo rejeitado por ele em um primeiro momento. Contudo, Kardec corrigiu sua premissa inicial ao observar diversos casos que oferecem elementos demonstráveis de que sua teoria era falha. No segundo caso, é abordado como o paradigma estabelecido por Kardec lida com um fenômeno anômalo e de que forma é confrontado.

Os dois estudos de caso serão descritos de forma cronológica. A análise abrange toda a obra espírita de Allan Kardec. O objetivo deste capítulo é identificar e reconstruir o método utilizado por Allan Kardec para o desenvolvimento de alguns dos princípios que compuseram a teoria espírita. Não está entre os objetivos averiguar a veracidade das conclusões de Kardec, tais como a existência ou não das entidades inteligentes imateriais denominadas de espíritos. Desse modo, expõe-se o processo tal como descrito por Kardec.

5.1. A teoria das manifestações físicas

Em um livro inacabado que Kardec pretendia publicar sobre sua história, expondo os desafios, as barreiras e o seu método de construção do espiritismo, ele escreve que, em um primeiro momento, não considerava o fenômeno das “mesas girantes”, que se alastrava pela Europa, como manifestações legítimas, pois elas poderiam ser facilmente explicadas por leis da física, como a eletricidade ou o magnetismo. Segundo ele – nessa obra intitulada *Previsions concernants le spiritisme*, que foi publicada no livro *Obras póstumas*, 21 anos após sua morte –, o despertar de seu interesse pelas mesas girantes, que supostamente dançavam e falavam, deu-se pela alegação de que as mesas se comunicavam produzindo sinais inteligentes, respondendo a perguntas realizadas pelos presentes nas sessões.

Ao testemunhar uma sessão na casa da sra. Plainemaison, Hyppolite Rivail concluiu que as mesas e outros objetos se manifestariam por meio de uma intervenção do espírito de uma

pessoa falecida capaz de fornecer informações sobre a sua vida enquanto estava encarnado. A incredulidade de Kardec estava no fato de que a concepção mais aceita sobre a alma naquele período era de que ela era imaterial, em oposição ao corpo material. Ela também não possuiria forma, sendo uma espécie de centelha de luz (LE¹, p. 2). Logo, ela não seria capaz de erguer objetos materiais, como se tivesse braços, para produzir sons nesses objetos.

A ideia de Kardec sobre a alma encontra respaldo em um dos dicionários da época. O *Dictionnaire national* (1856) de Louis-Nicolas Bescherelle define a palavra “alma” da seguinte forma:

[...] - Se diz particularmente do princípio da vida humana. [...] - A **alma humana é imaterial em sua natureza**. Todos os sistemas filosóficos antigos e modernos sobre a alma se resumem a dois: o espiritualismo e o materialismo. **Os espiritualistas** diferem apenas em nuances que podem ser reduzidas a duas, **se consideram a alma como uma emanção essencial da Divindade** ou se consideram a alma como uma inteligência distinta. [...] os **materialistas** que formam a **alma de uma matéria extremamente sutil ou de vapores mais ou menos grosseiros**.⁷⁹ (BESCHERELLE, 1856, p. 151, grifos nossos).

Nesta definição do dicionário, nota-se que havia duas concepções de alma no período em que Kardec iniciou suas investigações das manifestações mediúnicas. Havia os materialistas que acreditavam que a alma seria formada por vapores ou por uma matéria sutil, mas a definição tradicional do dicionário é a espiritualista que acreditava na imaterialidade da alma. Entre os espiritualistas, havia aqueles que acreditavam que a alma era uma emanção de Deus, enquanto outros pensavam que a alma era uma individualidade. Em seu vocabulário espírita de 1858, Kardec definiu alma espírita, ou simplesmente alma, como “o ser imaterial, distinto e individual, unido ao corpo que lhe serve de invólucro temporário, isto é, o espírito em estado de encarnação”⁸⁰ (IP, p. 5).

Ao recordar o surgimento do espiritismo, Kardec traçou sua narrativa em um discurso científico ao afirmar que “*não estabeleceu nenhuma teoria preconcebida*; assim, não apresentou como hipóteses a existência e a intervenção dos Espíritos, nem o perispírito, nem a

⁷⁹ O texto em língua estrangeira é: [...] - Se dit particulièrement du principe de la vie humaine. [...] - L'âme humaine est immatérielle en sa nature. [...] - Tous les systèmes philosophes anciens et modernes sur la nature de l'âme aboutissent à deux systèmes: le spiritualisme et le matérialisme. Les spiritualistes ne diffèrent entre eux que par des nuances qu'on peut aussi réduire à deux, soit qu'ils regardent l'âme comme une émanation essentielle de la Divinité, soit qu'ils regardent l'âme comme une intelligence distincte. [...] des matérialistes qui forment l'âme d'une matière extrêmement subtile ou de vapeurs plus ou moins grossières.

⁸⁰ O texto em língua estrangeira é: l'être immatériel, distinct et individuel, uni au corps qui lui sert d'enveloppe temporaire, c'est-à-dire l'esprit en état d'incarnation.

reencarnação, nem qualquer dos princípios da doutrina”⁸¹ (GE, p. 9, grifos do autor). Assim, seu ensaio teórico a respeito da intervenção dos supostos espíritos em objetos seria resultado da observação dos fatos.

Kardec realizou uma série de evocações e observações para entender como seria possível a ocorrência desse fenômeno. Nos meses de maio e junho de 1858, ele escreveu, na *Revista Espírita*, seu primeiro ensaio teórico sobre o tema, intitulado “Teoria das manifestações físicas”, dividido em duas partes. No mesmo ano, ele dedicou um capítulo inteiro do livro *Instrução prática das manifestações espíritas* para as manifestações físicas, buscando categorizá-las.

Em 1861, com *O livro dos médiuns*, Kardec apresentou o estudo mais robusto sobre o tema, dedicando quatro capítulos exclusivamente para as manifestações físicas, além de voltar ao tema em outras passagens para explicar, por exemplo, os mecanismos mediúnicos dos médiuns de efeitos físicos. Em *A gênese* (1868), ele apresenta uma visão consolidada sobre o assunto, ancorada nas publicações anteriores. Entre essas publicações, que foram a público em um espaço temporal de quase dez anos, é possível notar alterações e complementos em seu discurso que seriam resultado de novas observações, as quais podem ser acompanhadas na *Revista Espírita*.

5.1.1. O surgimento do perispírito

A convicção de Kardec acerca da imaterialidade da alma teria permanecido mesmo após o seu convencimento da veracidade das alegadas manifestações espirituais. Conforme ele escreveu em 1868: “Passa-se no mundo dos Espíritos um fato muito singular, de que seguramente ninguém houvera suspeitado: o de haver Espíritos que se não consideram mortos⁸² [...]” (GE, p. 9). Essa revelação insuspeitada por Kardec resultou em uma série de evocações de espíritos, publicadas na *Revista Espírita*, em que Kardec perguntava sobre o estado da alma do evocado após a morte. Ao investigar ativamente o tema, ele obteve muitos relatos de manutenção da aparência física depois da morte (LE¹, p. 165-167; RS, jan/1858, p. 19-21; RS,

⁸¹ O texto em língua estrangeira é: *Il n'établit aucune théorie préconçue; ainsi, il n'a posé comme hypothèses, ni l'existence et l'intervention des Esprits, ni le périsprit, ni la réincarnation, ni aucun des principes de la doctrine; il a conclu à l'existence des Esprits lorsque cette existence est ressortie avec évidence de l'observation des faits; et ainsi des autres principes.*

⁸² O texto em língua estrangeira é: *Il se passe, dans le monde des Esprits, un fait très singulier, et qu'assurément personne n'aurait soupçonné, c'est celui des Esprits qui ne se croient pas morts.*

fev/1858, p. 56-58; RS, jan/1858, p. 17-19; RS, mar/1858, p. 82-85), como o de Théophile Z., na nota de número XV da primeira edição de *O livro dos espíritos*:

Sob que forma está no meio de nós e como poderíamos ter uma idéia da sua presença?
 – Uma forma semi-material.
 Essa forma semi-material tem a aparência de que você tinha quando vivo?
 – Sim.
 Será então como as pessoas que vemos nos sonhos?
 – Sim⁸³ (LE¹, p. 167-169).

Esse depoimento, dado por um dos primeiros médiuns de Kardec, pode ter contribuído para que o conceito de alma imaterial consagrado pelos espiritualistas sofresse alterações. Segundo ele: “Tendo-se visto Espíritos incertos quanto ao seu estado, ou afirmando ainda serem deste mundo, julgando-se aplicados às suas ocupações ordinárias, deduziu-se a regra”⁸⁴ (GE, p. 10).

Na reformulação que propôs, usou as duas noções de alma como explicações complementares. Por meio de informações obtidas em diálogos através de médiuns, ele desenvolveu a ideia de um envoltório semimaterial do espírito, ou perispírito (termo criado por Kardec: de *peri*, em volta de, e *spiritus*, espírito). O conceito de perispírito veio a público na primeira edição de *O livro dos espíritos*, sendo tratado rapidamente em cinco das 501 perguntas que compuseram a obra.⁸⁵ Na primeira delas, Kardec escreveu:

42. O espírito propriamente dito é despido ou, conforme alguns espíritos têm dito, revestido duma substância qualquer?
 – O espírito é revestido duma substância, vaporosa para ti, mas ainda muito densa para nós;⁸⁶

Kardec conservou a ideia da imaterialidade existente até então, mas também trouxe para seu conceito de alma a crença dos materialistas na existência de uma matéria vaporosa mais ou menos grosseira, conforme a definição do dicionário Bescherelle.

⁸³ O texto em língua estrangeira é: “Sous quelle forme es-tu au milieu de nous, et comment pourrions-nous nous faire une idée de ta présence? – Une forme semi-matérielle. Cette forme semi-matérielle a-t-elle l'apparence que tu avais de ton vivant? – Oui. C'est donc alors comme les personnes que nous voyons en rêve? – Oui.”

⁸⁴ O texto em língua estrangeira é: Ayant donc vu des Esprits incertains de leur état, ou affirmant qu'ils étaient encore de ce monde, et croyant vaquer à leurs occupations ordinaires, de l'exemple on a conclu à la règle.

⁸⁵ Perguntas 42, 82, 94, 136 e 138.

⁸⁶ O texto em língua estrangeira é: L'esprit proprement dit est-il à découvert, ou, comme quelques-uns l'ont dit, environné d'une substance quelconque? 'L'esprit est enveloppé d'une substance vaporeuse pour toi, mais encore bien grossière pour nous.

O relato do suposto espírito Theophile Z. também confirmou as primeiras formulações teóricas acerca do perispírito. No comentário à pergunta 42, Kardec complementou:

42 – Tal como o germe de um fruto fica envolto pelo perisperma, assim o espírito, propriamente dito, se cobre de um envoltório que, por mera comparação, se pode chamar perispírito. O perispírito é de natureza semimaterial, isto é, de natureza mediana, entre a espírita e a material. Toma as formas determinadas pela vontade do espírito e pode, em certos casos, impressionar nossos sentidos.⁸⁷

Nesse comentário, ressalta-se a utilização do termo *semimaterial*, mencionado anteriormente em uma das respostas atribuídas a Theophile Z. A ideia da existência de um corpo espiritual que revestiria a alma já era especulada desde o início da tradição cristã com Paulo de Tarso.

Na primeira edição de *O livro dos espíritos*, Kardec dedicou um capítulo para descrever e explicar as manifestações físicas. Nele, foram descritas algumas propriedades do perispírito, como a sua capacidade de agir sobre a matéria sob a vontade do espírito. Nesse capítulo, Allan Kardec estabeleceu as primeiras hipóteses sobre o movimento dos objetos durante as sessões mediúnicas, como se observa na oitava pergunta do diálogo 202:

– De que modo os Espíritos podem atuar sobre a matéria?
 “Por meio do laço que os une à matéria.”
 202 - As manifestações materiais dos Espíritos ocorrem sob formas muito variadas. [...] Muitas vezes eles atestam sua presença pelo movimento e pelos deslocamentos de corpos sólidos sem intermediários tangíveis. [...] É com o auxílio de seu envoltório semimaterial, ou perispírito, que atuam sobre a matéria [...]. São fenômenos cuja causa nos é desconhecida, que explicamos segundo nossas ideias e preconceitos, ou que qualificamos de sobrenaturais, quando a causa deles parece escapar às leis ordinárias da Natureza⁸⁸. (LE¹, 1857, p. 88-89)

A investigação das causas das manifestações físicas, que já tinha mobilizado diversos físicos e químicos renomados, agora era objeto de estudo de Kardec. Ele insistiu na ideia de que a fonte do movimento dos objetos era natural e não sobrenatural. Em um século no qual

⁸⁷ O texto em língua estrangeira é: 42 – Comme le germe d'un fruit est entouré du périsperme, de même l'esprit proprement dit est environné d'une enveloppe que, 'par comparaison, on peut appeler périspitrit. Le périspitrit est d'une nature semimatérielle, c'est-à-dire intermédiaire entre l'esprit et la matière. Il prend des formes déterminées à la volonté de l'esprit et peut, dans certains cas, affecter nos sens.

⁸⁸ O texto em língua estrangeira é: - Comment des esprits peuvent-ils agir sur la matière?
 “Ils agissent par l’intermédiaire du lien qui les unit à la matière.”
 202 - Les manifestations matérielles des esprits ont lieu sous des formes très variées. [...] Ils attestent souvent leur présence par le mouvement et le déplacement des corps solides sans intermédiaires tangibles. [...] C’est à l’aide de leur enveloppe semi-matérielle, ou périspitrit, qu’ils agissent sur la matière [...]. Ce sont des phénomènes dont la cause nous est inconnue, que nous expliquons selon nos idées ou nos préjugés, ou bien que nous qualifions de surnaturels quand la cause nous paraît sortir de lois ordinaires de la nature.

diversas forças invisíveis estavam sendo descobertas e controladas pelo ser humano, Kardec considerava estar diante de uma nova força, que seria o perispírito.

O argumento sobre o questionamento inicial que o motivou a iniciar suas investigações, que deram origem ao espiritismo (Capítulo 3), consta da resposta para a terceira pergunta do diálogo 210. Kardec interrogou sobre as provas que seriam necessárias para demonstrar que a causa primeira da manifestação física seria um espírito e não outro agente. Ele prossegue, na resolução da indagação: “A inteligência não está na matéria. Pois bem! Quando esse movimento dá provas de inteligência, podes acreditar que venha da matéria?”⁸⁹ (LE¹, 1857, p. 91).

No comentário a essa resposta, Kardec separou as manifestações físicas cujo resultado era apenas impressionar as testemunhas da sessão daquelas cujo resultado eram comunicações inteligentes. Se as primeiras tinham o objetivo de chamar a atenção à existência de um poder oculto invisível, que poderia ser reproduzido por uma força mecânica, a segunda configurava a existência de uma personalidade inteligente invisível como causa dos fenômenos.

Kardec questionava a utilidade das manifestações físicas, tendo em vista que as comunicações transmitidas por médiuns falantes e por médiuns escreventes eram mais rápidas e eficazes do que as comunicações por meio de batidas. Na primeira edição de *O livro dos espíritos*, ele comentou:

A escrita e a palavra são meios mais completos e mais rápidos para a transmissão dos pensamentos dos Espíritos, seja pela precisão das respostas, seja pelos extensos desenvolvimentos que comportam. A escrita tem a vantagem de deixar traços materiais e de ser um dos meios mais adequados para combater a dúvida.⁹⁰ (LE¹, 1857, p. 94)

Nesse trecho, Kardec reforça sua predileção por médiuns escreventes. Ainda que os médiuns falantes fossem mais eficazes do que as batidas, os escreventes tinham a vantagem de serem mais precisos e confiáveis. As comunicações escritas permitiam, por exemplo, comparar o estilo da mensagem do suposto espírito desencarnado com o adotado por ele quando encarnado. Segundo Kardec, a caligrafia e a assinatura também seriam fatores de identidade do suposto espírito (LE¹, 1857, p. 92).

⁸⁹ O texto em língua estrangeira é: L'intelligence n'est pas dans la matière. Eh bien! quand ce mouvement donne des preuves d'intelligence, peux tu croire que c'est la matière?

⁹⁰ O texto em língua estrangeira é: L'écriture et la parole sont les moyens les plus complets et les plus prompts pour la transmission de la pensée des esprits, soit par l'étendue des développements qu'elles comportent. L'écriture a l'avantage de laisser des traces matérielles, et d'être un des moyens les plus propres à combattre le doute.

As batidas, nesse sentido, eram pouco eficazes, pois uma única comunicação mediúnicamente composta de poucas frases podia durar uma noite inteira, haja vista os relatos das sessões mediúnicas na casa de Victor Hugo (HUGO, 2018). Ainda que Kardec tivesse concluído pela ineficácia das manifestações físicas, era necessário explicar os mecanismos que levavam o agente, o suposto espírito, a atuar sobre a matéria.

Embora tenha dedicado um capítulo para oferecer explicações às manifestações físicas, as atribuições do perispírito nesse processo ainda era limitado e as suas características, vagas. A partir de janeiro 1858, novos relatos geraram uma série de investigações que resultariam em um estudo mais aprofundado do conceito e das características das manifestações físicas. Na próxima seção, será tratado o desenvolvimento das primeiras teorias explicativas para os fenômenos mediúnicos físicos.

5.1.2. O ensaio da teoria das manifestações físicas

Em 1860, Kardec publicou um “Aviso”, que serviu de prefácio à segunda edição de *O livro dos espíritos*, informando a supressão do capítulo X, intitulado “Manifestação dos Espíritos”. Ele assim justificou a supressão:

[...] o ensino relativo às manifestações dos Espíritos, propriamente ditas, bem como aos médiuns, forma uma parte distinta da filosofia espírita, podendo constituir objeto de um estudo especial. Havendo recebido desenvolvimentos bastante expressivos em consequência da experiência adquirida, acreditamos ser nosso dever fazer dele um volume separado, contendo as respostas dadas a todas as questões concernentes às manifestações e aos médiuns, além de numerosos comentários sobre o Espiritismo prático. Essa obra será a continuação ou complemento do Livro dos Espíritos.⁹¹

A obra prometida, *O livro dos médiuns*, foi lançada no ano seguinte, em 1861. A medida de retirar o capítulo para que ele desse lugar a um livro revela o grande número de observações que realizou nesse período, contribuindo para uma visão mais aprofundada dos mecanismos das manifestações físicas expressas nos ensaios teóricos que realizou.

Outro opúsculo tinha sido lançado por Kardec em 1858 e foi abolido pelo autor em 1860, quando a obra já estava esgotada. *O Instrução prática sobre as manifestações espíritas* não informa o mês de lançamento, apenas o ano: 1858. Em junho de 1858, Kardec informou na

⁹¹ O texto em língua estrangeira é: L'enseignement relatif aux manifestations proprement dites, et aux médiums, forme en quelque sorte une partie distincte de la philosophie, et qui peut être l'objet d'une étude spéciale. Cette partie ayant reçu des développements très considérables par suite de l'expérience acquise, nous avons cru devoir en faire un volume distinct, contenant les réponses *données sur toutes les questions relatives aux manifestations et aux médiums*, ainsi que de nombreuses remarques sur le *spiritisme pratique*; cet ouvrage formera la suite ou le complément du LIVRE DES ESPRIT.

