



PPCIR
Selo Estudos
de Religião

Vinícius Lara da Costa

*O MODERN
SPIRITUALISM E
SUAS RELAÇÕES
COM OS CENÁRIOS
RELIGIOSO E SOCIAL
NORTE-AMERICANOS
NO SÉCULO XIX*



Selo Estudos de
Religião

Vinícius Lara da Costa

O MODERN SPIRITUALISM E SUAS RELAÇÕES COM OS CENÁRIOS RELIGIOSO E SOCIAL NORTE- AMERICANOS NO SÉCULO XIX

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva

**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Costa, Vinícius Lara da.

O Modern Spiritualism e sua relação com os cenários religioso
e social norte-americanos no século XIX / Vinícius Lara da
Costa. – Juiz de Fora, MG : Editora UFJF / Selo Estudos de
Religião, 2023.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 3,26 mb)

ISBN: 978-65-89512-65-3

1. Espiritualismo. 2. Mediunidade. 3. Espiritismo. I. Título

CDU: 133.9

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial

Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires

Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages

Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar

Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio

Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro

Brasil

Vitor Chaves de Souza

Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues

CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

AGRADECIMENTOS

A escrita deste trabalho constituiu para mim uma espécie de morte e renascimento em diversos níveis. No percurso dos quatro anos em que transitei pelas vias do doutorado sob o cuidado generoso do orientador e amigo, Prof. Rodrigo Portella, pude refazer o modo como reflito sobre muitas coisas. É a todos os que foram presentes nesses deslocamentos que desejo agradecer, começando pela presença de meu orientador a meu lado em momentos nem tão simples desta pesquisa.

Não pude me furtar a contemplar também minha trajetória pessoal e familiar na lida com o kardecismo, a mediunidade e seus desdobramentos. Vivendo em uma família atravessada pela prática da mediunidade e pelas consequências desta prática, agradeço à minha avó, Maria do Carmo- *in memoriam* – por ter sido uma grande iniciadora de minha mente e de meu coração nos assuntos da espiritualidade.

Agradeço a meus pais – Marcus e Margarida- que foram sempre solícitos em abdicar de seus pequenos prazeres ao longo de tantos anos para que eu pudesse estudar e aprender. Hoje sou pai, e sinto que renunciar pelo bem-estar de um filho ou filha é algo da ordem do inominável. Ainda que não soubessem fazer diferente, por este mistério chamado amor, sou grato e imensamente feliz pelos seus esforços que ora se materializam em tese.

Agradeço igualmente à Carolina Morais, fundamento tão seguro e por tantos anos, sobre o qual pude encontrar tranquilidade para produzir e me dedicar a voos sempre mais distantes do solo. Receio que possam ter sido tão distantes, que culminaram com o derretimento da cera de minhas asas. A ela uma espécie de gratidão radical e silenciosa, sempre viva na lembrança e no sentimento.

Finalmente, é preciso que eu agradeça à pequena Isabela Morais e Lara, minha filha, que com apenas nove meses de idade devolveu ao pai seu sentido de viver e existir. Seu nascimento rasgou o véu do invisível e tem funcionado para mim como uma bússola, um farol, ou aquele lugar metafísico em que o coração descansa quando o mundo inteiro parece ruir. Dedico a você este e qualquer outro trabalho que realize na vida. Caso venha a ler esta tese algum dia, tenha certeza de que cada uma destas palavras é uma forma cifrada com que digo o quanto amo você.

“(...)o nada é verdade que existe, é o antes, não é depois de mortos que entramos no nada, do nada, sim, viemos, foi pelo não ser que começámos, e mortos, quando o estivermos, seremos dispersos, sem consciência, mas existindo. Todos tivemos pai e mãe, mas somos filhos do acaso e da necessidade, seja o que for que esta frase signifique (...)”