Revista Espírita, pela primeira vez, a sua existência. Provavelmente foi publicado entre janeiro e maio de 1858. Em *Instrução prática*, Kardec voltou a tratar do tema em seu capítulo II, em um item chamado “Manifestações físicas”, de apenas duas páginas. No item, ele comentou:

Assim são chamadas as manifestações que se limitam a fenômenos materiais, tais como os ruídos, o movimento e o deslocamento de objetos. Geralmente não comportam nenhum sentido direto: seu objetivo é chamar nossa atenção para alguma coisa e convencer-nos da presença de uma força superior ao homem. Para muita gente tais manifestações são mero objeto de curiosidade; para o observador é, pelo menos, a revelação de uma força desconhecida, digna, em todo caso, de estudo sério. Os mais simples efeitos desse gênero são os golpes vibrados sem causa ostensiva conhecida e o movimento circular de uma mesa ou de um objeto qualquer, com ou sem imposição de mãos. Mas podem assumir proporções muito estranhas: os golpes por vezes são ouvidos de todos os lados e com uma intensidade que degenera em verdadeiro barulho; os móveis são deslocados, derrubados, levantados do chão; os objetos transportados de um lugar para outro, à vista de todos, as cortinas puxadas, arrancadas as cobertas das camas, tocadas as campainhas. Compreende-se que quando tais fenômenos se produzem certas pessoas os tenham atribuído a uma origem diabólica. Um estudo atento explicou essa crença supersticiosa. Voltaremos ao assunto.⁹² (IP, p. 41-42)

Em sua explicação acerca das manifestações físicas, Kardec ofereceu poucas novidades em relação à primeira edição de *O livro dos espíritos*. Despertam atenção três elementos em seu texto: ainda que os fenômenos físicos fossem considerados pouco instrutivos para um pesquisador do espiritismo, Kardec considerava que os fatos observados revelariam um novo fluido desconhecido responsável pela produção dos barulhos, ruídos e movimento dos objetos, o que justificaria um estudo mais atento dessas manifestações. Ele considerava válida a alegação de algumas pessoas para quem os fenômenos possuiriam uma natureza diabólica. Embora não concordasse com o termo, afirmava que essas manifestações eram pouco informativas, estranhas, que os eventos se degeneravam em barulhos generalizados. E que a ideia de que as manifestações físicas eram de origem diabólica seria desfeita após a

⁹² O texto em língua estrangeira é: On nomme ainsi les manifestations qui se bornent à des phénomènes matériels, tels que les bruits, le mouvement et le déplacement des objets. Elles ne comportent, le plus souvent, aucun sens direct; leur but est d'appeler notre attention sur quelque chose et de nous convaincre de la présence d'une puissance supérieure à l'homme. Pour beaucoup de personnes, ces sortes de manifestations ne sont qu'un objet de curiosité; pour l'observateur, c'est au moins la révélation d'une force inconnue, digne en tout état de cause d'une étude sérieuse.

Les plus simples effets de ce genre sont les coups frappés sans cause ostensible connue, et le mouvement circulaire d'une table ou d'un objet quelconque avec ou sans l'imposition des mains; mais ils peuvent acquérir des proportions bien autrement étranges : les coups se font quelquefois entendre de tous les côtés et avec une intensité qui dégénère en véritable tapage; les meubles sont déplacés, renversés, enlevés du sol; les objets transportés d'un endroit à un autre à la vue de tout le monde, les rideaux tirés, les couvertures des lits arrachés, les sonnettes agitées. On comprend que lorsque de tels phénomènes se produisent, certaines personnes aient pu leur attribuer une origine diabolique. Une étude attentive a fait justice de cette croyance superstitieuse. Nous y reviendrons plus tard.

apresentação de um estudo apresentado mais tarde. Sugere-se que tal estudo seria o “Teoria das manifestações físicas”, publicado na *Revista Espírita*, que já estava sendo realizado na época da publicação do *Instrução prática*.

Kardec retomou o tema mais duas vezes no livro. A primeira no capítulo IV, ao tratar da sematologia e tiptologia, duas formas de comunicação mediúcnica por meio de batidas dos alegados espíritos em objetos, categorizadas por ele. E a segunda no capítulo V, comentando algumas características dos médiuns de efeitos físicos. Contudo, a obra oferece menos elementos a respeito de um estudo sobre as manifestações físicas do que a sua obra anterior, sendo mais descritiva do que analítica.

Um dos prováveis motivos para a superficialidade do material foi o fato de essa obra ter ido ao prelo antes de Kardec ter apresentado seu primeiro ensaio teórico sobre as manifestações físicas, em maio de 1858. Em sua primeira publicação após o lançamento da obra que inaugurou o espiritismo, Kardec voltou à investigação das manifestações físicas. No primeiro número da *Revista Espírita*, de janeiro de 1858, metade dos 14 artigos publicados trata direta ou indiretamente das manifestações físicas.

Nesta, em resumo, Kardec exalta a importância das manifestações físicas para que a sociedade percebesse a existência dos espíritos. Ele critica o nome como os fenômenos foram popularizados pelos jornais. Para ele, o termo sematologia espírita, ou seja, o estudo dos sinais fornecidos nas supostas comunicações espirituais, ou tiptologia espírita, que seria o estudo da linguagem das batidas, eram termos mais apropriados que deveriam substituir as palavras “mesas girantes”, “mesas dançantes” e “mesas falantes”, usadas até então (RS, jan/1858, p. 8). Ele também se aprofundou no estudo do tema, oferecendo novas informações sobre as características dos fenômenos.

Em um dos artigos de janeiro, intitulado “Respostas dos espíritos a algumas perguntas”, Kardec publicou um diálogo em que não identificou o suposto espírito nem o médium, algo incomum quando comparamos com as demais edições da revista. Eis um trecho:

P. – Entre os Espíritos que produzem efeitos materiais, os que costumamos chamar de *batedores* formam uma classe especial ou são os mesmos que produzem os movimentos e os ruídos?

R. – O mesmo Espírito pode, por certo, produzir efeitos diversos, mas há os que se ocupam mais particularmente de certas coisas, assim como entre vós tendes os ferreiros e os carregadores.

P. – O Espírito que age sobre um corpo sólido, para mover ou para bater, penetra na substância do corpo ou age fora dela?

R. – Uma coisa e outra. Já dissemos que a matéria não é um obstáculo para os Espíritos, porque eles tudo penetram.

P. – As manifestações materiais, tais como os ruídos, os movimentos de objetos e todos os fenômenos que nos apraz provocar frequentemente, são produzidos indistintamente pelos Espíritos superiores e pelos inferiores?

R. – São apenas os Espíritos inferiores que se ocupam dessas coisas. Os Espíritos superiores por vezes os empregam como farias com um carregador, a fim de chamar a atenção. Podes crer que os Espíritos de uma categoria superior estejam às vossas ordens para vos divertir com travessuras? É como se perguntasses se, no teu mundo, são os homens sábios e sérios que fazem papel de palhaços e bufões.⁹³ (RS, jan/1858, p. 11-12, grifos do autor)

Nesse diálogo, há a primeira informação de que o suposto espírito que seria responsável pelo movimento dos objetos estaria em um estado inferior no processo evolutivo, equivalendo-se a carregadores dos senhores que, nesta metáfora, fariam o serviço que demandasse maior trabalho físico, sob as ordens dos senhores que seriam os espíritos superiores.

Tal informação é confirmada em outro artigo do mesmo mês, o “Manifestações físicas”, em que Kardec republica trechos da revista *Le Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans*, de fevereiro de 1857, destacando as informações das comunicações mediúnicas que também diziam que as manifestações físicas eram provocadas por espíritos inferiores.

Ultimamente perguntamos se todos os Espíritos, indistintamente, fazem mover as mesas, produzem ruídos, etc., e logo a mão de uma senhora, bastante séria para brincar com essas coisas, traçou violentamente estas palavras: Quem faz dançarem os macacos pelas ruas? Serão os homens superiores?⁹⁴ (RS, jan/1858, p. 13)

Kardec ratificou, assim, a ideia de que os fenômenos físicos eram realizados por supostas entidades inteligentes invisíveis menos depuradas moralmente do que aquelas que teriam dado a ordem para que houvesse a comunicação. Ele corroborou esse argumento em outro trecho do jornal de Nova Orleans, o qual reproduziu em outras partes de sua obra: “As

⁹³ O texto em língua estrangeira é: Dem. Parmi les Esprits qui produisent des effets matériels, ceux que l'on appelle frappeurs forment-ils une catégorie spéciale, ou bien sont-ce les mêmes qui produisent les mouvements et les bruits?

Rép. « Le même Esprit peut certainement produire des effets très différents, mais il y en a qui s'occupent plus particulièrement de certaines choses, comme, parmi vous, vous avez des forgerons et des faiseurs de tours de force. »

Dem. L'Esprit qui agit sur les corps solides, soit pour les mouvoir, soit pour frapper, est-il dans la substance même du corps, ou bien en dehors de cette substance?

Rép. « L'un et l'autre; nous avons dit que la matière n'est point un obstacle pour les Esprits : ils pénètrent tout. »

Dem. Les manifestations matérielles, telles que les bruits, le mouvement des objets et tous ces phénomènes que l'on se plaît souvent à provoquer, sont-elles produites indistinctement par les Esprits supérieurs et par les Esprits inférieurs?

Rép. « Ce ne sont que les Esprits inférieurs qui s'occupent de ces choses. Les Esprits supérieurs s'en servent quelquefois comme tu ferais d'un portefaix, afin d'amener à les écouter. Peux-tu croire que les Esprits d'un ordre supérieur soient à vos ordres pour vous amuser par des pasquinades? C'est comme si tu demandais si, dans ton monde, ce sont des hommes savants et sérieux qui font les jongleurs et les bateleurs. »

⁹⁴ O texto em língua estrangeira é: Dernièrement nous demandâmes si tous les Esprits indistinctement faisaient mouvoir les tables, produisaient des bruits, etc.; et aussitôt la main d'une dame, trop sérieuse pour jouer avec ces choses, traça violemment ces mots: - Qui est-ce qui fait danser les singes dans vos rues? Sont-ce des hommes supérieurs?

manifestações que buscais não se acham no número das que mais agradam aos Espíritos sérios e elevados. Não obstante, concordamos que têm sua utilidade, porque talvez mais que qualquer outra podem servir para convencer os homens de hoje”⁹⁵ (RS, jan/1858, p. 14). Utilizando exemplos históricos, ele levantou a hipótese de que criaturas mitológicas como *gobelins*, *pucks* e outros diabretes, existentes em tradições de diversas culturas, seriam as primeiras interpretações das ações dos alegados espíritos batedores (RS, jan/1858, p. 16).

Os artigos apresentavam diferenças explícitas entre os supostos espíritos responsáveis, o que pode ter contribuído para Kardec realizar uma “escala espírita”, discernindo as manifestações mediúnicas de “espíritos superiores” das manifestações dos “espíritos inferiores”. Ele dizia que o seu sistema de classificação era semelhante às escalas adotadas por outras ciências, exigindo método, análise e conhecimento aprofundado sobre o tema estudado. Segundo ele, caberia aos espíritos inferiores realizar as manifestações físicas por serem seres com o perispírito mais grosseiro, o que lhes permitiria intervir sobre a matéria (RS, fev/1858, p. 37-39). A escala foi sucedida por três estudos de caso de manifestações físicas (RS, fev/1858, p. 44-48; p. 48-50, p. 50-54). No primeiro caso, ele utilizou uma história de uma das mais conhecidas atrizes do período, Claire-Josèphe Lérés (1723-1803), apelidada de mademoiselle Clairon, que alegou, em suas memórias, ser perseguida pelo espírito de um admirador falecido. Em sua narrativa, além dos barulhos, ela disse ter sido esbofetada pelo suposto espírito. Esse fato pode ter lançado luz para Kardec criar sua primeira hipótese explicativa para as manifestações físicas.

Nos três meses seguintes, os artigos sobre as manifestações físicas diminuíram, mas Kardec dedicou várias páginas ao mais famoso médium do século XIX, Daniel Dunglas Home (1833-1886) (RS, fev/1858, p. 58-63; mar/1858, p. 88-91; abr/1858, p. 117-120). Home ganhou notoriedade por apresentar, em diversas cortes europeias, fenômenos como a levitação, materialização de mãos e a telecinese, isto é, a movimentação de objetos à distância. A Home é dado o mérito de nunca ter sido flagrado cometendo fraude em suas apresentações. Ao escrever sobre os fenômenos gerados pelo médium, Kardec acreditava estar escrevendo sobre uma pessoa cuja ação mediúnica não era colocada em dúvida. Em uma das sessões de Home relatadas por Kardec, houve materialização de mãos, as quais teriam sido capazes de tocar

⁹⁵ O texto em língua estrangeira é: Les manifestations que vous cherchez ne sont pas au nombre de celles qui plaisent le plus aux Esprits sérieux et élevés. Nous avouons néanmoins qu'elles ont leur utilité, parce que, plus qu'aucune autre peut-être, elles peuvent servir à convaincre les hommes d'aujourd'hui.

testemunhas, apanhar objetos e até tocar instrumentos musicais. Esse depoimento teria sido crucial para a formação de sua primeira teoria das manifestações físicas, conforme o trecho:

Com efeito, desde que a ocasional tangibilidade dessa matéria eterizada é um fato constatado, e desde que em tal estado a mão, aparente ou não, oferece resistência suficiente para exercer pressão sobre os corpos sólidos, não é de admirar que ela possa exercer uma pressão suficiente para mover as teclas de um instrumento. Por outro lado, fatos não menos positivos provam que essa mão pertence a um ser inteligente. Nada, pois, de admirar que essa inteligência se manifeste por sons musicais, de vez que pode fazê-lo pela escrita e pelo desenho. Uma vez entrados nesta ordem de ideias, as batidas vibradas, o movimento dos objetos e todos os fenômenos espíritas de ordem material se explicam muito naturalmente⁹⁶ (RS, abr/1858, p. 120).

Em maio de 1858, Kardec lançou seu primeiro ensaio teórico acerca das manifestações físicas como resultado de três anos de observações desses fenômenos. No ensaio, Kardec disserta sobre outros aspectos das manifestações físicas, como sensações e materializações dos espíritos. Ao final, informa que o movimento dos objetos seria explicado nos dois artigos seguintes: “O Espírito batedor de Bergzabern” e “Considerações sobre o Espírito batedor de Bergzabern”.

Kardec utilizou outro estudo de caso para analisar as manifestações físicas. A história do espírito batedor de Bergzabern era amplamente conhecida na região da Baviera desde 1852, quando começaram os fenômenos. Utilizando um panfleto publicado sobre o caso, o qual reproduz na *Revista Espírita*, Kardec ofereceu hipóteses explicativas baseadas nas investigações do mundo espiritual até então não sugeridas. O suposto espírito batedor de Bergzabern era descrito pela médium como uma criatura ranzinza e mal-encarada que produzia sons de batidas e de arranhões conforme era pedido por uma menina de 12 anos.

Kardec fez uso da escala espírita para explicar o fenômeno. Para ele, a menina era uma médium mais evoluída moralmente do que o alegado espírito batedor. Sua afirmação era baseada no fato de o espírito obedecer aos comandos da menina, como repetir o número de batidas pedido por ela. O caso também confirmaria a hipótese de que os espíritos responsáveis por provocar as batidas eram inferiores, em sua escala espírita. Faltava ainda entender o mecanismo do movimento dos objetos pelo suposto espírito.

⁹⁶ O texto em língua estrangeira é: En effet, dès l'instant que la tangibilité temporaire de cette matière éthérée est un fait acquis, que dans cet état une main, apparente ou non, offre assez de résistance pour faire une pression sur les corps solides, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle puisse exercer une pression suffisante pour faire mouvoir les touches d'un instrument. D'autre part, des faits non moins positifs prouvent que cette main appartient à un être intelligent; rien d'étonnant non plus à ce que cette intelligence se manifeste par des sons musicaux, comme elle peut le faire par l'écriture ou le dessin. Une fois entré dans cet ordre d'idées, les coups frappés, le mouvement des objets et tous les phénomènes spirites de l'ordre matériel s'expliquent tout naturellement.

Em junho de 1858, foi publicado um segundo artigo sobre a teoria das manifestações físicas e um segundo artigo sobre o espírito batedor de Bergzabern, em que Kardec entrevista um médium que supostamente transmitia mensagens de São Luís. Buscando entender os mecanismos geradores do movimento dos objetos, Kardec perguntou:

12. – São os Espíritos solidificados que levantam a mesa?

– Esta pergunta ainda não conduzirá ao ponto que desejais. Quando uma mesa se move debaixo de vossas mãos, o Espírito evocado pelo vosso Espírito vai retirar do fluido universal aquilo com que há de animar essa mesa com uma vida factícia. Os Espíritos que produzem esse tipo de efeitos são sempre Espíritos inferiores ainda não inteiramente desprendidos de seu fluido ou perispírito. A mesa, assim preparada à sua vontade (à vontade dos Espíritos batedores), o Espírito a atrai e a movimenta, sob a influência de seu próprio fluido, desprendido por sua vontade. Quando a massa que quer levantar ou mover lhe é demasiado pesada, ele chama em seu auxílio Espíritos que se acham em condições idênticas às dele. Penso que me expliquei com bastante clareza para ser compreendido⁹⁷ (RS, jun/1858, p. 150).

Essa comunicação foi particularmente instrutiva para o fundador do espiritismo. Ela vai no sentido contrário de suas hipóteses anteriores, como é possível verificar em sua pergunta. Kardec especulava que o movimento das mesas e dos objetos se daria pela solidificação do perispírito da suposta alma desencarnada. Contudo, a resposta trouxe um argumento diferente: seria a ação fluídica do espírito que “animaria” os objetos movimentados.

Em outra resposta, Kardec realçou o trecho que ressaltava a função do médium na geração da manifestação física, pois o suposto espírito “*combina uma parte do fluido universal com o fluido que se desprende do médium apto para tal efeito*”⁹⁸ (RS, jun/1858, p. 149, grifos do autor).

Kardec, então, reformulou sua hipótese explicativa. Em sua nova asserção, o objeto seria saturado pelo fluido universal, que passaria a ser conduzido pela vontade do espírito ou do médium. Kardec passou a considerar que o fenômeno poderia ser causado por um espírito, com a combinação de seu fluido com o fluido do médium apto, ou apenas pela atuação fluídica do médium, sem a intervenção espiritual (RS, jun/1858, p. 152-153).

⁹⁷ 12. Sont-ce les Esprits solidifiés qui enlèvent une table? - R. Cette question n'amènera pas encore ce que vous désirez. Lorsqu'une table se meut sous vos mains, l'Esprit que votre Esprit évoque va puiser dans le fluide universel de quoi animer cette table d'une vie factice. Les Esprits qui produisent ces sortes d'effets sont toujours des Esprits inférieurs qui ne sont pas encore entièrement dégagés de leur fluide ou perispirit. La table étant ainsi préparée à leur gré (au gré des Esprits frappeurs), l'Esprit l'attire et la meut sous l'influence de son propre fluide dégagé par sa volonté. Lorsque la masse qu'il veut soulever ou mouvoir est trop pesante pour lui, il appelle à son aide des Esprits qui se trouvent dans les mêmes conditions que lui. Je crois m'être expliqué assez clairement pour me faire comprendre.

⁹⁸ O texto em língua estrangeira é: combine une partie du fluide universel avec le fluide que dégage le médium propre à cet effet.

O trecho elucidou o mecanismo de ação das manifestações físicas, que passou a ser testado em outras observações. Logo no mês seguinte, Kardec publicou o resultado de suas observações em texto que menciona uma evocação do espírito Célina, militar cuja função seria tocar tambor no exército de Napoleão e teria participado da batalha de Beresina (1812) durante a campanha do exército francês em território russo. Por isso, o artigo foi intitulado “O tambor de Beresina” (RS, jul/1858, p. 186-192).

Segundo esse artigo, a reunião mediúnica pretendia verificar certas manifestações e, por isso, contava com um médium de psicografia e com um médium de efeitos físicos, o qual ele chamava de “jovem senhor S”. Provavelmente, tratava-se do dramaturgo Victorien Sardou (1831-1908), que na época era um atuante médium adepto do espiritismo. Durante a sessão, foi evocado um espírito batedor, que produziu uma série de fenômenos físicos. Ao mesmo tempo, o médium psicógrafo escrevia as supostas respostas do espírito. Kardec ainda afirmou que, antes das perguntas, confirmou a identidade do comunicante pedindo para que os dois médiuns dissessem o nome, o lugar de nascimento e a data da morte do espírito por meio da tipologia e da psicografia (RS, jul/1858, p. 186-187).

Parte das perguntas de Kardec buscava averiguar a sua nova hipótese sobre as manifestações físicas. Como no diálogo: “17. – Por que te manifestas por pancadas sem teres sido chamado? – É preciso barulho para aqueles cujo coração não acredita. Se ainda não foi suficiente, eu vos darei mais”⁹⁹ (RS, jul/1858, p. 188). No trecho, a resposta confirmou suas afirmações sobre a finalidade das manifestações físicas ocorridas nos EUA e na Europa, que em 1858 já arrefecia.

No diálogo seguinte, Kardec buscou confirmar a informação, obtida em outros relatos e comunicações mediúnicas, de que o espírito batedor seria submisso à vontade de um espírito superior.

18. – Vieste bater por tua própria vontade ou foi outro Espírito que te obrigou?
 – Venho por mim mesmo e de boa vontade. Há um outro a quem chamais *Verdade* e que também me pode obrigar, mas há muito tempo eu queria vir.
 [...] OBSERVAÇÃO: O Espírito familiar da casa dá-se a conhecer pelo nome alegórico de *Verdade*, circunstância que era ignorada pelo médium¹⁰⁰ (RS, jul/1858, p. 188).

⁹⁹ O texto em língua estrangeira é: 17. Pourquoi te manifestes-tu par des coups sans qu'on t'ait appelé? - R. Il faut faire du bruit pour ceux dont le coeur ne croit pas. Si vous n'en avez pas assez, je vais vous en donner encore.

¹⁰⁰ O texto em língua estrangeira é: 18. Est-ce de ta propre volonté que tu es venu frapper, ou bien un autre Esprit t'a-t-il forcé de le faire? - R. C'est de ma bonne volonté que je viens; il y en a bien un que vous appelez Vérité qui peut m'y forcer aussi; mais il y a longtemps que j'avais voulu venir.
 [...] Remarque. L'Esprit familier de la maison se fait connaître sous le nom allégorique de la Vérité, circonstance ignorée du médium.

A resposta foi ao encontro do que era cogitado por Kardec. O espírito batedor, por ser inferior moralmente, atenderia aos desígnios do médium ou de um espírito superior, assim como carregadores atenderiam as ordens de quem tinha seus objetos carregados, metáfora que Kardec repetirá em *O livro dos médiuns*. Confirmadas as suas hipóteses antigas sobre as manifestações físicas, ele abordou em diálogos os mecanismos de atuação do suposto espírito sobre a matéria, testando a sua hipótese reformulada na edição de junho da *Revista Espírita*. Kardec questionou:

35. – Dize-nos positivamente em que lugar estás aqui.
 – Perto da mesa, entre vós e o médium.
 36. – Quando bates, estás sobre a mesa, debaixo dela ou na estrutura da madeira?
 – Fico ao lado. Eu não entro na madeira. Basta que eu toque na mesa.
 37. – Como produzes os ruídos que fazes ouvir?
 – Creio que por uma espécie de concentração de nossa força¹⁰¹ (RS, jul/1858, p. 189).

Aqui, Kardec teria recebido a primeira confirmação de sua nova teoria das manifestações físicas. O alegado espírito batedor não estaria condensando mãos para fazer girar mesas, mover objetos ou se comunicar através de batidas, mas sim utilizando o fluido universal para animar a mesa e fazer com que ela emitisse sinais conforme sua vontade. Restava testar a participação do médium nesse processo. Até a publicação de junho de 1858, os escritos de Kardec não descreviam a participação do médium nas manifestações físicas, além da capacidade de evocação.

No diálogo abaixo, o suposto espírito do tambor de Beresina forneceu as seguintes informações:

39. – Poderias produzir os mesmos ruídos com qualquer outro médium?
 – Não. Há especialidades em todos os médiuns. Nem todos podem agir do mesmo modo. [...]
 43. – Quando a mesa se ergue no ar sem ponto de apoio, quem é que a sustenta?
 – Nossa vontade, que a obrigou a obedecer-nos e, ainda, o fluido que lhe transmitimos. OBSERVAÇÃO: Esta resposta vem em abono à teoria que apresentamos nos números 5 e 6 desta Revista, sobre as causas das manifestações físicas.
 44. – Poderias fazê-lo?
 – Creio que sim. Tentarei quando o médium estiver presente. (No momento ele se achava ausente).
 45. – De quem depende isso?

¹⁰¹ O texto em língua estrangeira é: 35. Dis-nous positivement à quelle place tu es ici? - Je suis près de la table, entre le médium et vous.

36. Quand tu frappes, es-tu sous la table, ou dessus, ou dans l'épaisseur du bois? - Je suis à côté; je ne me mets pas dans le bois: il suffit que je touche la table.

37. Comment produis-tu les bruits que tu fais entendre? - Je crois que c'est par une sorte de concentration de notre force.

– De mim, pois me sirvo do médium como de um instrumento¹⁰² (RS, jul/1858, p. 188-190).

As quatro respostas novamente ratificam a reformulada hipótese de Kardec. Nela, a atividade mediúnica seria resultado de uma combinação dos fluidos do espírito com os fluidos do médium. Os fluidos poderiam ser transmitidos também de maneira inconsciente por pessoas que possuiriam essa capacidade, mesmo não se considerando médiuns. Kardec criou uma nova categoria – manifestações espontâneas – para esse tipo de atividade mediúnica, a qual seria importante para explicar as manifestações físicas em locais onde não está acontecendo uma reunião mediúnica ou em lugares onde não há um médium presente.

Além de ter testado sua teoria para a explicação de manifestações físicas já observadas, como a do espírito batedor de Bergzabern (RS, jul/1858, p. 184-186), Kardec considerou seu conjunto de hipóteses em outros fenômenos físicos enviados para ele posteriormente, como o caso histórico do espírito batedor de Dibbelsdorf (RS, ago/1858, p. 219-222), os relatos de correspondentes da *Revista Espírita* sobre as manifestações físicas ocorridas no estabelecimento de um padeiro de Dieppe (RS, mar/1860, p. 77-81), o depoimento acerca de fenômenos físicos gerados em uma fábrica de São Petersburgo no início do século XIX (RS, abr/1860, p. 115-117), a evocação de um suposto espírito que atacava com pedras transeuntes que passavam na rua (RS, ago/1860, p. 235-242), o espírito batedor da rua Aube (RS, jan/1861, p. 23-29).

A teoria das manifestações físicas se consolidaria em *O livro dos médiuns*. O texto foi publicado com o mesmo nome no capítulo IV da segunda parte do livro e representa a explicação mais extensa sobre como procederiam os supostos espíritos para que eles fossem bem-sucedidos em fazer mover as mesas e outros corpos inertes. Logo no início do capítulo, Kardec reconheceu o erro em sua primeira hipótese. De acordo com ele:

Desde que se tornaram conhecidas a natureza dos Espíritos, sua forma humana, as propriedades semimateriais do perispírito, a ação mecânica que este pode exercer sobre a matéria; desde que, em casos de aparição, se viram mãos fluídicas e mesmo tangíveis tomar dos objetos e transportá-los, julgou-se, como era natural, que o

¹⁰² O texto em língua estrangeira é: 39. Pourrais-tu produire les mêmes bruits avec tout médium quelconque? - R. Non, il y a des spécialités dans tous les médiums; tous ne peuvent pas agir de la même façon. [...]

42. Le connaissais-tu d'ancienne date; avant son existence actuelle? - R. Non; je ne le connais que depuis peu de temps; j'ai été en quelque sorte attiré vers lui pour en faire mon instrument.

43. Quand une table se soulève en l'air sans point d'appui, qu'est-ce qui la soutient? - R. Notre volonté qui lui a ordonné d'obéir, et aussi le fluide que nous lui transmettons.

Remarque. - Cette réponse vient à l'appui de la théorie qui nous a été donnée, et que nous avons rapportée dans les n° 5 et 6 de cette Revue, sur la cause des manifestations physiques.

44. Pourrais-tu le faire? - R. je le pense; j'essayerai lorsque le médium sera venu. (Il était absent en ce moment.)

45. De qui cela dépend-il? - R. Cela dépend de moi, puisque je me sers du médium comme instrument.

Espírito se servia muito simplesmente de suas próprias mãos para fazer que a mesa girasse e que à força de braço é que ela se erguia no espaço¹⁰³ (LM, p. 59).

A constatação de que sua primeira hipótese estava errada não significou para Kardec um retrocesso em sua teoria. Pelo contrário, a modificação tornou a teoria espírita mais forte, pois a afirmação antiga retiraria a ação do médium na produção do fenômeno. Segundo ele, se o espírito pudesse, por si próprio, condensar seu perispírito, que era considerado uma substância maleável e semimaterial, para manipular objetos sólidos, o mesmo espírito não necessitaria da atuação do médium e, portanto, não justificaria o fato de essas manifestações ocorrerem em sessões mediúnicas (LM, p. 59).

Convencido pelas observações de que a hipótese da ação fluídica combinada entre o suposto espírito e o médium era mais factível, Kardec teve novos argumentos que serviram de fundamentos para a investigação de novos fenômenos, como as manifestações espontâneas (LM, p. 70-89), as aparições (RS, out/1858, p. 291-292; dez/1858, p. 321-324) e o perispírito (GE, p. 206-209).

Nas páginas seguintes do capítulo “Teoria das manifestações físicas”, Kardec publicou novamente o diálogo com o alegado espírito de São Luís, de junho de 1858. Esse fato reforça a ideia de que essa observação foi crucial para a formulação de sua teoria. Kardec ainda interpretou novos fenômenos ocorridos em outros casos históricos, como nos artigos que relatam manifestações físicas na Inglaterra e na França na metade do século XVIII e na região da Aquitânia francesa no século XVI (RS, jan/1864; jun/1864, p. 185). Entre 1864 e 1865, Kardec escreveu uma série de artigos sobre a validade dos fenômenos físicos ocorridos em Poitiers que opôs espíritas e céticos da região (RS, fev/1864; mar/1864; mai/1864, p. 156; mai/1865, p. 134). Situação semelhante também ocorreu em Marselha (RS, abr/1865, p. 121), em Fives (RS, ago/1865, p. 225) e em Équihen (RS, fev/1866, p. 55), o que ajudaria a corroborar a validade das manifestações.

Em 1868, Kardec ofereceu sua mais madura explicação teórica sobre o fenômeno do movimento de objetos. Em *A gênese*, está exposto o resultado de suas observações ao longo de dez anos de *Revista Espírita*. A subseção do capítulo XIV, intitulado *Os fluidos*, retomou a maior parte dos argumentos e observações obtidas em 1858, que tinham se consolidado em *O*

¹⁰³ O texto em língua estrangeira é: Du moment que l'on connaît la nature des Esprits, leur forme humaine, les propriétés semi-matérielles du périsprit, l'action mécanique qu'il peut avoir sur la matière; que dans des faits d'apparition on a vu des mains fluidiques et même tangibles saisir des objets et les transporter, il était naturel de croire que l'Esprit se servait tout simplement de ses mains pour faire tourner la table, et qu'il la soulevait dans l'espace à force de bras.

livro dos médiuns. Comparando os itens e os parágrafos dedicados às manifestações físicas no livro de 1861 com os do livro de 1868, nota-se uma redução de conteúdo. O primeiro livro possui dez itens, e o segundo tem a metade. Boa parte da redução pode ser explicada pela exclusão do extenso diálogo com o suposto espírito de São Luís. Ainda que tenha sido suprimida, a comunicação mediúnica está referenciada no texto de Kardec, e a sua hipótese sobre as manifestações físicas não sofreu alterações importantes.

Sobre a principal hipótese para as manifestações físicas, ele escreveu, ao tratar da tiptologia: “A mesa não passa de um instrumento de que o Espírito se utiliza, como se utiliza do lápis para escrever. Para esse efeito, dá-lhe ele uma vitalidade momentânea, por meio do fluido que lhe inocula, porém *absolutamente não se identifica com ela*” (GE, p. 228, grifos do autor). Essa ideia surgiu em junho de 1858 no alegado diálogo com São Luís e foi absorvida no texto de Kardec.

O texto “Tambor de Beresina”, de julho de 1858, também está presente na escrita de Kardec, dez anos depois. Ao criticar pessoas que, presentes em sessões mediúnicas, confundem a mesa com a suposta atuação do espírito, ele disse: “O mesmo fazem os que dirigem a palavra à mesa, como se o Espírito se achasse metido na madeira, ou como se a madeira se houvesse tornado Espírito”¹⁰⁴ (GE, p. 228). Aqui, a referência de seu texto é o diálogo presente no artigo de julho de 1858, que fala da atuação do alegado espírito na madeira da mesa: “35. – Dize-nos positivamente em que lugar estás aqui. – Perto da mesa, entre vós e o médium. 36. – Quando bates, estás sobre a mesa, debaixo dela ou na estrutura da madeira? – Fico ao lado. Eu não entro na madeira. Basta que eu toque na mesa” (RS, jul/1858).

Além de oferecer uma versão condensada acerca da sua teoria das manifestações físicas, Kardec também atribuiu a esse conjunto de fenômenos uma função fundamental para o surgimento do espiritismo. Embora considerasse as chamadas “mesas girantes” um fenômeno frívolo, sujeito a fraudes diversas e uma forma pouco eficaz de comunicação com os espíritos, Kardec julgava essas manifestações como fundamentais para despertar o interesse das pessoas ao exame da existência dos espíritos e do mundo espiritual, o que deu origem ao espiritismo (GE, p. 5-37).

Assim, ele colocava o paradigma espírita à prova ao testar sua ciência na explicação de um dos fenômenos espíritas que mais chamavam a atenção da sociedade. Suas premissas sobre

¹⁰⁴ O texto em língua estrangeira é: Il en est de même de celles qui adressent la parole à la table, comme si l'Esprit était enfermé dans le bois, ou comme si le bois était devenu Esprit.

as manifestações espíritas fortaleceram o paradigma na medida em que colocavam novas peças no “quebra-cabeças” de seu programa científico.

Dessa forma, é possível constatar que o espiritismo possui um conhecimento progressivo que se torna mais complexo conforme são realizadas investigações acerca dos temas que Kardec considerava prioritários, ou seja, as relações entre o mundo espiritual e o mundo material. Para isso, a participação de médiuns desconhecidos uns dos outros na busca por essas respostas; a utilização de informações oriundas de sociedades espíritas de locais diferentes, até mesmo de outro continente, como foi possível observar com a citação do jornal espiritualista de Nova Orleans; o estudo de casos históricos conhecidos por um grande público, mas que não possuíam uma explicação plausível; a entrevista com médiuns escreventes da Sociedade Espírita de Paris, os quais apresentavam explicações, alegadamente, de espíritos superiores, contribuíram para que Kardec pudesse construir uma consiliência de argumentos indutivos que permitiram a constituição de teorias explicativas a respeito das manifestações físicas.

Kardec, contudo, não recebia as informações de maneira acrítica. Em sua obra, percebem-se algumas investigações de fatos que, em um primeiro momento, ele rejeitou como parte do conjunto dos fenômenos espíritas, mas que, no prosseguimento da pesquisa, demonstraram-se coerentes e suficientes para serem incorporados à teoria espírita. Foi o caso dos espelhos mágicos.

5.2. A negação do espelho mágico como fenômeno mediúnico

Em ata da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas de 20 de janeiro de 1860, Kardec relatou o recebimento de carta de Kenneth R. Hinderson Mackenzie (1833-1886), linguista inglês de notoriedade e membro da *Society of Antiquaries of London* (Sociedade dos Antiquários de Londres). Segundo Kardec, Mackenzie ofereceu detalhes sobre o emprego da bola de cristal como meio de obter comunicações mediúnicas. Na ata, Kardec informou:

Comunicações diversas:

1.º – Carta do Sr. Hinderson Mackenzie, de Londres, membro da Sociedade Real dos Antiquários, com detalhes muito interessantes sobre o emprego da bola de cristal ou metálica, como meio de obter comunicações espíritas. É o que usa, com auxílio de um vidente especial, conforme conselho de um de seus amigos que, há trinta e cinco anos, faz as mais completas e concludentes experiências. O médium vê, nessa espécie de espelho, as respostas escritas às perguntas feitas, assim se obtendo comunicações

muito desenvolvidas e tão rápidas que por vezes é difícil de acompanhá-lo¹⁰⁵ (RS, mar/1860, p. 65).

Esse amigo seria Frederick Hockley (1809-1885), um conhecido adepto da cristalomania, prática que consistia, supostamente, em evocar espíritos por meio dos cristais. Hockley teria adquirido sua primeira bola de cristal em 1824 e, desde então, teria mantido anotações sobre suas experiências, acumulando uma grande quantidade de informações (CICERO, CICERO, 2003, p. 38). Hockley teve o apoio da médium vidente Emma Louisa Leigh (1838-1858), e a sua morte pode ter motivado Mackenzie a escrever para Kardec, solicitando novas investigações sobre os espelhos mágicos. De acordo com o remetente da carta, a bola de cristal poderia ser usada como uma eficiente forma de realizar comunicações mediúnicas, sendo uma espécie de espelho onde apareceriam escritas as respostas das perguntas feitas para um alegado espírito.

A solicitação de investigação do fenômeno suscitou diversas perguntas sobre os mecanismos dessa faculdade mediúnica feitas pelos membros associados da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. Segundo Kardec, faltavam estudos prévios que pudessem oferecer luz à natureza do fenômeno e apenas observações posteriores poderiam validar ou não essas manifestações. Em seguida, o tema surgiu na pauta de estudos aprovados a serem realizados (RS, mar/1860, p. 66).

Na semana seguinte, foi aprovado na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas o exame desses fenômenos. Kardec sugeriu que o nome “espelho mágico” fosse substituído por “espelho psíquico” ou, de acordo com alguns membros da sociedade, de “espelho psicográfico”, pois seria mais adequado ao tipo de mediunidade que se pretendia estudar (RS, mar/1860, p. 68). Kardec não gostava da palavra *magia* porque, embora significasse *ciência dos sábios*, ela teria perdido seu significado primitivo por causa da superstição e do charlatanismo (RS, out/1864, p. 297).

Apenas em outubro de 1864, quatro anos após a aprovação das investigações na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, Kardec apresentou seu estudo sobre os espelhos psíquicos. Ele atribuiu o longo período entre a aprovação das investigações e a publicação do

¹⁰⁵ O texto em língua estrangeira é: *Communications diverses*. 1^o lettre de M. Hinderson Mackensie, de Londres, membre de la société royale des antiquaires, qui donne des détails du plus haut intérêt sur l'emploi des globes de cristal ou métalliques comme moyen d'obtenir des communications spirites. C'est celui dont il fait usage, à l'aide d'un médium voyant spécial, d'après le conseil d'un de ses amis qui a fait à ce sujet, depuis trente-cinq ans, les expériences les plus complètes et les plus concluantes. Le médium voit, dans cette espèce de miroir, les réponses écrites aux questions proposées, et l'on obtient ainsi des communications très développées et si rapides qu'il est souvent difficile de suivre le médium.

primeiro “Ensaio teórico sobre os espelhos mágicos” às dúvidas que ainda possuía a respeito da natureza do fenômeno e a real eficácia dos espelhos para que as manifestações mediúnicas acontecessem. Também afirmou que recebeu diversos relatos de seus correspondentes nesse período, embora não tenha publicado nenhum deles nesse período. Ele escreveu o ensaio após ter realizado uma observação da manifestação, acreditando que estaria esclarecendo um fato inexplicado pela ciência espírita (RS, out/1864, p. 289-290).

Kardec introduziu o tema mencionando manifestações mediúnicas a partir de médiuns que alegavam ver “acontecimentos afastados, passados, presentes e às vezes futuros, e as põem em condições de responder às perguntas que lhes são dirigidas¹⁰⁶” (RS, out/1864, p. 289), por meio de objetos de reflexos brilhantes. Ele generalizou os instrumentos mediúnicos em relação ao pedido original de Mackensie, que era investigar a mediunidade a partir de bolas de cristal. Para Kardec, vidros, garrafas, placas metálicas, gelo, entre outros objetos do mesmo gênero, poderiam surtir o mesmo efeito dos globos de cristal ou metálicos. Tais fenômenos não seriam raros, embora fossem estigmatizados como charlatanice ou prática supersticiosa. Eram usados por videntes, cartomantes e mágicos com alguma constância naquela época. De fato, havia autores ocultistas como Louis Alphonse Cahagnet (1858) e Eliphas Lévi (1861) que escreviam a respeito dos espelhos mágicos ou cabalísticos usados por certas pessoas para rituais de vidência.

A observação teria sido realizada em Berna, cantão suíço onde Kardec estaria realizando uma de suas viagens anuais com o intuito de visitar comunidades espíritas distantes de Paris. Lá, ele teria encontrado um camponês com a suposta capacidade mediúnica de ver em um copo respostas para perguntas feitas ao médium.