Saramago, José. *O ano da morte de Ricardo Reis* (p. 64). Companhia das Letras. Edição do Kindle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I AS RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO <i>MODERN SPIRITUALISM</i>	18
1.1 O princípio legal e cultural da liberdade religiosa	39
1.2 O grande número de grupos protestantes surgidas a partir de experiências particulares com os evangelhos e com a fé	40
1.3 O movimento revivalista da virada do século XVIII e XIX	40
1.4 A difusão do mesmerismo e do swedenborgianismo como doutrinas que se autodenominavam como ciência e religião	41
CAPÍTULO II O <i>MODERN SPIRITUALISM</i>	43
2.1 Surgimento e organização do <i>Modern Spiritualism</i>	51
2.2 Difusão e Penetração Social do Movimento	64
2.3 Doutrina e teologia no <i>Modern Spiritualism</i>	82
CAPÍTULO III UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA RADICALMENTE MODERNA	95
CONCLUSÃO UM OLHAR ESPECÍFICO PARA O <i>MODERN SPIRITUALISM</i>	109
REFERÊNCIAS	133
SOBRE O AUTOR	139

INTRODUÇÃO

O MODERN SPIRITUALISM COMO UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA ORIGINAL DO PENSAMENTO NORTE-AMERICANO

Em 1860 o poeta norte americano Walt Whitman, considerado uma das figuras mais emblemáticas da poesia moderna no país, publicou o poema *Médiums* em sua obra *Leaves of Grass*.¹

Hão de se erguer nos Estados / Hão de relatar a Natureza, as leis, a fisiologia, e a felicidade, / Hão de ilustrar a Democracia e o cosmos, / Hão de ser nutritivos, amorosos, perceptivos, / Hão de ser homens e mulheres completos, sua postura musculosa e flexível, sua bebida será água, seu sangue será limpo e claro, / Hão de se deleitar inteiramente com o materialismo e a visão dos produtos, da farinha de fazer pão, de Chicago, a grande cidade, / Eles hão de ser treinados para ir a público e para tornarem-se oradores e oradoras, / Fortes e doces devem ser suas lágrimas, poemas e matéria prima para poemas – hão de vir de suas vidas, hão de ser realizadores e descobridores, / Deles e de suas obras devem emergir divinos transmissores, para transmitir evangelhos, / Personagens, eventos e retrospectos hão de ser transmitidos nos evangelhos, árvores, animais, águas, hão de ser transmitidos, / Mortes, o futuro e a fé invisível hão de ser transmitidos (WHITMAN, 2005, p. 458-459).

Trata-se de um texto no qual Whitman faz uma breve apologia a esta figura que gravitava entre o obscuro e o sedutor, caminhando entre dois mundos e difundindo a partir de suas experiências com o invisível as sementes do que se tornaria um sistema de crenças vasto e com múltiplas apropriações, seja pelo campo da religião ou pelo imaginário popular. Na visão de Whitman, os médiuns seriam indivíduos em contradição entre aquilo que poderia se compreender como sagrado e profano, mantendo relações tanto com uma nova forma de crença, como também com questões puramente materiais como o avanço das cidades e da modernidade. De certo modo, a leitura que o poeta faz dessas figuras é um tanto precisa.

Não está claro se Walt Whitman fez parte de alguma sociedade espiritualista, se assistiu a sessões esporádicas onde médiuns se apresentavam publicamente, ou se apenas tomou a motivação para seu texto a partir do furor midiático que revolveia o tema à exaustão durante a segunda metade do século XIX. O fato é que se o assunto

1 Obra traduzida para português com o título “Folhas de Relva”.

da sobrevivência, comunicabilidade e naturalização da existência dos espíritos é tido atualmente como um objeto particular do campo de algumas religiões, há pouco mais de 150 anos não era dessa forma, e a sociedade vitoriana conviveu bem de perto com a efervescência de uma nova espécie de religiosidade marcada pela tentativa da junção entre ciência e fé, através da travessia dos umbrais entre a vida e a morte.

O objetivo deste trabalho é refletir a respeito das origens do movimento conhecido como *Modern Spiritualism*, que se deu nos Estados Unidos na década de 1840, e suas características de modernidade. Aqui é importante determinar os limites entre alguns conceitos, porque, se ao longo do tempo subsistiu no imaginário coletivo a ideia de que todo processo de comunicação com o além é atributo do Espiritismo francês – ou em sua variação mais popular no Brasil, o kardecismo –, na realidade, este último é uma derivação do *Modern Spiritualism* americano. Uma parcela bem pequena dos espiritualistas – era assim que se identificavam – se definiria como espíritas de modo restrito. A afinidade entre os dois movimentos se encontra, em última análise, na crença na possibilidade de que os mortos se comunicam com os vivos por meio de indivíduos dotados de certas faculdades especiais e de que isso não seria mais do que uma lei natural antes ignorada. Além desse limite, há todo um conjunto de postulados diferentes.²