O médium escolhido por Kardec foi indicado pelo comandante F. Indermuhle de Wytttenbach, membro titular da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas desde fevereiro de 1860 (RS, mar/1860). O camponês era conhecido na região por encontrar fontes de água no subsolo da região utilizando um copo de vidro que serviria de instrumento para sua vidência. Kardec traçou um perfil do médium. Era um senhor de 64 anos, protestante, leitor da Bíblia, que vivia do que produzia em uma pequena propriedade. Não era rico, mas também não passava necessidades. Muito religioso, o camponês não cobrava seus atendimentos por acreditar que tinha um dom divino (RS, out/1864, p. 291).

¹⁰⁶ O texto em língua estrangeira é: événements éloignés, passés, présents et quelquefois futurs, et les mettent sur la voie des réponses aux questions qui leur sont adressées.

O camponês, que também seria capaz de localizar pessoas desaparecidas, teria relatado uma enfermidade sofrida por Kardec, utilizando os mesmos termos de uma médium francesa consultada, embora ele fosse suíço, só conhecesse o dialeto alemão em que se expressava e nunca tivesse viajado para fora da região de Berna (RS, out/1864, p. 293). Segundo Kardec, era um homem ignorante, possuidor de diversas superstições e crendices locais que contribuíram para a conclusão do ensaio sobre os espelhos mágicos.

Ainda que validasse os fenômenos mediúnicos observados, Kardec não concordava que se travava de uma manifestação gerada pelo copo de vidro. Segundo ele:

Um exame atento dos fatos acima demonstra uma completa analogia entre esta faculdade e o fenômeno designado sob o nome de *segunda vista*, *dupla vista* ou *sonambulismo desperto*, e que é descrito no *Livro dos Espíritos*, Cap. VIII: *Emancipação da alma*, e no *Livro dos médiuns*, Cap. XIV. Ela tem, pois, o seu princípio na propriedade radiante do fluido perispiritual, que permite à alma, em certos casos, perceber as coisas à distância, isto é, na *emancipação da alma*, que é uma lei da natureza¹⁰⁷ (RS, out/1864, p. 294-295, grifos do autor).

O copo de vidro seria um acessório, útil ao médium apenas por apego ou hábito, sendo uma espécie de superstição. A percepção ocorreria mesmo quando ele desviava sua atenção do copo, olhando para várias outras coisas, como para a mesa ou para o chão onde desenhava com giz, sem perder a atividade mediúnica. O copo seria uma forma de concentrar sua atenção, fixando seu pensamento na produção do fenômeno. Logo, o copo de vidro poderia ser substituído por qualquer outro objeto, que a manifestação aconteceria da mesma forma (RS, out/1864, p. 298-300).

5.2.1. A revisão de um fenômeno anômalo: os espelhos psíquicos

Um ano após publicar o “Ensaio teórico sobre os espelhos mágicos”, Kardec escreveu um novo estudo revisando sua primeira hipótese. O motivo seria uma nova visita à região de Berna, onde reencontrou o médium investigado com o intuito de realizar novas observações.

A visita foi feita, provavelmente no mês de agosto, quando Kardec costumava realizar suas viagens para encontrar comunidades espíritas e investigar novos casos de mediunidade

¹⁰⁷ O texto em língua estrangeira é: Un examen attentif des faits ci-dessus démontre une complète analogie entre cette faculté et le phénomène désigné sous les noms de seconde vue, double vue, ou somnambulisme éveillé, et qui est décrit dans le Livre des Esprits, chap. VIII : Emancipation de l'âme, et dans le Livre des Médiuns, chap. XIV... Elle a donc son principe dans la propriété rayonnante du fluide périspirituel, qui permet à l'âme, dans certains cas, de percevoir les choses à distance, autrement dit, dans l'émancipation de l'âme, qui est une loi de nature.

relatados por seus correspondentes. Ele estava novamente acompanhado do Sr. Indermuhle de Wytttenbach, que também era o seu tradutor. O médium novamente analisou a saúde de Kardec, indicando remédios para o tratamento de uma enfermidade que o afetou em 1865. Em seguida, o camponês teria falado sobre o objetivo e os resultados do trabalho de Kardec, mesmo sem conhecer o espiritismo. As informações apresentadas chamaram a atenção por serem semelhantes àquelas que tinha recebido dos médiuns na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (RS, out/1865, p. 290).

Embora tenha se demonstrado impressionado com as alegadas faculdades mediúnicas do camponês, Kardec não considerou sua mediunidade diferente da clarividência, conforme já identificara. A diferença encontrada no médium, em relação aos clarividentes, era a sua dependência ao copo para que o fenômeno acontecesse. Kardec fez uma longa descrição das sessões de que participou, afirmando que o camponês segurava e olhava o copo por cerca de 15 minutos antes de entrar em estado alterado de consciência e iniciar a vidência (RS, out/1865, p. 292).

Após observar o fenômeno, Kardec realizou uma reunião mediúnica no mesmo dia para aprofundar as causas das supostas manifestações. No artigo seguinte da *Revista Espírita* de outubro de 1865, ele apresentou os resultados e uma nova teoria para os espelhos psíquicos. Kardec concluiu que o copo era um meio de o médium desenvolver e fixar sua faculdade mediúnica. Ele resumiu a nova teoria a partir da confirmação de três hipóteses:

- 1.º – Que para aqueles em que a visão psíquica é espontânea ou permanente, o emprego de agentes artificiais é inútil.
- 2.º – Que esses agentes são necessários quando a faculdade necessita ser superexcitada.
- 3.º – Que devendo esses agentes ser apropriados ao organismo, o que tem ação sobre uns não tem sobre outros¹⁰⁸ (RS, out/1865, p. 294-295).

Em sua nova teoria, Kardec passou a considerar os espelhos psíquicos como instrumento mediúnico capaz de produzir o estado alterado de consciência em alguns médiuns. O instrumento não geraria a mediunidade por si só; o espelho seria um objeto único que apenas atuaria sobre o organismo de um médium específico. Buscando aplicar sua teoria para a explicação da mediunidade do camponês da região de Berna, Kardec escreveu que a faculdade seria gerada por uma característica não conhecida do fluido universal, cujo agente era o reflexo

¹⁰⁸ O texto em língua estrangeira é: 1º Que pour ceux chez qui la vue psychique est spontanée ou permanente, l'emploi d'agents artificiels est inutile ; 2º que ces agents sont nécessaires lorsque la faculté a besoin d'être surexcitée ; 3º que ces agents devant être appropriés à l'organisme, ce qui a de l'action sur les uns, ne produit rien sur les autres.

da luminosidade exercida pelo fundo do copo. Ela penetraria pelos olhos e atuaria sobre o cérebro, gerando o estado sonambúlico que antecederia a vidência (RS, out/1865, p. 296).

Kardec reforçou sua nova teoria citando o trabalho do médico James Braid (1795-1860), que, na década de 1860, popularizou o hipnotismo. Na obra *Neurypnology or the rational of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism* (1843), Braid descreveu sua experiência que consistia em colocar um globo ou outro objeto brilhante na base do nariz do paciente, entre seus olhos, pedindo que ele fixasse o olhar no objeto. Em pouco tempo, o paciente ficava com as pupilas dilatadas, suas respostas eram lentas e penosas e ele entrava em estado hipnótico (p. 8-9).

Nem Braid nem Kardec sabiam explicar o exato papel que exercem os objetos brilhantes nesses casos, nem o motivo de o processo funcionar para algumas pessoas e falhar para outras. Kardec, contudo, acreditava que essas anomalias eram elementos que poderiam ser explicados futuramente e que, em vez de refutarem os pressupostos da teoria dos espelhos psíquicos, elas a deixariam mais completa.

Desse modo, percebe-se que Kardec não considerava o espiritismo um conhecimento fechado, isento de erros. Sua proposta de investigação abria a possibilidade de revisão de conceitos, principalmente quando a observação lógica dos fatos ia de encontro com as hipóteses já estabelecidas. Na visão de Kuhn, esse tipo de postura tornava uma ciência normal vigorosa diante das anomalias que ameaçavam o seu paradigma.

6 O ESPIRITISMO ENTRE O PÚLPITO E O ALTAR

Allan Kardec concebeu o espiritismo como uma ciência com consequências morais, colocando-se entre o púlpito, lugar por excelência da oratória acadêmica, e o altar, onde se realiza o culto religioso. Este capítulo retoma o discurso reformista social de Pierre Leroux e Jean Reynaud que marcou o cenário político, religioso e social na primeira metade do século XIX. Foram selecionados três conceitos fundamentais presentes no discurso de Leroux e Reynaud: a ideia de progresso, de reencarnação e de regeneração social. Pretende-se evidenciar como Kardec definiu o caráter religioso do espiritismo, incorporando esses três conceitos.

Outro intuito do capítulo é analisar as continuidades e rupturas dessas ideias essenciais no espiritismo, bem como entre as espiritualidades seculares do período. Na última parte, discutem-se as principais considerações de Kardec sobre o caráter religioso do espiritismo. Para essa análise, foi utilizado o conceito de espiritualidade secular estabelecido pela historiadora norte-americana Lynn L. Sharp.

Segundo Sharp, o termo *espiritualidade secular* é aplicado para um variado número de crenças surgidas a partir de 1830 que usam a ideia de reencarnação como base de suas doutrinas religiosas, acreditando em um contínuo desenvolvimento espiritual (2006, p. xii-xiii). Essas novas religiões populares se apresentavam como uma moderna forma de conciliação aparentemente díspar entre valores seculares, como a ciência e a razão, e os valores religiosos. Ela interpreta o espiritismo como uma forma de espiritualidade popular que rejeitava o catolicismo em favor da ciência e, em seu lugar, promovia o ideal de progresso iluminista sem o sacrifício da religiosidade. Outros autores ratificam a tese de Sharp, conforme o trecho:

Léon Denis e Gabriel Delanne [líderes do espiritismo francês], escrevendo três décadas após a morte de Kardec, seguem insistindo na abordagem positivista da vida espiritual. Em *No Invisível*, Léon Denis afirma: “o Espiritualismo Moderno não teve necessidade de recorrer à especulação metafísica; bastou-lhe apoiar-se na observação e na experiência” (2011, p. 42), o que facilmente se compreende diante da ineficácia das muitas e longevas doutrinas de base metafísica no convencimento prático das pessoas sobre a independência do espírito em relação ao corpo, mas é também um sintoma cultural de rejeição ferrenha à simples ideia de um pano de fundo metafísico, o que contradiz o fato de que o espiritismo tem esse pano de fundo (COELHO, 2019, p. 19).

O capítulo segue uma linha de pensamento similar à teoria de Lynn L. Sharp, no que se refere à investigação centrada na ideia de que o espiritismo pode ser entendido como uma proposta de conciliação entre ciência e espiritualidade.

6.1. Os períodos do espiritismo

Em 2 de dezembro de 1866, Allan Kardec escreveu uma prece revelando o desfecho que vislumbrava para o espiritismo:

Quanto mais medito sobre o objetivo final do espiritista,¹⁰⁹ que é sua constituição em religião, mais eu sinto minhas ideias se aclararem e o plano se delinear, sem dúvida graças à assistência de vossos mensageiros; porém, mais também eu sinto quanto esse trabalho exige calma e meditações sérias¹¹⁰.

Não se sabe o motivo de Kardec ter escrito essa prece, que consta no site <http://projetokardec.ufjf.br>. O fato é que ela não foi publicada em nenhuma parte de sua extensa obra. Contudo, ela expressa um sentido teleológico no tocante ao objetivo final do espiritismo: tornar-se uma religião. Essa ideia não era nova.

Ao longo de suas publicações, Kardec construiu um sentido teleológico para o espiritismo e para a humanidade, tal como faziam influentes pensadores do século XIX, como Auguste Comte, Jean Reynaud, Pierre Leroux e Karl Marx. A evolução do espiritismo ocorreria em seis momentos: o período da curiosidade, o período psicológico ou filosófico, o período de luta, o período religioso, o período intermediário e o período de renovação social.

Segundo Kardec, o período da curiosidade começou em 1848, quando as manifestações mediúnicas ocorridas em Hydesville (EUA) foram difundidas na Europa, a partir de 1852. Esse período foi encerrado em 1857, ano do lançamento de *O livro dos espíritos*.

De 1857 a 1861, houve o período psicológico ou filosófico, no qual foi desenvolvida a maior parte das principais teses do espiritismo. Para Kardec, a crença nos espíritos e nas suas manifestações deu origem a uma filosofia, conforme foi classificado *O livro dos espíritos* em sua folha de rosto: “filosofia espiritualista”. O período inaugurava a era do estudo dos espíritos, também chamado de psicológico (RS, abr/1858, p. 94), em que as manifestações relatadas por diversos povos no passado poderiam ser interpretadas a partir de uma unidade de princípios a ser construída pelo espiritismo (RS, abr/1858, p. 95).

Em 1861, por causa do ataque de defensores do catolicismo, teria começado o período de luta, época em que Kardec produziu muitos artigos da *Revista Espírita* para responder a

¹⁰⁹ Parece que houve um descuido no momento da escrita, visto que a palavra parece não ser muito adequada. É possível que Kardec tenha pretendido escrever *spiritisme* (espiritismo).

¹¹⁰ O texto em língua estrangeira é: Plus je médite sur le but final du spiritiste qui est sa constitution en religion, plus je sens mes idées s'éclairer et le plan se désigner sans doute grâce à l'assistance de vos messagers mais plus aussi je sens combien ce travail demande du calme et des méditations sérieuses.

acusações feitas contra o espiritismo. O marco inicial foi o Auto de Fé de Barcelona, ocorrido em 9 de outubro de 1861, quando publicações espíritas foram queimadas em praça pública pelo Santo Ofício, sob a alegação de serem contrárias à fé católica (RS, nov/1861, p. 321-325). Esse período culminou com as obras espíritas sendo postas na lista do Índice, em 25 de abril de 1864, o que deu fôlego aos grupos católicos mais radicais, como os ultramontanos.

No período de luta, Kardec repete, em diversas ocasiões, que o espiritismo não pretendia ser uma religião organizada e estabelecida, sendo sua filosofia passível de ser adotada por qualquer outra religião (CUCHET, 2007, p. 88). Os ataques ao espiritismo se acentuaram no período, quando a *Revista Espírita* denunciou casos de sermões coléricos, proibições de clérigos aos seus fiéis contra o espiritismo, excomunhões, perseguições individuais, calúnias, além do lançamento de livros, brochuras e artigos de jornais difamatórios (RS, dez/1863, p. 377-378).

De fato, o período entre 1862 e 1865 concentrou o maior número de publicações de Kardec. Por um lado, cresceu o número de obras espíritas: de 4, em 1861, para 16, em 1862; 13 em 1863; 11 em 1864; e 13 em 1865. Por outro, houve também o aumento de obras críticas às supostas manifestações espirituais: de 2, em 1861, para 3 em 1862; 14 em 1863; 8 em 1864; e 13 em 1865. A partir de 1866, houve um decréscimo significativo, com menos de 10 obras sobre o espiritismo lançadas até 1869 (CUCHET, 2012, p. 176).

O período da luta determinaria uma nova etapa, o período religioso, em que o espiritismo se estabeleceria entre as religiões reconhecidas no mundo. Este período parece ter sido atingido em 1866, quando escreveu a prece. O quinto período seria intermediário até um sexto e último, chamado de renovação social, quando as ideias espíritas passariam a ter influência na sociedade, conduzindo a humanidade a um novo perfil moral, quando se atingiria o bem geral (RS, set/1858, p. 243; dez/1863, p. 379).

É possível notar diversas características do que Kardec chamava de filosofia moral em obras de socialistas românticos como Saint-Simon, Pierre Leroux e, principalmente, Jean Reynaud, o qual Kardec cita cerca de 50 vezes na *Revista Espírita*, entre 1862 e 1869.

6.2. Kardec e o seu compromisso com a reforma social

Kardec deu continuidade às ideias reformistas defendidas, na primeira metade do século XIX, pelos socialistas românticos. Em especial, ele buscou incorporar no espiritismo o reformismo social com características religiosas. Filho e neto de revolucionários republicanos, o jovem Rivail, entre 1820 e 1840, foi um dos defensores da educação laica e da inclusão de

meninas no ensino público, pautas também encampadas pelos revolucionários franceses de 1830 e, principalmente, de 1848.

Após o golpe de estado de Luís Bonaparte, em 1851, e a instauração do Segundo Império, as ideias políticas dos socialistas românticos, reprimidas pelo governo autoritário de Napoleão III, encontraram refúgio em espiritualidades seculares que abraçaram a crença em uma humanidade fraternal regida pela igualdade. Diversos adeptos dessas doutrinas sociais se tornaram espíritas. Um desses correligionários foi Pierre-Gaëtan Leymarie, que se tornou membro da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em abril de 1862. Leymarie foi um convicto defensor das ideias republicanas, o que resultou em seu exílio após o golpe de estado promovido por Napoleão III em 2 de dezembro de 1851.

Exilado no Brasil, Leymarie teria visitado o falanstério fourierista do Saí, localizado em Santa Catarina. De volta à França no final de 1859, Leymarie se empregou como editor, quando conheceu *O livro dos espíritos* (LADOUS, 1989, p. 51-53). Ele debutou como médium na *Revista Espírita*, em fevereiro de 1862, e se tornou um dos principais sucessores do espiritismo após a morte de Allan Kardec.

Outro espírita com histórico nas doutrinas políticas da década de 1830 e 1840 foi Maurice Lachâtre. Amigo de Pierre Joseph Proudhon, Lachâtre foi um grande editor de obras fourieristas, sansimonistas e socialistas, sendo o primeiro a publicar a obra *O capital*, de Karl Marx, em francês (LACHÂTRE, 2014). O coronel Michel Julien René Bruneau (1794-1864), sansimonista, atuou com Pére Enfantin, um dos líderes do movimento, em uma missão de difusão da doutrina de Saint-Simon no Egito. Utilizando recursos próprios (cerca de 25 mil francos), ele foi responsável por construir uma escola de artilharia na região e auxiliou seu genro a construir uma escola politécnica (RS, dez/1864, p. 388).

Kardec considerava Saint-Simon um pensador indispensável para o progresso da humanidade, já que a prática da caridade e a busca do bem comum estão no sansimonismo como elementos fundamentais para o restabelecimento dos valores morais do cristianismo (RS, dez/1863, p. 357). Todavia, ele criticava o caráter político e materialista das causas que esse conjunto de ideias, abraçado por tantos como seita, propagava.

Para Kardec, o sansimonismo obteve um brilho efêmero, concentrando-se no segundo quartel do século XIX, por conta dos homens eminentes ligados a Saint-Simon, como o professor da Escola Politécnica de Paris Prosper Enfantin. O seu maior erro, segundo Kardec, era o mesmo das demais doutrinas sociais, ou seja, o de apoiar a reforma social exclusivamente em interesses materialistas, o que resultaria em laços frágeis de solidariedade, como seria a vida corporal, enquanto os laços ancorados na certeza da vida futura criariam raízes no coração (RS,

dez/1864, p. 389-392).

Suas críticas ao sansimonismo e a falta de um estudo mais detalhado sobre ele reduzem a possibilidade de as ideias espíritas terem sido influenciadas diretamente por essa doutrina social. É provável, porém, que os conceitos de caridade e de reforma social existentes no espiritismo tenham se originado na obra do ex-sansimonista Jean Reynaud.

Jean Reynaud é o socialista romântico mais citado por Allan Kardec em sua obra. Em um dos artigos da *Revista Espírita*, ele foi considerado um dos precursores do espiritismo (RS, ago/1863, p. 231). Contemporâneos, Kardec e Reynaud cresceram durante o Império napoleônico. Enquanto Kardec se tornava um dos principais discípulos de Pestalozzi em Paris, Reynaud veio a ser um sansimonista influente na Revolução de 1830.

Assim como Jean Reynaud, Kardec acreditava que a regeneração social viria com a solidariedade e a fraternidade. Do sentimento de fraternidade, nasceriam a reciprocidade e os deveres sociais entre os homens, os povos e as raças. Estes dois sentimentos seriam responsáveis pela transformação das instituições. A fraternidade deveria ser o cerne da nova ordem social. Mas apenas haveria fraternidade real se a humanidade acreditasse nos princípios fundamentais: Deus, a alma, o futuro, o progresso individual indefinido, a perpetuidade das relações entre os seres (RS, out/1866, p. 296). Dessa forma, a reforma social idealizada por Kardec se estabeleceria por meio de uma reforma moral da humanidade fundamentada nos valores cristãos.

Ainda que buscasse se afastar de temas políticos e sociais, Kardec atuava em diversas causas defendidas pelos socialistas românticos. Ele organizou os espíritas para ajudar grupos desprotegidos socialmente. Diante de uma crise algodoeira na primeira metade da década de 1860, diversas indústrias fabris fecharam, o que desempregou muitos trabalhadores. Em 1862, realizou uma subscrição para enviar dinheiro em auxílio dos trabalhadores de Lyon (RS, fev/1862, p. 55). No ano seguinte, uma nova subscrição para favorecer os operários fabris (RS, jan/1863, p. 32). Em 1864, mais uma subscrição em favor das vítimas de um grande incêndio ocorrido em Limoges (RS, dez/1864, p. 400). Também foram realizadas solicitações de ajuda para os inundados de Paris (RS, nov/1866, p. 352), aos pobres e vítimas do cólera em Lyon (RS, dez/1865, p. 359-360).

Kardec também pregava a favor da igualdade de direitos entre homens e mulheres, pois Deus teria facultado a ambos a inteligência para o bem e para o mal, bem como a faculdade de progredir (VS, p. 70; LE², p. 294). Um terceiro ponto em comum foi a formação de ligas de ensino laico que lutavam pelo ensino gratuito, laico e obrigatório (RS, mar/1867, p. 79-80). Criada pelo pedagogo e político francês Jean Macé, junto com cinco espíritas (Leymarie,

Camille Flammarion, André Vautier, Emmanuel Vauchez e Alexandre Delanne), a liga foi apoiada por Kardec com a criação de subscrições com o objetivo de elaborar material de divulgação (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 97).

Os projetos espíritas de reforma social agiam em consonância com os anseios dos grupos médios e esclarecidos da sociedade francesa. As doutrinas sociais tiveram repercussão entre militares intermediários, engenheiros, professores, advogados etc. Esse grupo, que representava uma classe média urbana e letrada, também possuía uma grande representação no espiritismo.

Em janeiro de 1869, Kardec realizou um levantamento estatístico do movimento espírita baseado na rede de espíritas que conhecia em Paris e nas cidades que visitava, bem como nas correspondências recebidas de diversas localidades da França e de regiões esparsas pelo mundo, desde a Conchinchina (atual Vietnã) até o Peru (p. 3-4).

No seu censo, Kardec afirmou que 84% dos espíritas eram letrados. Também haveria 60% dos espíritas considerados de classe média e apenas 15% de pobres ou indigentes (RS, jan/1869, p. 5). Ele conclui que haveria espíritas em todas as classes sociais, sendo que sua inserção mais robusta nos grupos médios letrados era um fator positivo, pois a partir da classe média o espiritismo ganhara apelo entre os grupos menos privilegiados, como os operários, e também entre os grupos abastados, como os membros da aristocracia.

Ao contrário dos sansimonistas, que formaram uma seita liderada por Prosper Enfantin, que se autointitulava Père Enfantin (Pai ou Padre Enfantin), Kardec repudiava o caráter de seita ou de nova religião que era dada ao espiritismo (RS, out/1862; jan/1866), assim como recusava a liderança do movimento (RS, abr/1866). Quando acusado de tentar constituir uma religião, Kardec afirmava que

[...] Seu verdadeiro caráter é, pois, o de uma ciência e não de uma religião e a prova é que conta como adeptos homens de todas as crenças, os quais, nem por isso, renunciaram às suas convicções: católicos fervorosos, que praticam todos os deveres de seu culto; protestantes de todas as seitas; israelitas, muçulmanos e até budistas e bramanistas. Há de tudo, menos materialistas e ateus, porque essas ideias são incompatíveis com os princípios espíritas¹¹¹ (RS, mai/1859, p. 136).

Neste trecho, Kardec rejeitou o caráter religioso do espiritismo, afirmando ser uma

¹¹¹ O texto em língua estrangeira é: Son véritable caractère est donc celui d'une science et non d'une religion, et la preuve en est, c'est qu'il compte parmi ses adhérents des hommes de toutes les croyances et qui n'ont point pour cela renoncé à leurs convictions : des catholiques fervents qui n'en pratiquent pas moins tous les devoirs de leur culte, des protestants de toutes les sectes, des israélites, des musulmans et jusqu'à des bouddhistes et des brahmistes ; il y a de tout, excepté des matérialistes et des athées, parce que ces idées sont incompatibles avec les observations spirites.

ciência que contaria com adeptos em diversas religiões. Para ele, a filosofia espírita poderia ser facilmente absorvida pelas diversas religiões, pois ela teria consequências morais compatíveis com o cristianismo, explicando racionalmente a natureza divina dos dogmas religiosos. Reynaud ofereceu sugestão semelhante em sua obra *Terre et Ciel*. Essa sugestão também vinha ao encontro de Lamennais, que pensava renovar o catolicismo adotando características liberais e sociais. De fato, em seu censo realizado dez anos após essa afirmação, Kardec atribuiu a católicos cerca de 60% dos adeptos ao espiritismo, que também contava, em menor porcentagem, com protestantes, judeus e muçulmanos (RS, jan/1869, p. 5).

Kardec complementou dizendo que o espiritismo não seria uma religião, pois, caso fosse, teria algum tipo de culto, templos e ministros. Segundo ele, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas possuía um estatuto que estabelecia a proibição de se discutir religião. O espaço nada teria de sagrado, possuindo uma estrutura de sociedade científica com presidente e secretário eleitos entre seus membros, quadro de admissão e atas de reunião. A Sociedade também não tinha interesse em convidar pessoas para suas sessões, nem fazer proselitismo (RS, mai/1859, p. 137-138).

Em dezembro de 1868, Kardec desenvolveu um novo texto tratando do tema, chamado: *Le Spiritisme est-il une religion?* (O espiritismo é uma religião?). Acreditando contar com milhões de adeptos em todo mundo, Kardec admitiu, pela primeira vez publicamente, que o espiritismo era uma religião no sentido original da palavra *religar*, ou seja, criar laços entre os homens e uma comunhão de sentimentos, de princípios e crenças (RS, dez/1868, p. 358).

Para ele, o laço estabelecido por uma religião seria um laço moral, que teria como consequência o estabelecimento de sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência. Elementos estes que Kardec enxergava como frágeis no sansimonismo, pois só seriam alcançados pelo elo religioso ausente nesta seita. O espiritismo seria, assim, uma religião no sentido filosófico, por gerar a comunhão de pensamentos fraternos, fundamentados nas próprias leis da natureza. Essas leis naturais seriam as relações com o mundo espiritual, consideradas sobrenaturais, que passaram a ser explicadas pelo espiritismo. O sentimento que deveria conduzir os espíritas seria o da caridade humanitária, ou seja, praticar o bem com todas as pessoas indistintamente, esperando que ela ligasse todos os homens sob a égide da fraternidade universal (RS, dez/1868, p. 360-362).

Kardec imaginava que o principal compromisso do espiritismo era com a reforma social. Assim como Reynaud e Leroux, acreditava que o tempo da regeneração social estava próximo. Nesse pretense novo tempo, a humanidade, convencida pela necessidade da fraternidade, iniciaria uma época que levaria à paz e à igualdade, algo semelhante com o que imaginava

Leroux, isto é, um paraíso imanente. Ele também se aproximava de Reynaud e de Leroux ao se apoiar na caridade como elemento crucial para o aperfeiçoamento do indivíduo e da humanidade. Kardec colocava no frontispício de suas obras o lema: “Fora da caridade não há salvação”.

Nesse discurso, voltado aos membros da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em alusão ao dia de Finados, Kardec também buscou justificar por que ele havia declarado tantas vezes que o espiritismo não era uma religião. Basicamente, repetiu uma de suas primeiras justificativas, dada no artigo de maio de 1859, para negar o termo. Em sua explicação, afirmou que a palavra *religião* era entendida pela sociedade francesa com uma direta associação à ideia de culto, casta sacerdotal com hierarquia e cerimônias, que seguiam um roteiro e com premissas que não encontravam correspondência nas reuniões realizadas pela sociedade espírita.

Kardec defendia a formação de núcleos espíritas reduzidos em poucas dezenas de pessoas. Acreditava que centros espíritas grandes eram perigosos pelo risco de gerarem um caráter mais institucional, o que traria dificuldades na sua administração, bem como um aspecto religioso. Ele também era contrário a qualquer prática ritual dentro do espiritismo, vista como dogmática por ele. Assim, o espiritismo não teria características de uma religião, no significado mais comum do termo, associado a liturgia, evitando o equívoco das pessoas com o título. Por isso, sintetizava o espiritismo como uma ciência, que tem por efeito uma doutrina filosófica e moral (RS, dez/1868, p. 358-359).

Ainda que as explicações de Kardec para a não aceitação do espiritismo como religião fossem coerentes com seu discurso ao longo do tempo, a análise do contexto autoritário do Segundo Império francês oferece uma interpretação alternativa e complementar a essa insistente negação que, anos mais tarde, foi abandonada.

6.3. A religião no Segundo Império (1852-1870)

Todos os anos de Allan Kardec à frente do espiritismo (1857-1869) se deram durante o governo de Napoleão III. Esse período foi marcado por diversas políticas autoritárias. Logo após o golpe de estado de 1851, o imperador determinou o exílio de seus adversários políticos, entre os quais diversos líderes republicanos e socialistas. O jornal fourierista *La Démocratie pacifique* foi fechado pelo novo regime (CUCHET, 2012, p. 97-100). Diante desse quadro repressivo, muitos militantes políticos encontraram refúgio nas espiritualidades seculares emergentes.

Por outro lado, a aliança do Imperador com a Igreja Católica resultou em diversas

medidas contrárias às espiritualidades seculares, como o edito de Perigueux em 1854, que proibiu a leitura do livro *Terre et Ciel*, de Jean Reynaud. O grupo de Charles Fauvety foi levado à clandestinidade com as proibições e perseguições que acompanharam o atentado do revolucionário nacionalista italiano Félix Orsini contra Luís Bonaparte e sua esposa, em janeiro de 1858.

O atentado resultou na criação da *Loi de sûreté général* em fevereiro de 1858, que permaneceu mesmo após a anistia concedida pelo Imperador em 1859. Pela lei, o ministro do Interior tinha poderes de prender e deportar qualquer pessoa que representasse uma ameaça ao governo, principalmente os revolucionários de 1848. A lei também não permitia reuniões públicas com mais de 20 pessoas em ambiente fechado, e os estatutos e quadros de associados de sociedades científicas e filosóficas deveriam ser inspecionados para assegurar que não representavam uma nova ameaça a Luís Bonaparte (RÉMOND, 1974).

O espiritismo debutou no ano anterior à lei. A *Revista Espírita* estava em seu segundo mês. Diante do novo quadro, Kardec necessitava de uma autorização especial para constituir um espaço de reunião. Ele pretendia criar uma sociedade, no molde daquelas de que participava, formada por pessoas eminentes por seu saber, sérias e isentas, dispostas a estabelecer um centro regular de observações. Neste centro, pessoas não associadas também poderiam se dirigir para comunicar suas próprias observações (RS, mai/1858, p. 148).

A abertura desse centro teve de passar pelo prefeito de polícia, que encaminhou o pedido ao general Charles Marie Esprit Espinasse (1815-1859), ministro do Interior e da Segurança Pública, o qual, por simpatia pessoal ao espiritismo, aprovou o funcionamento do estabelecimento chamado *Société Parisienne des Études Spirités* (Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas) em 1º de abril de 1858 (OP, p. 228).

O espiritismo era visto como um grupo científico e filosófico, *status* que Kardec fez questão de manter enquanto atuou na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. Logo no primeiro artigo de seu estatuto inspecionado pelos órgãos de segurança franceses, ele esclareceu: “A Sociedade tem por objeto o estudo de todos os fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas. São defesas nela as questões políticas, de controvérsia religiosa e de economia social”¹¹² (LM, p. 355).

¹¹² O texto em língua estrangeira é: La Société a pour objet l'étude de tous les phénomènes relatifs aux manifestations spirites, et leur application aux sciences morales, physiques, historiques et psychologiques. Les questions politiques, de controverse religieuse et d'économie sociale y sont interdites.

O estatuto deixou claro os temas que eram particularmente sensíveis ao Segundo Império: política, religião e economia social. Enquanto a política e a economia social eram dois temas que poderiam trazer críticas ao governo, as controvérsias religiosas poderiam questionar os valores do catolicismo que, por sua vez, era um dos principais grupos de apoio do Imperador.

Nesse prisma, durante o período de luta (1861-1865), a veemência com que Kardec negou as acusações de que o espiritismo fosse uma religião pode também ser entendida como uma prevenção contra uma possível intervenção do Estado e interdição das reuniões espíritas. O contexto do Segundo Império também pode explicar as tentativas de conciliação com as demais religiões, ao reforçar a ideia de que a filosofia espírita seria conveniente a todas as religiões que sofriam críticas do pensamento racional laico (CUCHET, 2012, p. 353-387).

O esforço conciliatório do espiritismo também buscou reagrupar os liberais com os socialistas românticos. Conforme afirmam Marion Aubrée e François Laplantine (2009), o espiritismo buscou reconciliar esses dois grupos que já tinham compartilhado objetivos comuns nas ondas revolucionárias de 1830 e de 1848, quando os valores liberais se afirmaram violentamente sobre os valores socialistas, ao alijar os socialistas românticos do governo de coalizão formado durante a Segunda República francesa (1848-1852).

No entanto, o golpe de estado promovido por Napoleão III colocou os dois grupos novamente no mesmo lado, por serem igualmente reprimidos pelo Segundo Império. A Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas foi um refúgio para os dois grupos, haja vista, por exemplo, o socialista sansimonista coronel Bruneau e o republicano Leymarie.

Embora se tratasse de dois projetos políticos distintos – os liberais republicanos buscavam o reformismo social a partir da ação política do indivíduo, e os socialistas românticos acreditavam na ação coletiva para a transformação da sociedade –, o espiritismo contemplou os dois grupos como uma espécie de doutrina de conciliação. Em seu corpo doutrinário, o espiritismo convergia com os ideais liberais de respeito aos valores individuais, tolerância, laicidade do Estado em relação à Igreja, além do pluralismo religioso. Por sua vez, os socialistas românticos acreditavam na ideia de valores universais que conduziam a humanidade à regeneração social – também presente no espiritismo. Essa concepção de progresso que reuniu a ideia de livre-arbítrio com o teleologismo foi determinante na inclusão desses dois grupos que caminhavam com concepções opostas (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 100-101). A própria concepção espírita de reencarnação sintetizava ideias de transmigração de almas dos liberais Jean Reynaud, Pierre de Ballanche e Charles Nodier com ideias de palingenesia de socialistas como Pierre Leroux, Charles Fourier e Eugène Sue.

6.4. A reencarnação na obra espírita

A reencarnação foi um dos temas mais recorrentes do espiritismo e um dos mais contraditórios, na medida em que muitos grupos espiritualistas, principalmente na Inglaterra, discordavam de Kardec quanto a essa ideia (RS, set/1858, p. 238; jun/1860, p. 167-168). Kardec afirmava que a reencarnação não tinha sido inventada por ele, e era compartilhada por muitos pensadores. Ele fazia referência aos diversos escritores e intelectuais, como George Sand e Charles Fourier, que a defendiam antes do surgimento do espiritismo. É provável que este tenha sido o motivo para ele não adotar o seu método de elaboração dos princípios teóricos que integravam o espiritismo para o conceito de reencarnação, ainda que a considerasse um dos seus princípios básicos.

Na primeira edição de *O livro dos espíritos*, a reencarnação é entendida como um dogma, sugerindo que essa ideia não tenha sido investigada junto aos médiuns que tinha a sua disposição. Somente na entrevista com o suposto espírito de Théophile Z., Kardec questionou se a reencarnação era um fato espiritual, obtendo uma resposta positiva (LE¹, p. 167). Em outras passagens dessa obra, o tema foi apresentado de maneira sucinta.

O dogma da reencarnação seria fundamentado na ideia da existência da justiça divina, a qual explicaria a diferença moral entre os homens e ofereceria esperança no futuro, ao permitir o resgate dos erros humanos através de novas provações na vida futura. A sua ideia de progresso estava relacionada com a ideia de justiça divina. Na obra *O céu e o inferno* (1865), Kardec expôs com clareza esse argumento, estabelecendo um código penal da vida futura, cujo objetivo final seria dar sentido à ideia de sofrimento e de como as expiações serviriam para a depuração da humanidade. A expiação das faltas cometidas em vidas passadas era um dos propósitos da reencarnação, que resultava no progresso humano e no conseqüente aperfeiçoamento da sociedade (LE¹, p. 64-68).

Apenas em novembro de 1858, ele escreveu artigo sobre a pluralidade das existências, apresentando uma série de observações sobre o tema. A importância desse artigo foi tamanha que ele o publicou novamente sob o título “*Considerations sur la pluralité des existences*”, na segunda edição de *O livro dos espíritos*, em 1860. A sua exposição foge do método dialógico adotado, até então, de perguntas e respostas curtas. Por diversas vezes, Kardec dividia uma resposta longa em várias perguntas, em função de seu método expositivo. Contudo, a exceção foi o tema da reencarnação, que se tornou a resposta mais longa do livro.

Nesse artigo, o primeiro argumento foi que a reencarnação não era uma crença nova, tendo sua origem na ideia de metempsicose dos hindus estabelecida há milhares de anos. Kardec

não negava a origem oriental da reencarnação. Mas, assim como outros pensadores reencarnacionistas do século XIX, fazia considerações a respeito da ideia de progresso. Ao contrário dos livros sagrados dos hindus, como o *Hamayana* e o *Bhagavad Gita*, Kardec não acreditava na possibilidade da reencarnação em animais. Para ele, seria um retrocesso do espírito ocupar o corpo de um outro animal não pertencente à espécie humana (LE¹, p. 65).

Assim como Jean Reynaud (1854, p. 190), Kardec depositava na tradição ocidental a principal origem das ideias reencarnacionistas e de possibilidade de comunicação com os mortos. Platão e Pitágoras eram dois dos pensadores clássicos citados por Kardec. Segundo ele:

Todos sabem que a ideia de reencarnação remonta à mais alta Antiguidade e que o próprio Pitágoras a havia haurido entre os hindus e egípcios. Assim, não é de admirar que Platão, Sócrates e outros partilhassem de uma opinião admitida pelos mais ilustres filósofos daqueles tempos. O que talvez seja ainda mais notável é encontrar, desde aquela época, o princípio da doutrina da escolha das provas, hoje ensinada pelos Espíritos, e que pressupõe a reencarnação, sem a qual ela não teria razão de ser¹¹³ (RS, set/1858, p. 243).

Platão teve um espaço especial na obra espírita e a sua influência está presente em diversos trechos da obra de Kardec. Na introdução do livro *O Evangelho segundo o espiritismo* (p. 16-23), há um resumo da filosofia de Sócrates e Platão em que foram destacadas passagens aproximando o pensamento deles do cristianismo e do espiritismo. Essa tradição filosófica teria sido transmitida aos druidas gauleses, disseminando o conhecimento reencarnacionista ao povo autóctone francês.

Jean Reynaud foi um dos principais entusiastas do druidismo reencarnacionista, como pode ser constatado no livro *Considérations sur l'esprit de la Gaule* (1847). Na mesma linha, Kardec utilizou os estudos do historiador francês Edouard Fournier (1815-1880) para afirmar que os druidas eram os legítimos continuadores da tradição reencarnacionista pitagórica. Segundo Fournier, os druidas absorveram a metempsicose por meio de um conhecimento religioso que eles chamavam de “circulação da vida”, em que se passava da vida para a morte e da morte para a vida de forma alternada (RS, abr/1858, p. 98). O próprio pseudônimo do fundador do espiritismo foi escolhido a partir de uma comunicação mediúnica segundo a qual, em uma de suas encarnações, no século II, Rivail teria sido um druida chamado Allan Kardec

¹¹³O texto em língua estrangeira é: Tout le monde sait que l'idée de la réincarnation remonte à la plus haute antiquité, et que Pythagore lui-même l'a puisée chez les Indiens et les Egyptiens. Il n'est donc pas étonnant que Platon, Socrate et autres partageaient une opinion admise par les plus illustres philosophes du temps ; mais ce qui est plus remarquable peut-être, c'est de trouver, dès cette époque, le principe de la doctrine du choix des épreuves enseignée aujourd'hui par les Esprits, doctrine qui présuppose la réincarnation, sans laquelle elle n'aurait aucune raison d'être.