Um marco histórico comumente tomado para delimitar o início do *Modern Spiritualism* são os eventos de Hydesville, envolvendo uma família simples e sem projeção social anterior. A família Fox, composta por um casal de meia idade – John e Margareth – e suas duas filhas mais jovens, respectivamente com 14 e 10 anos de idade – Maggie e Kate – se mudaram para a pequena comunidade de Hydesville, localizada no município de Arcádia, no condado de Wayne, em Nova York. Como o inverno de 1847 foi mais rigoroso que os anteriores, o pai não conseguiu terminar a construção de sua própria residência, o que levou toda a família a alugar um antigo casarão pelo tempo que a obra demorasse. O prédio, todo em madeira, ficava localizado em uma região movimentada da cidade, entre as estradas de Hydesville e Parker, local onde hoje está construído um memorial ao *Modern Espiritualism*.

Nas duas últimas semanas de março do ano de 1848, fenômenos insólitos agitaram a pequena comunidade e se tornaram o assunto de todo o condado. A família começou a escutar estranhos ruídos espalhados pela casa. Gradualmente eles foram se tornando mais fortes e por fim eram como grandes estalos, móveis supostamente eram movimentados e as camas sacudidas durante a noite. Todos dormiam no mesmo cômodo e por mais que procurassem as causas de tais eventos, os esforços eram inúteis e o nível de tensão aumentava. Na noite de 31 de março os relatos são de que as meninas que ouviam os barulhos e não conseguiam dormir tentaram imitá-los e foram respondidas pelos sons, dando início a uma rústica forma

2 Cf. DOYLE, 2013, p. 429-452.

de comunicação entre o batedor invisível, a família espantada e, em pouco tempo, toda a comunidade curiosa. Daí a algumas semanas as pancadas teriam se identificado como o espírito de um mascate que fora assassinado na casa e enterrado no porão. Segundo relatos³, centenas de pessoas – amistosas ou não – visitavam os Fox para conversar com o morto que respondia a suas perguntas e mostrava familiaridade com suas vidas particulares.

O fato é que a morte não era distante da vida cotidiana daquelas pessoas. Todos os dias conhecidos ou familiares padeciam de doenças, acidentes de trabalho, traumatismos advindos de queda de animais, suicídios ou assassinatos. Segundo Wells (2000), mais de um quinto das crianças que nasciam no período, morriam antes de comemorar o primeiro aniversário e a expectativa de vida não passava muito dos quarenta anos. Um morto que se comunicava do além de forma tão clara, mais do que um assombro, seria um instigante convite para o intercâmbio entre membros de uma mesma comunidade que se encontravam distantes.

Também é bem provável que praticamente a totalidade dos norte-americanos dos anos de 1840 não desconhecêssem os espíritos. Em diversos relatos eles eram identificados ora como entidades independentes, ora como a manifestação de uma pessoa específica que tivesse morrido. Mesmo que o século XIX se orgulhasse de sua racionalidade e progresso material, havia uma riqueza enorme de crenças no sobrenatural derivadas do folclore nativo, do cristianismo ou da cultura popular. Alguns exemplos podem ser encontrados nos relatos de John Wesley, fundador do Metodismo, a respeito de uma aparição sobrenatural que importunava o lar de seu pai e família.⁴ Havia também ampla penetração das ideias e práticas do Magnetismo Animal, conforme proposto por Franz Anton Mesmer e que defendiam tratamentos “médicos” (*mesméricos*) realizados colocando as pessoas em transe: o chamado sono magnético. Em meados do século XIX, além de ser utilizado em terapias, os tranSES *mesméricos* se tornaram grande diversão em salões e festas.

Vale destacar, enquanto reconstruímos algumas possíveis inspirações histórico-religiosas do modern spiritualism, a forte impressão causada pela obra do sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772) quando esta chegou aos Estados Unidos. Ele escreveu sobre suas conversas com Deus, Jesus, espíritos e anjos e isso de modo tão envolvente que seus seguidores chegaram a fundar a Igreja de Nova Jerusalém. Os relatos de Swedenborg a respeito do paraíso eram vívidos e descreviam um mundo dos espíritos com avenidas largas, casas, prédios, jardins e espíritos que vestiam roupas e agiam como mortais. Curioso é que um nova-iorquino chamado Andrew Davis (1826-1920), alegava ter visões de Swedenborg quando entrava em transe mesmérico e teria a função de aperfeiçoar os escritos deste último. As irmãs Fox, embora fossem ainda

3 Cf. WEISEBERG, 2011, p. 44-45.

4 Ibid., p. 48.

pequenas, cresceram em um ambiente cercado de relatos e mistérios, e quando os eventos de Hydesville estouraram, o além já fazia parte de um imaginário constituído.

Após esses acontecimentos iniciais as pequenas Kate e Maggie passaram um tempo na casa da irmã mais velha, Leah, na cidade de Rochester. As batidas teriam acompanhado a dupla, e relatos dão conta de que era sobretudo na presença da mais jovem que os fenômenos aconteciam com mais facilidade. Depois de um breve período em que as três estiveram juntas, também a mais velha teria despertado suas faculdades sobrenaturais, e todas juntas iniciaram uma série de apresentações públicas em diversas regiões do país e mesmo fora dos Estados Unidos. Comitivas de investigadores foram formadas com a finalidade de descobrir a origem das pancadas sem que houvesse consenso entre elas. O assunto explodiu pelos jornais e muitos curiosos aderiram à prática das então nomeadas *seances*, ou sessões. Já na década de 1850 este movimento se identificava como *modern spiritualism* e se multiplicava por todos os lados o número de médiuns, de adeptos, de críticos e também de fraudes postas à claro.

Quando as irmãs começaram a se apresentar e atraíram a atenção do país para os ruídos insólitos que protagonizavam, o número de médiuns cresceu e em vários lugares surgiam novas sessões nas quais os mais diversos tipos de espíritos se manifestavam, orientavam e instruíam os vivos tratando de assuntos teológicos- a respeito da vida além da morte- mas também se pronunciando sobre coisas bastante concretas como a pertinência de negócios ou a previsão do futuro.⁵

Novas modalidades de comunicação também foram descobertas. Em uma edição de 1860 da revista *The Spiritual Magazine* eram descritos os fenômenos até então catalogados: havia comunicações por intermédio de raspões e pancadas em mesas, por meio de sons e da movimentação de corpos ponderáveis, mediante a “escrita automática” e de desenhos e pinturas. Também havia comunicações verbais sob transe, clarividência, clariaudição, incorporações e até mesmo manifestações musicais.⁶ Mas como as sessões aconteciam e em que medida os agrupamentos que se espalhavam e multiplicavam pelo território norte-americano mantinham uma unidade de princípios?

O princípio central do *modern spiritualism* era – e isto permanece ainda vivo em seus desdobramentos históricos como o Espiritismo Kardecista ou a Teosofia – o de que a morte não existe. O estado comumente chamado de morte seria uma transição na qual os seres não só não deixariam de existir, mas também poderiam se comunicar com os vivos a partir do local onde estivessem, tendo como objetivo deste correio os

5 Sobre a penetração dos fantasmas em assuntos de vivos ver o caso de George Willets, que teria se mudado para Hydesville sob orientação de seu pai falecido em comunicações recebidas por meio de Kate Fox. O caso é narrado por WEISEBERG, p. 96-98, 2011.

6 Cf. NELSON, 1967, p. 29-30.

ensinos trazidos pelas almas dos mortos e que poderiam ser utilizados para auxiliar na vida dos vivos. Para isso era necessária a contribuição dos chamados médiuns, aqueles homens ou mulheres que poderiam se sintonizar com o invisível e transmitir de lá mensagens ao restante das pessoas que não possuíam essa habilidade.⁷

As sessões (*seances*) aconteciam tanto de modo público e ostensivo, sob a cobrança de ingressos – conforme realizado em diversos lugares pelas irmãs Fox e muitos outros médiuns famosos – quanto em caráter mais reservado e gratuito no seio de famílias ou sociedades que cediam espaço físico e mental à possibilidade do intercâmbio com o além. De modo geral, essas sessões seguiam um padrão. Tomadas todas as medidas de segurança entendidas como necessárias contra as fraudes, a assistência deveria se sentar ao redor de uma mesa, as luzes eram diminuídas e após algum período de silêncio mais ou menos longo começavam a se escutar no ambiente sons, rangidos, movimentos de objetos ou outras formas de intervenção sobrenatural. Não havia tempo definido para a duração dos eventos, o que fazia com que essas reuniões pudessem durar muitas horas ou apenas alguns minutos. Perguntas realizadas aos espíritos eram respondidas por meio de pancadas, escrita direta ou mesmo, em algumas circunstâncias, mediante de fenômenos de incorporação.