(OP, 225).

Essa suposta comunicação mediúnica com informações sobre a pluralidade das existências foi uma de dezenas de informações semelhantes vindas de cerca de 50 médiuns da França, da Alemanha, da Holanda, da Rússia etc. (RS, dez/1858, p. 296). Ou seja, ainda que Kardec tivesse diversos relatos sobre reencarnação, ele escolheu a abordagem filosófica para discutir o tema.

Ele considerava estar escrevendo para pessoas que acreditavam na vida após a morte e na justiça divina, por isso o seu discurso não pretendia convencer ateus. Talvez por isso chamasse a reencarnação de dogma, interpretando-a como uma hipótese verdadeira que não precisava ser explicada. Sua argumentação se detinha na justiça divina:

1. – Por que mostra a alma aptidões tão diversas e independentes das ideias adquiridas pela educação?
2. – De onde vem, nas crianças em tenra idade, a aptidão supranormal para tal arte ou tal ciência, enquanto outras ficam medíocres ou inferiores por toda a vida?
3. – De onde vêm as ideias inatas, que uns apresentam e outros não?
4. – De onde, em certas crianças, instintos precoces de vícios ou de virtudes; sentimentos inatos de dignidade ou de baixaza, contrastando com o meio onde nasceram?
5. – Por que, abstração feita da educação, certos homens são mais adiantados que outros?
6. – Por que há selvagens e civilizados?¹¹⁴ (RS, dez/1858, p. 299)

Para Kardec, todas as respostas para estas perguntas levariam, necessariamente, ao reconhecimento da reencarnação. Caso contrário, não seria possível afirmar a justiça nem a bondade divina. Por outro lado, a aceitação da reencarnação ajustaria e tornaria válido o atributo divino da justiça. As aptidões e as incapacidades adquiridas nos primeiros anos de vida seriam recompensas ou expiações de vidas anteriores, mas todos, por meio da aplicação da “lei do progresso”, seriam recompensados de acordo com o seu mérito em utilizar a aptidão para praticar o bem, ou em superar a expiação que lhe foi imposta por seus próprios atos em encarnações passadas.

Os exemplos fornecidos por Kardec no trecho destacado estavam relacionados à educação e à capacidade de aprendizagem do indivíduo, típicos de um professor experiente

¹¹⁴ O texto em língua estrangeira é: 1. Pourquoi l'âme montre-t-elle des aptitudes si diverses et indépendantes des idées acquises par l'éducation?

2. D'où vient l'aptitude extra-normale de certains enfants en bas âge pour tel art ou telle science, tandis que d'autres restent inférieurs ou médiocres toute leur vie?

3. D'où viennent, chez les uns, les idées innées ou intuitives qui n'existent pas chez d'autres ?

4. D'où viennent, chez certains enfants, ces instincts précoces de vices ou de vertus, ces sentiments innés de dignité ou de bassesse qui contrastent avec le milieu dans lequel ils sont nés ?

5. Pourquoi certains hommes, abstraction faite de l'éducation, sont-ils plus avancés les uns que les autres ?

6. Pourquoi y a-t-il des sauvages et des hommes civilisés?

como Rivail. Quatro anos antes, Reynaud tinha chegado a conclusão semelhante a respeito da reencarnação e da justiça divina, porém seus exemplos estão relacionados aos sofrimentos humanos, como o de crianças que padecem após longa enfermidade. Fatos como estes não encontrariam respaldo na justiça divina sem a crença reencarnacionista (1854, p. 181). O sofrimento era entendido pelos dois pensadores como uma das ferramentas fundamentais para o progresso humano, embora fosse entendido uma consequência dos erros humanos, não devendo ser estimulado.

A caridade e o trabalho na geração do bem-estar de todos os seres humanos seriam um caminho mais fácil, não só de aperfeiçoamento do indivíduo, mas também da humanidade. E tendo adquirido o melhoramento necessário, a alma transmigraria para um mundo superior (REYNAUD, 1854, p. 106-110).

A possibilidade de reencarnação em outros mundos também está presente na obra espírita. Na *Revista Espírita*, encontram-se diversos artigos com relatos de médiuns sobre a vida em outros planetas. Na reencarnação anterior, o suposto espírito de Théophile Z. teria vivido em Saturno (LE¹, p.167-168). O célebre compositor Wolfgang Amadeus e o pintor Bernard Palissy habitavam Júpiter, considerado o planeta mais evoluído (RS, abr/1858, p. 108-110). Vênus seria um planeta intermediário, porém mais evoluído que a Terra (RS, ago/1862, p. 243-246). Os planetas também seriam passíveis de evolução nesta teoria. De cinco etapas, a Terra estaria na segunda, chamada de mundo de provas e expiações. Porém, a humanidade estaria caminhando para transformar a Terra no mundo de regeneração, que era classificado como a etapa seguinte desse processo evolutivo (ES, p. 40-41). Allan Kardec concordava e desenvolvia a tese da transmigração das almas, contudo não concordava inteiramente com ela.

A sua principal discordância estava no tempo em que cada espírito passaria na Terra. No espiritismo, as reencarnações sucessivas, através de diversos mundos, poderiam ocorrer, mas era uma ideia vaga, destinada apenas a espíritos que conseguissem evoluir rapidamente em uma só existência para atingir esferas mais evoluídas. Via de regra, a alma renasceria de maneira sucessiva no mesmo planeta com a finalidade de se depurar e expiar suas faltas (RS, dez/1862, p. 375).

Assim, a teoria reencarnacionista de Kardec se apresentava como uma síntese conciliatória da tese de Reynaud, sobre o renascimento do indivíduo, e de sua jornada reencarnatória rumo à evolução em outros planetas, conceito Pierre Leroux e Charles Fourier sobre as sucessivas reencarnações na Terra. Mas o progresso do espírito não ocorreria apenas na Terra. Também seria possível evoluir no mundo espiritual auxiliando os encarnados. Afastando-se do que pregavam Leroux e Reynaud, e se aproximando do conceito de “vida

aromal” de Fourier, Kardec interpretava como “vida espiritual” o momento de erraticidade em que os espíritos aguardariam a oportunidade de reencarnar novamente na Terra ou em outros planetas. Mesmo com a possibilidade de evolução na “vida espiritual”, a encarnação na Terra teria a função especial de ser um processo catalisador do progresso espiritual (RS, dez/1862, p. 374-377).

Como pode ser observado, Kardec teceu diversas considerações sobre as ideias de reencarnação contidas nos pensadores românticos, como uma forma de uniformizar as diferentes visões acerca da pluralidade das existências. Ele utilizou diversos médiuns no intuito de verificar as hipóteses que integrariam o espiritismo. Mesmo ciente das discordâncias que envolviam o conceito de reencarnação, Kardec recomendou a leitura dessas diversas obras literárias e filosóficas aos espíritas, em seu opúsculo *Catalogue raisonné des ouvrages pouvant servir à fonder une bibliothèque spirite* (Catálogo racional de trabalhos que podem servir para fundar uma biblioteca espírita), de 1869. Dentre eles, estavam Jean Reynaud, Charles Nodier, George Sand, Lamennais, Gérard de Nerval, Victor Hugo, René Tallandier, Eugène Sue etc.

A ideia de reencarnação possuía diferentes interpretações que confluíram em um propósito comum: o aprimoramento da humanidade.

6.5. O progresso e a regeneração social na visão espírita

As descobertas na área da geologia, durante o século XIX, promoveram uma nova temporalidade na sociedade a respeito da formação do planeta e do surgimento do ser humano. Em *Terre et Ciel*, Jean Reynaud relacionou os grandes cataclismas como um processo conduzido por Deus de renovação e de aperfeiçoamento do planeta que permitiu que o homem se estabelecesse (1854, p. 60-110).

Kardec percorreu um caminho semelhante ao de Reynaud ao tentar interpretar os textos sagrados a respeito do surgimento da Terra e da humanidade sob um prisma racional, por meio das descobertas científicas realizadas até aquele momento. Conhecimentos astronômicos foram usados para explicar a criação do universo, do sistema solar e dos planetas, incluindo a publicação da suposta comunicação espiritual de Galileu Galilei através do médium Camille Flammarion, que era um astrônomo renomado na época. A geologia foi empregada na descrição das eras geológicas da terra e os cataclismas que assolaram o planeta. A química e a biologia foram usadas para elucidar a gênese orgânica. A novidade em relação a Reynaud esteve no capítulo dedicado à gênese espiritual, no qual foram aplicados os resultados das pesquisas espíritas acerca da natureza do espírito (GE, p. 68-177). Como resultado de sua análise, Kardec

chegou a uma conclusão semelhante à de outros intelectuais do período: a humanidade se encontrava no limiar da regeneração social. Os sinais da chegada dos novos tempos estariam presentes na natureza e na humanidade. Na natureza, porque ela teria experimentado mudanças progressivas no intuito de oferecer melhores condições para a adaptação humana. Na humanidade, pois ela estava progredindo intelectual e moralmente através da depuração dos espíritos que habitam a Terra.

A noção de progresso da humanidade associada com o progresso da natureza estava presente entre os reencarnacionistas franceses desde Pierre de Ballanche, que Kardec reconhecia como pensador influente no seu trabalho (RS, jan/1865, p. 26). Assim como na “palíngenesia social” de Ballanche, o espiritismo afirma que o aperfeiçoamento das condições físicas do planeta teria direta relação com o melhoramento da sociedade. A demonstração desse fato seria o saneamento de áreas insalubres que se tornaram produtivas e a melhoria nos meios de comunicação com áreas remotas. O duplo progresso observado se executaria de forma lenta e gradual, como nos casos das eras geológicas, mas também de maneira abrupta, como no caso da Revolução Francesa e dos processos revolucionários de 1830 e 1848 (GE, p. 302-303). Assim como em Ballanche, as revoluções eram entendidas como momentos traumáticos para os seres humanos, do mesmo modo que os cataclismas seriam para a natureza, embora gerassem uma sociedade mais aprimorada.

As mudanças, desde as mais brandas até as mais abruptas, aconteceriam em virtude da lei natural de progresso prescrita por Deus. Logo, o tempo da regeneração social não seria estabelecida pela vontade dos homens, e sim pela vontade divina. Ou seja, o espiritismo negava a constituição de uma nova sociedade pela via da luta política, acreditando que ela aconteceria pela vontade de Deus e pela progressão moral da humanidade.

Segundo Kardec, os incontestáveis progressos da humanidade, que a conduziram ao limiar da regeneração social, ainda não teriam alcançado o aprimoramento necessário para implantar o sentimento de caridade, fraternidade e solidariedade, que assegurariam o bem-estar moral. Por isso, era necessário um movimento de todos os seres humanos para a realização do progresso moral, quando também seria alcançado o estado de felicidade (GE, p. 304).

O entusiasmo de Kardec com o papel do espiritismo em auxiliar o progresso da humanidade também pode ser verificado em uma alegada comunicação mediúmica de 1860, chamada “*Avenir du Spiritisme*” (futuro do espiritismo). Embora não seja de sua autoria, ele pretendia incluir no seu livro autobiográfico inacabado *Prévisions concernant le spiritisme*. No texto, lê-se:

O Espiritismo é chamado a desempenhar um imenso papel na Terra; é ele quem reformará a legislação tantas vezes contrária às leis divinas; é ele quem retificará os erros da história; é ele quem trará de volta a religião de Cristo que se tornou, nas mãos dos sacerdotes, um comércio e um tráfico vil; ele instituirá a religião verdadeira, a religião natural, a que parte do coração e vai diretamente a Deus, sem parar à margem de uma batina ou ao pé de um altar. Extinguirá para sempre o ateísmo e o materialismo aos quais alguns homens foram levados pelos abusos incessantes daqueles que se chamam ministros de Deus, pregam a caridade, com uma espada em cada mão, sacrificam a sua ambição e o espírito de dominação, os direitos mais sagrados da humanidade¹¹⁵ (OP, p. 231).

No texto escrito em Marselha pelo médium Georges Genouillat, nota-se um claro sentimento anticlerical que era característico do ano 1860, quando os ataques proferidos por católicos aos espíritas se tornavam mais frequentes. Contudo, chama a atenção a “missão” do espiritismo de conduzir a sociedade para a reformulação de leis consideradas contrárias às leis divinas, bem como de instituir uma religião natural que tocasse o coração dos crentes e a mente dos ateus e dos materialistas. Pois o discurso de progresso também era aplicado à relação entre ciência e religião.

Kardec considerava o espiritismo a última expressão de uma série de interpretações religiosas sobre a reencarnação que se iniciava com “os livros sagrados dos hindus, dos persas, dos judeus, dos cristãos, dos filósofos gregos, dos neoplatônicos, das doutrinas druídicas, até os escritores modernos Charles Bonnet, Ballanche, Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud, Henri Martin, etc.” (RS, jan/1865, p. 26). Esses autores eram reconhecidos como precursores por terem intuído a reencarnação, a progressão indefinida dos espíritos. Embora importantes, essas teorias eram vistas como meramente especulativas. O espiritismo iria além da intuição por meio das observações dos supostos fenômenos espirituais, demonstrando o que só poderia ser imaginado (RS, ago/1863, p. 230-235).

A reafirmação do discurso racional é uma das principais características das espiritualidades seculares do século XIX. A reação era um recurso que tinha o propósito de combater o intenso processo de separação entre ciência e religião promovido pelos herdeiros do pensamento iluminista. O espiritismo, nesse sentido, buscou integrar o discurso científico a uma nova forma de espiritualidade que se adaptava às ideias de progresso e de regeneração social surgidas no período pós-revolucionário.

¹¹⁵ O texto em língua estrangeira é: *Le Spiritisme est appelé à jouer un rôle immense sur la terre ; c'est lui qui reformera la législation si souvent contraire aux lois divines ; c'est lui qui rectifiera les erreurs de l'histoire ; c'est lui qui ramènera la religion du Christ devenue, dans les mains des prêtres, un commerce et un vil trafic ; il instituera la véritable religion, la religion naturelle, celle qui part du cœur et va droit à Dieu, sans s'arrêter aux franges d'une soutane ou au marchepied d'un autel. Il éteindra à jamais l'athéisme et le matérialisme auxquels certains hommes ont été poussés par les abus incessants de ceux qui se disent les ministres de Dieu, prêchant la charité, avec une épée dans chaque main, sacrifient à leur ambition, et à l'esprit de domination les droits les plus sacrés de l'humanité.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no contexto cultural e intelectual da França, no tocante às relações entre ciência e religião e às pesquisas psíquicas em meados do século XIX, a primeira constatação deste estudo é que Kardec deve ser considerado um intelectual que desenvolveu pesquisas pioneiras e contribuiu para a construção de caminhos de integração entre o conhecimento científico e o conhecimento religioso.

De acordo com o exposto no primeiro capítulo, o século XIX ficou marcado pela consolidação do mito da existência de um permanente conflito entre ciência e religião, que incluiu uma releitura histórica enviesada, classificando a Igreja Católica como grande adversária do pensamento científico. A animosidade entre cientistas e religiosos extrapolava a questão ideológica, sendo determinante no processo de profissionalização da atividade científica, o que resultou em uma sensível redução no quadro de clérigos que eram admitidos tanto em sociedades científicas quanto no ensino de ciências naturais, em instituições acadêmicas. Outra consequência foi a consolidação da visão de mundo materialista na utilização do método científico. Os dois estudos de caso apresentados, envolvendo William Crookes e Alfred Russel Wallace, revelaram como as investigações sobre temas considerados metafísicos foram rechaçadas pela comunidade científica do período.

No segundo capítulo, verificou-se que o pensamento iluminista não foi o único responsável pelo desenvolvimento cultural da França no século XIX. Concorreram com ele diversos escritores do romantismo francês, pensadores liberais republicanos e socialistas românticos, que promoveram ideias de reencarnação e regeneração social, ofereceram importantes adaptações aos valores racionais e de aperfeiçoamento progressivo consagrados no período pós-revolucionário.

A formação intelectual de Allan Kardec e suas pesquisas no campo da mediunidade foram apresentadas no terceiro capítulo. Utilizando sua vasta erudição, como professor, escritor e membro de muitas sociedades científicas, ele realizou uma ampla abordagem da causa dos fenômenos psíquicos surgidos a partir das mesas girantes. Esses fenômenos eram derivados, especialmente, do sonambulismo magnético e do espiritualismo moderno, intensamente explorados por médicos, cientistas e intelectuais. Entre eles, havia grupos que consideravam os fenômenos psíquicos resultado do pensamento místico e supersticioso que não resistiria a uma análise metodológica mais rigorosa. Um segundo grupo reconhecia a importância do estudo dessas manifestações para a compreensão da mente humana. Neste, havia aqueles que as

classificavam como patologias mentais, associando-as com sintomas de loucura; outros ressaltavam sua importância para o entendimento de mecanismos involuntários e inconscientes da mente; ainda outros especulavam a possibilidade da existência de personalidades inteligentes imateriais. Kardec propôs uma abordagem empírica e racional para o assunto, até então considerado metafísico, na qual foram produzidas várias discussões pertinentes sobre aspectos epistemológicos e metodológicos de exploração dos fenômenos mediúnicos.

A estrutura didática da obra de Allan Kardec, apresentada no quarto capítulo, permite uma melhor compreensão de sua interpretação científica do espiritismo e de seus aspectos metodológicos. Diferentemente do que costuma ser afirmado por autores espíritas e acadêmicos, Kardec não foi um mero “codificador” das comunicações mediúnicas, um compilador de documentos oriundos de diversas fontes em uma só obra. Em sua visão de ciência, são marcantes a presença da observação empírica e a busca ativa do pesquisador por informações obtidas por fontes variadas e confiáveis.

Um aspecto central do trabalho de Kardec foi a busca por “naturalizar” a dimensão espiritual. Ele a entendia como parte da natureza, regida por leis naturais passíveis de serem investigadas cientificamente. As comunicações mediúnicas eram interpretadas como evidências empíricas analisadas por meio de métodos qualitativos; eram avaliadas a sua utilidade e a replicabilidade das informações a partir do que chamou de controle universal das informações dos espíritos. Com este método, Kardec elaborou os princípios fundamentais do espiritismo.

Através dos estudos de caso, reunidos no quinto capítulo, percebe-se o processo de construção gradual e de reformulação das teorias explicativas com base nas observações empíricas das experiências mediúnicas. Com a reconstituição da pesquisa realizada por Kardec para a elaboração do ensaio teórico das manifestações físicas e dos espelhos psíquicos, nota-se como ele utilizava as informações obtidas nos fenômenos mediúnicos para o desenvolvimento e teste de suas hipóteses. Sem tomar esses depoimentos como verdades absolutas, ele abria a possibilidade de revisão dos seus conceitos quando novas evidências contrariavam hipóteses já estabelecidas. O caso dos espelhos psíquicos é um dos mais ilustrativos exemplos.

No sexto capítulo, constatou-se como os elementos políticos e religiosos dos socialistas românticos da primeira metade do século XIX foram sintetizados por Kardec. O espiritismo surgiu em conformidade com os novos anseios religiosos da sociedade francesa, em particular de trabalhadores e burgueses. Conceitos como progresso, reencarnação e regeneração social ofereciam a ideia de justiça individual e coletiva, material e espiritual. O espiritismo se ajustava aos novos conhecimentos científicos e transformações políticas, propondo alternativas de integração. Kardec buscou unir republicanos e socialistas românticos, trazendo para a moral e

a religião a regeneração social que deveria ser alcançada pela política. Essa ideia foi bem-sucedida diante do quadro autoritário apresentado durante boa parte do Segundo Império.

Nesse universo cultural, Kardec se colocava “entre o púlpito e o altar” por tentar conciliar o discurso racional e secularizado com o discurso religioso. Essa escolha colocou o espiritismo como alvo de críticas por parte de leigos e cientistas, que atribuíam os fenômenos psíquicos a fraudes, charlatanismo e loucura, e por parte dos religiosos que o classificavam como uma seita ou uma nova religião que ameaçava a hegemonia católica.

Kardec reagiu fortemente ao rótulo de seita ou religião. Para ele, o espiritismo era uma ciência dedicada ao estudo das relações entre mundo espiritual e mundo físico. Dessa ciência, decorreria uma filosofia com implicações morais ancoradas no cristianismo que poderia ser absorvida por religiosos de diferentes denominações.