Um fator interessante no espalhamento dos eventos mediúnicos no *modern spiritualism* foi o papel atribuído às mulheres ao longo do processo. Desde os acontecimentos de Hydesville, o protagonismo do intercâmbio com o além foi naturalmente reivindicado e apropriado por elas. Na medida em que o movimento tomava corpo e os *instrumentos* mediúnicos se descobriam, as mulheres, sobretudo aquelas mais jovens, ocuparam posição central no trânsito entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Muitas pessoas chegaram a acreditar que os espíritos eram de certo modo feministas ou associaram a mediunidade com transtornos histéricos,⁸ mas com a expansão do espiritualismo ocorreu uma divisão do trabalho frente à nova crença que se refletiu amplamente nos papéis sociais ocupados pelos seus participantes no interior da prática: mulheres médiuns, em geral, dominariam as manifestações mais extravagantes nas sessões, enquanto os homens, ou os homens médiuns, seriam dotados de uma inspiração mais filosófica e geralmente manifesta por meio da escrita mediúnica. Os homens assumiriam o papel de conferencistas em palcos de teatros e apresentações públicas com o objetivo de sustentar intelectualmente o movimento.

7 Uma definição mais precisa do termo pode ser encontrada em KARDEC (2003, p. 234), segundo a qual, “Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva.”

8 Cf. ALVARADO, et al., p. 49-50, 2007.

A mediunidade dava uma oportunidade às mulheres de falar em público, embora em transe e com ideias atribuídas aos espíritos.⁹

Encontrar uma identidade ampla entre todos os praticantes do *Modern Spiritualism* é ao mesmo tempo impossível e um indicativo do caráter moderno do movimento. Excetuando-se a crença em que os mortos poderiam se comunicar com os vivos e que o faziam com frequência, não conseguimos encontrar um credo único abraçado por todos os praticantes.¹⁰ Havia grupos que pregavam a reencarnação como forma de evolução dos espíritos, outros defendiam que o *modern spiritualism* deveria se tornar uma ciência oficial e disputar espaço nas academias e universidades.¹¹ Surgiram os defensores de que a mediunidade se tornasse uma profissão como outra qualquer e também aqueles que entendiam que ela deveria ser um instrumento gratuito de consolação e instrução, por exemplo.¹²

Outro destaque interessante é o da adesão à nova crença por parte de indivíduos ligados a causas progressistas, sobretudo nos anos que precederam a Guerra Civil Americana. Sufragistas, abolicionistas, artistas e reformadores sociais de um modo geral sentiram-se atraídos pela possibilidade de conversar com os mortos. Frederick Douglass, o ex-escravo e orador inflamado da causa antiescravista participou de sessões com as irmãs Fox em 1850,¹³ Harriet Beecher Stowe declarou algumas vezes que seu romance *A Cabana de Pai Tomás* teria sido inspirado mediunicamente,¹⁴ e uma canção chamada *The Rochester Knockings at Barnum's Hotel* foi incorporada à apresentação de uma cantora conhecida em suas apresentações na Broadway.¹⁵

Essa multiplicidade de visões a respeito do *modern spiritualism* é um indício precioso a respeito do caráter moderno da crença e dos movimentos de transformações sociais amplas a que estavam sujeitos tantos os indivíduos que viveram as transições socioeconômicas e culturais do século XIX, quanto suas instituições religiosas. Uma ideia de religião enquanto comunidade, conjunto de práticas coletivas e orientadas por um pastor, padre ou ministro foi aos poucos cedendo espaço a uma maneira diferente de se relacionar com o Sagrado, o que torna o *modern spiritualism* surgido nos Estados Unidos um evento importante na matriz de uma série de outras filosofias espiritualistas/esotéricas que nasceriam na segunda metade do século XIX e ao longo do século XX.

9 Cf. WEISEBERG, p. 213, 2001.

10 Cf. OPPENHEIM, p. 55, 1985.

11 Vários antropólogos, psicólogos, químicos ou naturalistas se dedicaram aos estudos do moderno espiritualismo como uma nova ciência. Dentre eles podemos destacar rapidamente os trabalhos de Allan Kardec, Alfred Russel Wallace, Cesare Lombroso, William Crookes, William James, Alexander Aksakof, Camile Flamarion, dentre outros.

12 Cf. WICKER, 2014.

13 Cf. WEISBERG, p. 146, 2011.

14 Cf. BOZZANO, 2015.

15 Cf. WEISBERG, p. 164, 2011.

É importante destacar neste contexto da *vida dos fantasmas* a partir Hydesville, a mudança no *modus operandi* dos mesmos em relação ao que se conhecia das histórias de assombrações vindas do Velho Mundo. Na Europa, os espectros se ligavam a lugares fixos, a coisas – castelos, terras, tesouros –, o que não aconteceu nos Estados Unidos. A partir de 1848, os espíritos se ligaram a pessoas, se aproximavam da vida comum nas cidades e comunidades e tratariam dos assuntos que despertavam interesse e familiaridade aos indivíduos. Os próprios espíritos já não eram almas penadas simplesmente, eles se apresentavam como conhecidos. Assim como os homens, os espíritos sofreram as reestruturações sociais da modernidade.

Multidões de americanos seguiam na direção do Oeste em busca de melhores condições de vida e conquista de riquezas. A oposição entre capacidade de agir vitoriosamente a partir do livre arbítrio e a predestinação espiritual do calvinismo tradicional era marcante, e isso fez com que muitas formas diferentes e carismáticas de contato com o Sagrado surgissem no contexto das mudanças da sociedade.

Em encontros metodistas improvisados, os pregadores afixavam aos fiéis que os seres humanos poderiam moldar seu próprio destino, e a responsabilidade pela salvação do indivíduo dependeria apenas dele mesmo. Na primeira metade do século XIX, Batistas do Livre Arbítrio, Metodistas e Presbiterianos, indiferentemente, instavam os fiéis não somente a aceitar Deus, mas também a demonstrar conversão por meio de um modo de vida elevado. Expressões entusiásticas de conversão abundaram no Distrito Incendiado¹⁶ e, dependendo da região, eram encorajadas e esperadas. Encontros de renovação e revivalismo religioso, em que ministros exortavam os pecadores a se converter e a mudar de comportamento, tornaram-se palcos para gritos, murmúrios e contatos sobrenaturais.¹⁷ A especificidade do *Modern Spiritualism* não residia no transe em si, que já não era novidade no cenário religioso do período. Uma das características mais sedutoras do movimento, sem dúvidas, foi a proposta de manutenção da personalidade do indivíduo após a morte.

O indivíduo é uma das chaves para a grande produção de sentidos do *modern spiritualism*. Não se comunicavam com fantasmas, entidades difusas ou anjos impessoais, era o pai que voltava a chamar atenção do filho ou a mãe que questionava o casamento da filha. Espíritos familiares respondiam sobre negócios, sobre a política¹⁸ e sobre o paraíso

16 Expressão utilizada para descrever uma região do estado americano de Nova York devido ao grande número de novas práticas religiosas voltadas para o reavivamento cristão, o arrependimento e a conversão durante a primeira metade do século XIX, sobretudo na década de 1830. Hydesville fazia parte deste distrito.

Cf. FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinicius. Reformismo religioso. In: KARNAL, Leandro et al.. *História dos Estados Unidos*. São Paulo: Contexto, p. 142, 2007.

17 Cf. WEISEBERG, p. 63-65, 2011.

18 Há inclusive um interessante debate a respeito da participação de Abraham Lincoln de algumas sessões espiritualistas, mas ainda que não se tenha clareza sobre o fato, existem várias referências a médiuns e mesmo comunicações espirituais destinadas ao presidente que foram preservadas pela coleção *Abraham Lincoln Papers*, disponível na Biblioteca do Congresso americano. O assunto será abordado a diante.

celeste. Em um período no qual a expectativa de vida era baixa e a vida estava sob constantes alterações, assim como os vivos se separavam de sua terra natal e migravam para o Oeste à procura de sucesso, os mortos voltavam ao teatro da vida a fim de partilhar desses momentos e manter o vínculo familiar. Se considerarmos que durante a Guerra Civil Americana milhões de pessoas morreram, a crença na sobrevivência e no contato com a personalidade dos indivíduos cumpriu importante papel na difusão do *modern spiritualism*.