Intelectual de família adepta do pensamento republicano durante a Revolução Francesa, o então sr. Rivail abraçou causas políticas progressistas atreladas à educação que visavam a promover o ensino laico, gratuito e obrigatório pelo Estado, estendido às pessoas do sexo feminino. Conviveu com socialistas românticos e revolucionários que influenciaram as ideias morais que compuseram as primeiras hipóteses do espiritismo.

A sua formação intelectual também foi constituída por uma abrangente participação em sociedades intelectuais destinadas à promoção de investigações científicas. Esse conhecimento foi aproveitado nas suas investigações dos fenômenos psíquicos e na constituição do espiritismo como uma sociedade voltada ao estudo das supostas manifestações espirituais, com a veiculação de uma revista mensal dedicada à divulgação das observações decorrentes dos fenômenos.

Kardec dedicou os últimos 15 anos de sua vida ao estudo da mediunidade, desenvolvendo uma abrangente e sistemática investigação, que se revela mais aprofundada do que parece quando se tem contato apenas com seus livros. A maior parte destes possui uma estrutura didática voltada às conclusões teóricas de suas pesquisas ao público geral.

Nas 132 edições da *Revista Espírita*, escrita, editada e publicada por Allan Kardec, nota-se o seu método de elaboração de algumas das hipóteses e princípios teóricos que compuseram o espiritismo. Ele utilizava um amplo e variado número de médiuns como forma de realizar observações que ofereciam dados empíricos para suas formulações teóricas baseadas na consiliência das induções, método adotado por cientistas de renome como William Whewell e Charles Darwin. Ele também procurava diversificar os dados empíricos colhidos evocando o mesmo espírito através de médiuns diferentes, de diferentes localidades e desconhecidos uns dos outros.

Kardec contava com uma vasta rede de correspondentes que possibilitaram a diversificação das informações recolhidas. Ele dava mais importância à análise do conteúdo das supostas comunicações obtidas pelos médiuns do que ao nome do seu alegado autor. Viajava a locais onde os fenômenos mediúnicos ocorriam e usava casos históricos para elucidar dúvidas acerca de suas hipóteses.

Várias de suas formulações teóricas testadas foram intuídas pelos escritores reencarnacionistas que Kardec considerava precursores do espiritismo, para cuja constituição contribuíram como uma forma de espiritualidade secular que recusava ser classificada como religiosa. A ressalva seria se o termo *religião* fosse usado para expressar uma ciência filosófica que proporciona a criação de laços entre o ser humano e o mundo espiritual.

Este estudo apresenta limitações porque seu tema é pouco explorado academicamente. Ainda não há trabalhos, por exemplo, que busquem comparar a ideia de ciência e de método científico desenvolvidos por Kardec com outros métodos científicos formulados por cientistas reconhecidos no século XIX, no intuito de analisar suas possibilidades e limitações. Será de grande relevância analisar como os princípios religiosos dos precursores do espiritismo foram verificados por Kardec a partir de seu método de elaboração do espiritismo. Também seriam desejáveis pesquisas sobre novos casos de construção e revisão dos princípios teóricos do espiritismo.

Tais investigações são relevantes porque ajudam a preencher uma importante lacuna na história política da cultura, bem como da história das religiões. Existe um campo vasto a ser explorado. Um melhor entendimento pode oferecer novas perspectivas para o conhecimento sobre as relações entre ciência e espiritualidade no século XIX, bem como a retomada de seus aspectos metodológicos podem contribuir para novos estudos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Silvino Canuto. *O primeiro Livro dos espíritos de Allan Kardec*. Edição bilíngue. Tradução de Silvino Canuto Abreu. São Paulo: ICESP, 2007.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário literal ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *A doutrina cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014.

AKSAKOF, Alexander. Researches on the historical origin of the reincarnation speculations of French spiritualists. *The Spiritualist*, p. 74-75, 13 ago. 1875.

ALMEIDA, Angélica. “Uma fábrica de loucos”: psiquiatria X Espiritismo no Brasil (1900-1950). Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

ALMEIDA, Angélica; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Construindo uma nação: propostas dos psiquiatras para o aprimoramento da sociedade. In: RIGONATTI, Sérgio Paulo. *Temas em psiquiatria forense e psicologia jurídica*. São Paulo: Vetor Editora, 2003.

ALMIGNANA, Abade. *Du somnambulisme, des tables tournantes et des médiums, considérés leurs rapports avec la théologie et la physique*. Paris: Dentu et Germer-Baillière, 1854.

ALVARADO, Carlos. Fenômenos psíquicos e o problema mente-corpo: notas históricas de uma tradição conceitual negligenciada. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 40, n.4, p. 157-161, 2013.

_____. Dissociation in Britain during the late nineteenth century: the Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma & Dissociation*. v. 3, n. 2, p. 9-33, 2002.

_____. The concept of survival of bodily death and the development of parapsychology. *Journal of the Society for Psychical Research*. v. 67, n. 2, p. 65-95, 2003.

_____. Investigating mental mediums: research suggestions from the historical literature. *Journal of Scientific Exploration*. v. 24, n. 2, p. 197-224, 2010.

ANNUAIRE GÉNÉRAL DU COMMERCE, DE L'INDUSTRIE, DE LA MAGISTRATURE ET DE L'ADMINISTRATION OU ALMANACH DES 500000 ADRESSES DE PARIS, DES DÉPARTEMENTS ET DES PAYS ÉTRANGERS. Librairie de Firmin Didot Frères, 1841-

1853.

ARAGO, François; BARRAL, Jean A.; FLOURENS, Pierre. *Oeuvres complètes de François Arago*, v. 4. Paris: Gide et J. Baudry, 1854.

AUBRÉE, Marion. Brésil: santé mentale et sphère magico-religieuse. *Tiers-Monde*. v. 47, n. 187, p. 547-556, 2006.

AUBRÉE, Marion.; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Tradução de Maria Luiza Guarnieri Atik et al. Maceió: EDUFAL, 2009.

AURENCHE, Marie-Laure. *Édouard Charton et l'invention du Magasin pittoresque (1833-1870)*. Paris: H. Champion, 2002.

BABINET, Jacques. *Études et lectures sur les sciences d'observation et leurs applications pratique*. Paris: Mallet-Bachelier, 1856.

BALLANCHE, Pierre Simon. *Essais de la palingénésie sociale. Prolégomènes - Primary Source Edition*. BiblioBazaar, 2013.

_____. *Bulletin de Lyon*. Lyon: Ballanche, père et fils, 1802.

BARRIER, Jean. Les spiritualistes d'Amérique. *L'Univers*. Paris, 26 jul. 1852.

BERGÉ, Christine. Transe en pays spirite. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 79, p. 37-46, 1992.

BERTIN, Francis. *Esotérisme et socialisme*. Paris, L'age d'homme, 1995.

BERTRAND, Alexandre. *Du magnétisme animal en France*. Paris: J. B. Baillière, 1826.

BERRY, Andrew. Alfred Russel Wallace – natural selection, socialism, and spiritualism. *Current Biology*. v. 23, n. 24, p. R1066-R1069, 2013.

BESCHERELLE, Louis-Nicolas. *Dictionnaire national*. Paris: Chez Garnier frères, 1856. T. 1.

BEZERRA, Evandro Noletto. O papel de Allan Kardec na codificação espírita. In: KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos: edição histórica bilíngue*. Tradução de Evandro Noletto Bezerra. Brasília: FEB, 2013.

BÍBLIA. A. T. Gênesis. Português. *Bíblia*. Nova Versão Internacional (NVI). Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/gn>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BÍBLIA. N. T. Romanos. Português. *Bíblia*. Nova Versão Internacional (NVI). Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/rm>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BÍBLIA. N. T. Mateus. Português. *Bíblia*. Nova Versão Internacional (NVI). Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/mt>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BILLOT, G. P. *Recherches psychologiques sur la cause des phénomènes extraordinaires observés chez les modernes voyans: improprement dits somnambules magnétiques*. Paris: Albanel & Martin, 1839.

BLACKWELL, Anna. The origin of Allan Kardec's "Spirits Book". *The Spiritualist*, p. 105-106, 27 de agosto de 1875.

_____. Translator's preface. In: KARDEC, Allan. *The Spirits Book*. Boston: Colby and Rich, Publishers, 1893.

BLIX, Göran M. . La Palingénésie romantique: histoire et immortalité de Charles Bonnet à Pierre Leroux. In: SÉRINGER, Gisèle; PETITITER, Paule. *Les formes du temps: rythme, histoire, temporalité*. Presses Universitaires de Strasbourg, p. 225-240, 2008.

BOIVIN, Patrice. Introdução. In: HUGO, Victor. *O livro das mesas: as sessões espíritas de Jersey*. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

BORDEAU, Michel. Auguste Comte. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/comte>>. Acesso em: 29 mai 2019.

BRAID, James. Hypnotic therapeutics, illustrated by cases: with an appendix on table-moving and spirit-rapping. *Monthly Journal of Medical Science*, v. 17, p. 14-47, 1853.

_____. *Neurypnology or the rational of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism*. Londres: J. Churchill, 1843.

BRESADOLA, Marco. Medicine and science in the life of Luigi Galvani (1737-1798). *Brain*

Research Bulletin, v. 46, n. 5, p. 367-380, 1998.

BRITTEN, Emma H. *Nineteenth century miracles: or, spirits and their work in every country of the earth. A complete compendium of the great movement known as "modern spiritualism"*. New York: William Britten, 1883.

BROOKE, John H. Scientific thought and its meaning for religion: the impact of French science on British natural theology, 1827-1859. *Revue Synthèse*. v. 110, p. 33-59, 1989.

_____. *Science and religion: some historical perspectives*. Cambridge University Press, 2014.

BRUNEL, Françoise. Albitte Antoine-Louis. In: SOBOUL, Albert. *Dictionnaire historique de la Révolution Française*. Paris: Presses universitaires de France, coll. quadrige, 2005.

BUISSON, Ferdinand. *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*. Versão eletrônica da edição de 1911. Disponível em: <<http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/>>. Acesso em: 29 mai. 2019.

BURDIN, Charles; DUBOIS, Frédéric. *Histoire académique du magnétisme animal: accompagnée de notes et de remarques critiques sur toutes les observations et expériences faites jusqu'à ce jour*. Paris: Ballière, 1841.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento 2: da Enciclopédia à Wikipédia*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Zahar, 2011.

CAILLAU, Jean-Marie. *Manuel sur les eaux minérales factices dues aux travaux de MM. Triayre et Jurin*. 1810.

CAHAGNET, Louis A. *The celestial telegraph; or, The secrets of the life to come revealed through magnetism*. London: published by geo. peirce, 310, strand, 1850.

CALSONE, Adriano. *Madame Kardec: a história que o tempo quase apagou*. Atibaia: Viva Luz Editora, 2016.

_____. Rivail inventor? *Revista Cultura Espírita*. Instituto de Cultura Espírita do Brasil, nº 108, ano VIII, março de 2018.

CARLILE, Richard. *An adress to the men of science*. London, Richard Carlile, 1821. Disponível em: <www.gutenberg.org>. Acesso em: 3 jun. 2019.

CARPENTER, William. Electrobiography and mesmerism. *Quarterly Review* 93. p. 501-557, 1853.

CHEVREUL, Michel. *De la baguette divinatoire du pendule dit explorateur et des tables tournantes au point de vue de l'histoire, de la critique et de la méthode expérimentale*. Paris: Mullet-Bachelier, 1854.

CHIBENI, Silvio Seno. A excelência metodológica do espiritismo. *Jornal Mundo Espírita*, nov. 1999.

_____. A nota dos prolegômenos de O livro dos espíritos. *Revista Mundo Espírita*, 2002.

CHIBENI, Silvio Seno; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Investigando o desconhecido: filosofia da ciência e investigação de fenômenos “anômalos” na psiquiatria. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 34, n. 1, p. 8-15, 2007.

CICERO, Chic; CICERO, Sandra Tabatha. *The essential Golden Dawn: an Introduction to High Magic*. Llewellyn Publications, 2003.

COBAN, Alan B. *The medieval universities: their development and organization*. Londres: Methuen & Co., 1975.

COELHO, Humberto S. Matrizes filosóficas do espiritualismo moderno. In: GOMES, Adriana; CUNHA, André Victor Cavalcanti Seal da; PIMENTEL, Marcelo Gulão. *Espiritismo em perspectivas*. Salvador, BA: Sagga, 2019. p. 8-27.

COGNÉ, Albane; BLOND, Stéphane; MONTÈGRE, Gilles. *Les Circulations internationales en Europe, 1680-1780*. Atlande, 2011.

COON, Deborah. Testing the limits of sense and science: American psychologists combat spiritualism (1880-1920). *American Psychologist*. v. 47, n. 2, p.143-151, 1992.

CRABTREE, Adam. *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Yale University Press, 1993.

_____. “Automatism” and the emergence of dynamic psychiatry. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. v. 39, n. 1, p. 81-87, 2003.

CHISHOLM, Hugh (ed). "Leroux, Pierre". *Encyclopædia Britannica*, 11 ed. Cambridge University Press. p. 485, 1911. V. 16.

CROOKES, William. *Researches in the phenomena of spiritualism*. Reprinted from the *Quarterly Journal of Science*. London: J. Burns, 15 Southampton Row, Hottorn, W.C. 1874.

CROYET, Jérôme. *Albitte: Le tigre de l'Ain*. Paris: Musnier Gilbert (Editions), 2004.

CUCHET, Guillaume. Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire. *Revue D'Histoire Moderne & Contemporaine*. v. 54, n. 2, p. 74-90, 2007.

_____. *Les voix d'outre-tombe: tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle*. Paris: Seuil, 2012.

_____. Utopie et religion au XIXe siècle: L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien. *Revue historique*. v. 3, n. 631, p. 577- 599, 2004.

DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v.34, n. 1, p. 25-33, 2007.

DARNTON, Robert. *O lado oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DAUMIER, Honoré. La fluidomanie. *Le Charivari*. Paris, 22 jun. 1853.

DELICADO, Ana. Para que servem as sociedades científicas? *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología et Sociedad*, v. 7, n. 19, 2011.

DRAPER, John W. *History of the conflict between religion and science*. D. Appleton, 1875.

DIXON, Thomas. *Science and religion: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

DODS, John B. *Spirit manifestations examined and explained: judge Edmonds refuted; or, an exposition of the involuntary powers and instincts of the human mind*. De Witt & Davenport, 1854.

DOYLE, Arthur Conan. *História do espiritismo*. Tradução de Júlio Abreu Filho. São Paulo: Editora Pensamento, 2007.

DUBOIS, Frédéric. *Examen historique et resume des expériences prétendues magnétiques faites par la commission de l'Académie Royale de médecine*. Paris, 1833.

DUPUY, Roger. *Nouvelle histoire de la France contemporaine. La république jacobine: terreur, guerre et gouvernement révolutionnaire 1792-1794*. Paris: Seuil, 2005. T. 2.

DZIELSKA, Maria. *Hypatia of Alexandria*. Harvard University Press, 2004.

EDELMAN, Nicole. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1995.

EFRON, Noah. That christianity gave birth to modernity. In: NUMBERS, Ronald (Org.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ELLENBERGER, Henry. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. Basic Books, 1970.

ENCYCLOGRAPHIE DES SCIENCES MÉDICALES. Paris, v. 7 à 9, 1843.

FARADAY, Michael. Professor Faraday on table-moving. *Athenaeum*. London, n. 1340, p. 801-8013, 1853.

FARIA, Maria Alice de Oliveira. *Os brasileiros no Instituto Histórico de Paris*. Conselho Estadual de Cultura, 1970.

FAUVETY, Charles. *La Religion laïque, organe de régénération sociale*, 1876.

FERNANDES, Washington Luís N. Allan Kardec e os mil núcleos espíritas de todo o mundo com os quais se correspondia em 1864. Disponível em: <<http://www.spiritist.org/larevistaespirita/mil.htm>>. Acesso em: 11 jun. 2011.

FERREIRA, Juliana M.; MARTINS, Roberto de A. As investigações de William Crookes sobre fenômenos espiritualistas com médiuns e suas pesquisas sobre o efeito radiométrico na década de 1870. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; BELTRAN, Maria Helena Roxo (Org.). *O laboratório, a oficina e o ateliê: a arte de fazer o artificial*. São Paulo: EDUC, 2002.

FERREIRA, Juliana Mesquita Hidalgo. *Estudando o invisível: William Crookes e a nova força*. São Paulo: EDUC/Fapesp, 2004.

FERREIRA, Vital; DARÉ, Gustavo Leopoldo. *Decodificando O livro dos espíritos*. Edição eletrônica, 2010. Disponível em: <www.assepe.org.br/artigos/leo_Decodificando_OLE.pdf>. Acesso em: 28 mai. 2019.

FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. *Revolução espírita: a teoria esquecida de Allan Kardec*. São Paulo: Maat, 2016.

FINOCCHIARO, Maurice A. That Galileo was imprisoned and tortured for advocating copernicanism. In: NUMBERS, Ronald (Org.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

FLINT, Austin; LEE, Charles; COVENTRY, C. B. Discovery of the source of the Rochester knockings. *Buffalo Medical Journal*, v. 6, p. 628-633, 1851.

FODOR, Nandor. *Encyclopedia of psychic science*. London: Arthurs Press, 1934.

FROPO, Berthe. *Muita Luz*. Tradução de Ery Lopez e Rogério Miguez. Editora Luz Espírita, 2007.

GASPARIN, Agénor. *Science vs. modern spiritualism: a treatise on turning tables, the supernatural in general, and spirits*. V. 1. Kiggins & Kellogg, 1857.

GAUDIN, François. Pequena biografia de Maurice Lachâtre. In: LACHÂTRE, Maurice. *O espiritismo: uma nova filosofia*. Tradução de Irene Goodjes. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2014.

GAULD, Alan. *The founders of psychical research*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

GENTIL, Joseph A. *Magnétisme-somnambulisme: manuel élémentaire de l'aspirant magnétiseur*. Paris: E. Dentu, 1853.

GEZUNDHAJT, Henriette. An evolution of the historical origins of hypnotism prior to the twentieth century: between spirituality and subconscious. *Contemporary Hypnosis*, v. 24, n. 4, p. 178-194, 2007.

GIBBONS, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Baudry's European Library, 1854.

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

GOIDANICH, Simoni Privato. *O legado de Allan Kardec*. São Paulo: Edições USE, 2018.

GOLDNEY, Kathleen M. General Introduction. In: MEDHURST, R. G.; BARRINGTON, M. R. *Crookes and the spirit world: a collection of writings by or concerning the work of Sir William Crookes, O.M., F.R.S., in the field of psychical research*. Nova Iorque: Taplinger Publishing Company New York, 1972.

GONÇALVES, Felipe. *Resgate histórico – carta de Allan Kardec a um prisioneiro*. Disponível em: <<http://espiritismohistoria.blogspot.com> >. Acesso em: 22 mai. 2011.

GRIFFITHS, David A. Jean Reynaud: An unfamiliar page from the history of socialist thought. *Science & Society*. vol. 46, n. 3, p. 361-368, 1982.

HARRISON, Peter. Introduction. HARRISON, Peter (Org). *The Cambridge companion to science and religion*. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. “Science” and “religion”: constructing the boundaries. *Journal of Religion*. v. 86, p. 81-106, 2006.

HEILBRON, John. *The sun in the Church: cathedrals as solar observatories*. Harvard University Press, 1999.

HENRY, John. Religion and the scientific revolution. In: HARRISON, Peter (Org). *The Cambridge companion to science and religion*. New York: Cambridge University Press, 2011.

HOBBSAWN, Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. 22. ed. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *A era do capital*. 13. ed. Tradução de Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2007a.

_____. *A era dos impérios (1875-1914)*. 11. ed. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2007b.

HOUAISS, Antônio. *Novo dicionário Houaiss da língua portuguesa: com a nova ortografia da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva, 2009.

HUFFORD, David J. Visionary spiritual experiences in an enchanted world. *Anthropology and humanism*. v. 35, n. 2, p. 142-158, december, 2010.

INCONTRI, Dora. *Pestalozzi: educação e ética*. São Paulo: Editora Scipione, 1997.