Outro fator muito particular para a emergência do movimento foi uma espécie de brecha que surgiu da separação entre ciência, política e religião no contexto de uma *pax moderna*. Esta paz fundamentava-se na ideia de que diferentes domínios da realidade corresponderiam a um conjunto de saberes específicos de sua área, sem que as evidências tomadas por alguma delas tivesse que valer para as demais. Trata-se da separação entre universos conceituais e discursivos que não deveriam se misturar. A questão se torna motivo de estudo exatamente porque os modernos espiritualistas acreditavam que o contato com os espíritos não seria algo fantástico ou miraculoso, na verdade, se tratava de uma força natural presente no mundo desde todos os tempos e que apenas agora estava sendo compreendida pelos homens. Em um momento em que avanços tecnológicos incríveis para a época como o telégrafo, a expansão das ferrovias, os estudos a respeito da eletricidade e o discurso da razão superando as crendices formavam uma ânsia modernizadora, o contato com os espíritos reivindicou o espaço de nova ciência e se tornou alvo da atenção de figuras famosas na época e que associaram suas trajetórias particulares à crença em mundos invisíveis.¹⁹

Ao mesmo tempo em que o *modern spiritualism* se espalhava pelo mundo, foi se institucionalizando aquilo que nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha ficou conhecido como *psychical research*, ou pesquisas psíquicas, que dividia os mesmos objetos de pesquisa com o movimento espiritualista. Durante a segunda metade do século XIX, a problemática central das pesquisas psíquicas foi a existência e imortalidade da alma e a existência de mundos imateriais ou de planos em que a matéria escapasse da objetivação dos mecanismos científicos até então desenvolvidos. O número de fraudes desmascaradas pelas sociedades de pesquisas psíquicas neste período foi enorme, mas na medida em que ilustres pesquisadores declaravam perceber um viés científico no contato com os mortos, as sessões mediúnicas se posicionavam entre os nichos da religião e da academia, algo até então inédito.

O psiquiatra e antropólogo criminal italiano Cesare Lombroso (1835-1909) foi um dos entusiastas de que haveria fenômenos que escapavam à apreciação convencional das ciências e deveriam ter suas explicações nas hipóteses espiritualistas. William James (1843-1926) foi também um filósofo e psicólogo americano que se apaixonou pelas pesquisas psíquicas e teria se dedicado a elas durante os últimos vinte e cinco anos de sua vida.²⁰

19 Cf. ALVARADO, 2007; VASCONCELOS, 2003.

20 Cf. VASCONCELOS, p. 100, 2003.

Finalmente, mas não menos importante, Alfred Russel Wallace (1823-1908), conhecido por ser um dos criadores da teoria da seleção natural, paralelamente a Charles Darwin, além de naturalista e antropólogo era um espiritualista apaixonado e escreveu no ano de 1866 um panfleto tratando dos aspectos científicos do moderno espiritualismo intitulado *The scientific aspects of the supernatural*. Todos esses casos, e citamos apenas alguns em uma avalanche de circunstâncias semelhantes,²¹ são indicativos da forma como o espiritualismo se via: um avanço intelectual que tangenciava as religiões, mas não era exatamente nenhuma delas.

O *Modern Spiritualism* foi um empreendimento intelectual caracteristicamente moderno na medida em que se constituiu em torno de uma consciência aguda da separação entre ciência e religião tradicional. O movimento considerou a ciência como algo tão importante que tentou transformar a alma, os espíritos e o Sagrado em itens que poderiam ser verificados empiricamente. A ideia de tirar os espíritos de seu ambiente sobrenatural e trazê-los para o laboratório não deixava de ser estranha e inquietante, mas se conformava perfeitamente a uma forma particular de crença que surgia no âmbito mais pessoal da vida.