_____. *Para entender Allan Kardec*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2004.

_____. *Pedagogia espírita: um projeto brasileiro e suas raízes*. Bragança Paulista: Comenius, 2006.

JABERT, Alexander. Estratégias populares de identificação e tratamento da loucura na primeira metade do século XX: uma análise dos prontuários médicos do Sanatório Espírita de Uberaba. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.18, n.1, p. 105-120, jan.-mar. 2011.

JAMES, Frank A.J.L. *Michael Faraday: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

JANET, Pierre. *L'Automatisme psychologique*. 4. ed. Paris: Félix Alcan, 1903.

JESUS, Edgar Francisco de. *Ciência em evolução*. In: *Em torno de Rivail: o mundo em que viveu Allan Kardec*. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2004.

JOURNAL DE L'INSTITUT HISTORIQUE. Paris, v.2, 1835.

_____. Paris, v. 5, 1838.

JOURNAL GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE. Paris, v. 9, n. 16, 22 de fevereiro de 1840.

JOURNAL LE GAULOIS. Curiosités parisiennes. 4 de abril de 1869.

KARDEC, Allan. *Le livre des esprits*. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, Galerie d'Orléans, 13, 1857.

_____. *Instruction pratique sur les manifestations spirites*. 10. ed. Paris: 1929.

_____. *Revue spirite: journal d'études psychologiques*. Paris, 13 v. 1858-1869.

_____. *Qu'est-ce que le spiritisme: introduction a la connaissance du monde invisible par les manifestations des esprits*. 8. ed. Paris: Encyclopédie Spirite, 1868.

_____. *Le livre des esprits*. 2. ed. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, Galerie d'Orléans, 13, 1860.

_____. *Le livre des médiums*. 11. ed. Paris: Didier et Cie, Libraires-Editeurs, 1869.

_____. *Voyage spirite em 1862*. Paris, Encyclopédie Spirite, 1862.

_____. *L'Évangile selon le spiritisme*. 3. ed. Paris: Encyclopédie Spirite, 1864.

_____. *Le ciel et l'enfer ou la justice divine selon le spiritisme*. Paris, 1865.

_____. *La genèse: les miracles et les prédictions selon le spiritisme*. Paris: Typ. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1868.

_____. *Catalogue raisonné des ouvrages pouvant servir a fonder une bibliothèque spirite*. 3. ed. Paris: Impr. de Rouge frères, Dunon et Fresné, rue du Four, 43. 1869.

KOENIG, Harold. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 34, suplemento 1, p. 5-7, 2007a.

_____. Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 34, suplemento 1, p. 95-104, 2007b.

KOTTLER, Malcolm. Alfred Russel Wallace, the Origin of Man, and Spiritualism. *Isis*. v. 65, n. 2, p. 144-192, 1974.

KUHN, Thomas. *O caminho desde a estrutura*. Tradução de César Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LACHAPELLE, Sofie. *A world outside science: French attitudes toward mediumistic phenomena (1853-1931)*. Thesis (Ph.D.). Dissertation in history. University of Notre-Dame, 2002.

_____. Attempting Science: the creation and early development of the Institut Métapsychique International in Paris, 1919-1931. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. v. 41, n. 1, p. 1-24, 2005.

_____. *Conjuring science: A history of scientific entertainment and stage magic in modern France*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

LACHÂTRE, Maurice. *Nouveau Dictionnaire Universel*. Paris: F. Cantel, 1869.

_____. *O espiritismo: uma nova filosofia*. Tradução de Irene Goodjes. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2014.

LADOUS, Régis. *Le spiritisme*. Paris: Cerf, 1989.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAMBALLE, Jobert. De la contraction rythmique musculaire involontaire. *Annales de*

l'Académie des sciences. p. 760-763, 18 de abril de 1859.

LAMENNAIS, Félicité. *Le livre du peuple*. Paris: Bureaux de la publication, 1866.

LAMONT, Peter. Spiritualism and a mid-Victorian crisis of evidence. *The Historical Journal*. v. 47, n. 4, p. 897-920, 2004.

LAROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle: français, historique, géographique, mythologique, bibliographique*. Paris: Administration du grand Dictionnaire universel, 1866-1877.

LE DUC, Philibert. *Histoire de la Révolution dans l'Ain*. Bourg-en-Bresse: Francisque Martin-Bottier, 1884. T. 5.

LE MALÉFAN, Pascal. *Folie et spiritisme: histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars (1850-1950)*. Paris: L'Harmattan, 1999.

LEGOUVÉ, Ernest. *Jean Reynaud*. Paris: Charpentier, 1864.

LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and positivism: the essential writings*. Transaction Publishers, 1975.

LEROUX, Pierre; REYNAUD, Jean. *Exposé des principes républicains de la société des droits de l'homme et du citoyen*, 1833.

LEROUX, Pierre et al. Rapport au roi. *Le Globe: journal politique, philosophique et littéraire*. Ano VI, n. 161, Mardi, 27 juillet 1830.

_____. Trois discours, aux philosophes, aux artistes, aux politiques, sur la situation actuelle de la Société et de l'Esprit Humain. *Oeuvres de Pierre Leroux (1825-1850)*. Paris: Louis Nétre Éditeur, 1851. T. 1.

_____. *De l'humanité, de son principe, et de son avenir: où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Paris: Perrotin, Libraire-Éditeur, 1845. V. 1.

LESSING, Gotthold Ephraim. *A educação do gênero humano*. Tradução de Humberto Schubert Coelho. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2019.

LEYMARIE, Pierre Gaëtan. Voeu d'organisation spirite. *Revue Spirite*. Paris, v. 29, n. 19, p. 631-634, 1886.

LIVINGSTONE, David N. That Huxley defeated Wilberforce in their debate over evolution and religion. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

LINDBERG, David C. That rise of christianity was responsible for demise of ancient science. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

_____. The fate of science in patristic and medieval Christendom. In: HARRISON, Peter (Org). *The Cambridge companion to science and religion*. New York: Cambridge University Press, 2011.

LYNCH, Joseph H. *The medieval church: a brief history*. Londres: Longman, 1992.

LUCCHETTI, Giancarlo et al. Spiritist psychiatric hospitals in Brazil: integration of conventional psychiatric treatment and spiritual complementary therapy. *Culture, Medicine and Psychiatry*, v. 36, n. 1, p. 124-35, nov. 2011.

LYONS, Sherrie L. *Species, serpents, spirits, and skulls: science at the margins in the Victorian age*. Albany, NY: State University of New York Press, 2009.

MARALDI, Everton et al. Importance of a psychosocial approach for a comprehensive understanding of mediumship. *Journal of Scientific Exploration*. v. 24, n. 2, p. 181-196, 2010.

MARMIN, Nicolas. Métapsychique et psychologie en France (1880-1940). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*. v. 1, n. 4, p. 145-171, 2001.

MARTIN-FIGUIER, Anne. Os ritos da vida privada burguesa. In: PERROT, Michelle (Org.). *História da vida privada*. Tradução de Denise Bottmann e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. V. 4.

MARTINS, Jorge Damas; BARROS, Stenio Monteiro. *Allan Kardec – análise de documentos biográficos*. Niterói: Lachâtre, 1999.

MARTINS, Sebastião P. *Os fundamentos históricos da pedagogia espírita: de Comenius a Kardec*. Rio de Janeiro: Edições Léon Denis, 2006.

MASON, Stephen F. *História da ciência: as principais correntes do pensamento científico*. Tradução de Flávio e José Vellinho de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

MASSI, Cosme. *A ordem didática de O livro dos espíritos*. Curitiba: Editora Nobilità, 2014.

MARMIN, Nicolas. Métapsychique et psychologie en France (1880-1940). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*. v. 1, n. 4, p. 145-171, 2001.

MASON, Stephen F. *História da ciência: as principais correntes do pensamento científico*. Tradução de Flávio e José Vellinho de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

MATHIAS, Manon. Reincarnation and transformism in Évenor et Leucippe. *Journal of Literature and Science*. v. 11, n. 1, p. 33-49, 2018.

MATHIEU, Paul. F. *Un mot sur les tables parlantes suivi du crayon magique et du guéridon poete*. Paris: Jules Laisné, 1854.

MÈGE, Jean Baptiste. *Manifeste des principes de la Société Phrénologique de Paris: adopté dans sa séance du 9 décembre 1834*. Paris, 1835.

MÉHEUST, Bertrand. *Somnambulisme et médiumnité: le choc des sciences psychiques*. Paris: Ed. Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999. T. 2.

MESMER, Franz. A memória sobre a descoberta do magnetismo animal. In: FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. *Mesmer: a ciência negada e os textos escondidos*. 2. ed. Tradução de Álvaro Glerean. São Paulo: Lachâtre, 2007.

MIRVILLE, Jules Eudes. *Question des esprits: ses progrès dans la science*. Chez Delarque, libraire, 1855.

MITZMAN, Arthur. Michelet and social romanticism: religion, revolution, nature. *Journal of the History of Ideas*. v. 57, n. 4, p. 659–682, 1996.

MOIGNO, François Napoleón Marie. *Cosmos*. 19 mai. 1853. T. 2.

MONOD, Gabriel. Lettre-préface. In: LÉVI ALVARÈS, David. *Éducation des femmes*. Paris: Librairie Léopold Cerf, 1909. T. 2.

MONROE, John. *Laboratories of faith: mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista de Psiquiatria Clínica. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 37, n. 2, p. 41-42, 2010.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander et al. Versão em português da Escala de Religiosidade da Duke – DUREL. *Revista de Psiquiatria Clínica*. São Paulo, v. 35, p. 31-32, 2008.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Espiritualidade e saúde: passado e futuro de uma relação controversa e desafiadora. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 34, n. 1, p. 3-4, 2007.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander et al. History of spiritist madness in Brazil. *History of Psychiatry*, v. 16, n. 1, p. 5-25, 2005.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco. Spiritist views of mental disorders in Brazil. *Transcultural Psychiatry*. v. 42, n. 4, p. 570-595, dez. 2005.

_____; _____. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*. v. 31, n. 3, p.132-141, 2004.

NODIER, Charles. De la fin prochaine du genre humain. *Revue de Paris*, t. XXVI, p. 224-240, 1831.

NUMBERS, Ronald. Introduction. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

OPPENHEIM, Janet. *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

PAGE, Charles G. *Psychomancy: spirit-rappings and table-tippings exposed*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1853.

PALFREMAN, Jon. William Crookes: spiritualism and science. *Ethics in Science & Medicine*. v. 3, p. 211-227. 1974.

PALIANI, Louis. *Almanach des spectacles*. Paris, E. Brière, 1852.

PAPUS. *A B C illustré d'occultisme: premiers éléments d'études des grandes traditions initiatiques*. Dorbon-Ainé, 1922.

PAROT, Françoise. Psychology experiments: spiritism at the Sorbonne. *Journal of the History*

of Behavioral Sciences. v. 29, p. 22-28, 1993.

PELLARIN, Charles. *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*. Paris: L'école sociétaire, 1843.

PERROT, Michelle. Figuras e papéis. In: PERROT, Michelle (Org.). *História da vida privada*. Tradução de Denise Bottmann e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. V. 4.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. *O método de Allan Kardec para investigação dos fenômenos mediúnicos (1854-1869)*. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Medicina, Programa de Pós-Graduação em Saúde Brasileira, 2014.

PIMENTEL, Marcelo Gulão.; ALBERTO, Klaus Chaves.; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 4, p. 1113-1131. 2016.

PINON, Esther. Le monde et l'outre-monde: Delphine de Girardin spirite. *Delphine de Girardin et son temps*. Actes de la journée d'étude organisée à l'Université de Rouen, publiés par Françoise Court-Perez, juin 2015.

PONSARDIN, Mickaël. *Le spiritisme à Lyon, 1857-1937*. Lyon: Ed. Philman, 2004.

[PRECE DE ALLAN KARDEC]. Disponível em: <http://projetoKardec.ufjf.br/item-pt/?id=179>. Projeto Allan Kardec.

PRICHARD, John. *A few sober words of table-talk about table-spirits*. London: G. C. Liebenrood, courier office, 1853.

PRIEUR, Jean. *Allan Kardec et son époque*. Paris: Editions du Rocher, 2004.

PUTTINI, Rodolfo Franco. *Medicina e religião num espaço hospitalar espírita*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2004.

PUYSÉGUR, Marquês de. *Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale*. Paris: Imprimerie de Cellot. 1809.

_____. *Recherches, expériences et observations physiologiques sur l'homme dans l'état de somnambulisme naturel, et dans le somnambulisme provoqué*. Paris : J.G. Dentu. 1811.

RAIA, Courtenay. From ether theory to ether theology? Oliver Lodge and the physics of immortality. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. v. 43, n. 1; p. 19-43, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *História da filosofia*, v. 5. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REARICK, Charles. Henri Martin: from druidic traditions to republican politics. *Journal of Contemporary History*. v. 7, n. 3/4, p. 53–64, 1972.

REBOUSSIN, Marcel. Balzac et la presse dans les "Illusions perdues". *The French Review*. Vol. 32, No. 2, p. 130-137, 1958.

REICHENBACH, Karl. *Researches on magnetism, electricity, heat, light, crystallization, and chemical attraction: in their relations to the vital force*. Londres: Taylor, Walton and Maberly, 1850.

RÉMOND, René. *O século XIX, 1815-1914*. Tradução de Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1974.

REYNAUD, Jean. *Considérations sur l'esprit de la Gaule*. Paris: Imprimerie de L. Martinet, 1847.

_____. Ciel. In: LEROUX, Pierre. *Encyclopédie Nouvelle*. Paris: Editora Gosselin, p. 605-616, 1837. T. 3.

_____. *Encyclopédie*. In: LEROUX, Pierre. *Encyclopédie Nouvelle*. Paris: Editora Gosselin, p. 753-763, 1841. T. 4.

_____. De la société saint-simonienne. In: CARNOT, Hippolyte; LEROUX, Pierre. *Revue Encyclopédique*. Paris: Bureau de la Revue Encyclopédique, p. 4-36, janvier-mars, 1832. T. 53.

RICHET, Charles. *Traité de métapsychique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

RIVAIL, Hippolyte L. D. *Cours pratique et théorique d'arithmétique, d'après la méthode de Pestalozzi*. 1824.

_____. *Plan proposé pour l'amélioration de l'éducation publique*. Paris: Dentu, Libraire, 1828.

_____. *Examen sur la question suivante, proposée par la société royale d'arras, Quelles sont les modifications utiles et faciles à introduire dans l'enseignement actuel des collèges pour le mettre plus en rapport avec l'état de la civilisation et les besoins de l'époque.* 1831.

_____. *Discours prononcé a la distribution des prix, du 14 août 1834.* Paris: Institution Rivail, 1834.

_____. *Projeto de reforma de exames e de educandários para moças, proposta tratando da aceitação de obras clássicas pela universidade em relação ao novo projeto de lei de ensino.* 1847. Disponível em: <www.autoresespiritasclassicos.com>. Acesso em: 25 out. 2019.

ROBERTS, Jon. H. Religious reactions to Darwin. In: HARRISON, Peter (Org). *The Cambridge companion to science and religion.* New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. That Darwin destroyed natural theology. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion.* Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ROGERS, Edward C. *Philosophy of mysterious agents, human and mundane.* Boston: John P. Jewett, 1856.

ROUBAUD, Félix. *La danse des tables: phénomènes physiologiques démontrés.* Paris: Librairie nouvelle, 1853.

RUSE, Michael. That “intelligent design” represents a scientific challenge to evolution. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion.* Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SAINT-SIMON, Claude Henri de Rouvroy (Conde). *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains,* 1803.

_____. *Nouveau christianisme: dialogues entre un conservateur et un novateur.* Paris: Boussange père, 1825.

SAMPAIO, Jáder dos Reis. Quem foi Alfred Russel Wallace? In: WALLACE, Alfred R. *Aspecto científico do sobrenatural.* Tradução de Jáder dos Reis Sampaio. Bragança Paulista, SP: Lâchatre, 2011.

_____. Qual a importância destes artigos de Alfred Russel Wallace? In: WALLACE, Alfred R. *Fantasmas e aparições.* Tradução de Jáder dos Reis Sampaio. Bragança Paulista, SP:

Lâchatre, 2016.

SAMSON, George W. *“To daimonion,” or the spiritual medium*. Massachussets: Gould and Lincoln, 1852.

SARTON, George. L’Histoire de la science. *Isis*. v. 1, n. 1, p. 3-46, 1913.

SAUSSE, Henri. *Biographie de Allan Kardec*. L’Encyclopédie Spirite, 1927. Disponível em: <www.spiritisme.net>. Acesso em: 25 out. 2019.

SHACKELFORD, Jole. That Giordano Bruno was the first martyr of modern science. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SHANK, Michael. That the medieval christian church suppressed the growth of science. In: NUMBERS, Ronald (Org). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SHARP, Lynn. *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*. Lanham: Lexington Books, 2006.

_____. Fighting for the afterlife: spiritists, catholics and popular religion in nineteenth-century France. *The Journal of Religious History*. v. 23, n. 3, p. 282-295, 1999.

SNOW, Herman. *Spirit-intercourse: containing incidents of personal experience while investigating the new phenomena of spirit thought and action*. Crosby, Nichols, 1853.

SOUVESTRE, E. De l’éducation publique. In: CARNOT, H.; LEROUX, Pierre. *Revue Encyclopédique*. Paris: Bureau de la Revue Encyclopédique, 1832. T. 53.

STOLL, Sandra. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp; Curitiba: Editora Orion, 2003.

SUKIENNICKA, Marta. Charles Nodier et la fin du genre humain. *Arts et Savoirs* [En ligne], n. 7, 13 dezembro de 2016.

SWEDENBORG, Emanuel. *Arcana celestia e apocalipsis revelata*. Tradução de John Lionel O’Kuinghttons Rodriguez. São Paulo: Hedra, 2008.

[TASCHER, Paul]. *Grosjean à son éveque au sujet des tables parlantes*. Paris: Ledoyen, 1854.

THIEBAULT, Pierre Petit. *Henri Robin e um espectro*. Daguerreótipo, cerca de 1863.

THUILLIER, Pierre. Evolucionnisme et spiritisme: le cas Wallace. *La Recherche*. v. 8, n. 80, p. 691-696, 1977.

TOPHAM, Jonathan R. Natural theology and the sciences. In: HARRISON, Peter (Org). *The Cambridge companion to science and religion*. New York: Cambridge University Press, 2011.

TOWNSHEND, Chauncy H. *Mesmerism proved true: and the Quarterly Reviewer reviewed*. Londres: T. Bosworth, 1854.

TURNER, Frank M. The victorian conflict between science and religion: a professional dimension. *Isis*. n. 69, p. 356-376, 1978.

VIEL-CASTEL, Horace de. *Mémoires du comte Horace de Viel Castel sur le règne de Napoléon III (1851-1864)*. Paris: Chez Tous Libraires, 1883. T. 2.

VILAS BOAS, Crisoston Terto. *Para ler Michel Foucault*. 2. ed. Ouro Preto: Imprensa Universitária da Ufop, 2002.

WALLACE, Alfred R. *Aspecto científico do sobrenatural*. Tradução de Jäder dos Reis Sampaio. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2011.

_____. *Fantasmas e aparições*. Tradução de Jäder dos Reis Sampaio. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2016.

WALTON, B. T. The Professional Dilettante: Ludovic Vitet and Le Globe. In: PARKER, Roger; SMART, Mary Ann. *Reading critics reading: opera and ballet criticism in France from the Revolution to 1848*. Oxford University Press, 2001. p. 69-85.

WANTUIL, Zêus; THIESEN, Francisco. *Allan Kardec: o educador e o codificador*. Rio de Janeiro: FEB, 2004. V. 1.

WHEWELL, William. *Theory of scientific method*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

[WHITE, William]. *The Davenport Brothers, the world-renowned spiritual mediums: their biography, and adventures in Europe and America*. Boston: William White and Company, 1869.

WHITE, Andrew D. *Warfare of science*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1876.

WILSON, Fred. John Stuart Mill. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mill>>. Acesso em: 2 jun. 2019.

WOLFFRAM, H. Parapsychology on the couch: the psychology of occult belief in Germany, c. 1870-1939. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 42, n.3, p. 237-260, 2006.

WOODS JR., Thomas E. *Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental*. Tradução de Élcio Carrillo. São Paulo: Quadrante, 2008.