Os sentidos produzidos pelo *modern spiritualism* estavam todos em harmonia com as demandas modernas de uma sociedade em transformações. Os médiuns eram indivíduos comuns e não precisavam de qualquer formação ou filiação teológica particular, o que inclusive possibilitava fenômenos interessantes como o de ministros ou profetas de outras igrejas instituídas aderirem à realização das sessões mediúnicas ou descobrirem-se médiuns sem que se percebessem em algum tipo de heresia²², o que seria uma característica marcante da religiosidade na modernidade.²³

Além disso, o movimento foi marcado pelo seu atomismo estrutural no qual vários núcleos paralelos e sem nenhuma relação hierárquica entre si difundiam o que acreditavam ser a ciência nova. Este atomismo personalista percebido entre os vivos, também ficava claro quando os espíritos que se comunicavam eram pessoas comuns e preocupadas com a vida de seus semelhantes. Todas essas características compuseram uma forma muito mais flexível de apropriação do Sagrado, bem como o surgimento de um sistema de princípios religiosos capaz de acompanhar as dinâmicas da vida de transição em que a população do século XIX vivia.

Entende-se que com o passar do tempo a consolidação de novos paradigmas de pesquisa, mesmo no campo da antropologia da religião, fez com que os estudos a

21 Ibid., p. 97.

22 Destacam-se nessa situação figuras como o ministro anglicano William Stanton Moses, que foi um conhecido médium psicógrafo inglês; ou o reverendo George Vale Owen. Há também interessante artigo publicado na Revista Espírita editada por Allan Kardec no mês de novembro de 1860, em que se explicam os motivos do porquê um bom católico e um bom espírita poderiam ser a mesma pessoa.

23 Cf. Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ. Vozes: 2012.

respeito do *modern spiritualism* se localizassem em uma espécie de limbo intelectual. Quando encarado sob a ótica antropológica ele geralmente é tratado como Espiritismo, simplesmente, e tem como objeto de análise quase sempre a forma como o kardecismo se propagou e desenvolveu enquanto religião organizada, sobretudo no Brasil. Por outro lado, na arena das pesquisas psíquicas – que se transformaram em parapsicologia – e psicológicas, ele viola um dos princípios básicos de nossa modernidade acadêmica e gera uma questão indigesta aos seus entusiastas: como estudar cientificamente o que deve ser excluído de consideração para produzir o conhecimento científico?

O ponto central ao nosso entendimento é de que o *modern spiritualism* pode ser entendido como a gênese cultural de um movimento muito amplo de caráter religioso e que se consolidou na modernidade e contemporaneidade. Trata-se de um sistema de crenças genuinamente americano desde o seu surgimento, apropriação, divulgação e impacto social. Encarar o *modern spiritualism* como sinônimo de Espiritismo não facilita ou promove maior entendimento a respeito de seu surgimento ou de seu espaço nas mentalidades religiosas modernas. Quando propomos esta tese, buscamos projetar alguma luz sobre um curto espaço de tempo e também reunir pontas soltas no que tange às repercussões simbólicas do movimento, tentando resgatar esse campo de pesquisas que é praticamente atrofiado no Brasil, e alijado das ciências humanas de modo geral.

Um estudo robusto das religiões americanas, dos imaginários religiosos contemporâneos ocidentais ou da história comparada das religiões a partir da modernidade precisa se apropriar desse objeto de pesquisa e se debruçar sobre ele como um momento importante do pensamento ocidental. Um valioso esforço é o de sinalizar a existência de um campo de estudos praticamente intocado ou negligenciado e que merece atenção na medida em que está intimamente associado às religiosidades do tempo presente.

Nossa proposta é a de transpor os umbrais entre tempo, espaço e sacralidade, adentrando um pouco mais no surgimento, sistematização e atualidade do *modern spiritualism* com a intenção de mapear em quais singularidades e convergências religiosas, filosóficas e fenomenológicas o movimento se baseou, e isto é exatamente o que pretendemos realizar ao longo do primeiro capítulo da tese. No capítulo segundo iremos analisar a fenomenologia e a organização hierárquica/social dos grupos espiritualistas. Finalmente, no capítulo três faremos uma breve análise do *modern spiritualism* enquanto consequência da modernização da sociedade e também como transbordamento do protestantismo norte-americano. Pretendemos verificar ao longo deste percurso que o *modern spiritualism* é uma das mais importantes crenças Americanas, com longevidade e influência bastante significativas desde o seu surgimento até a contemporaneidade, sendo legítimo representante da modernidade e do pragmatismo estadunidense.

CAPÍTULO I

As raízes histórico-religiosas do Modern Spiritualism: uma breve análise sobre o desenvolvimento da religião e das crenças populares nos Estados Unidos nos séculos XVII, XVIII e XIX

Iniciando o caminho na direção de uma reconstrução da experiência religiosa nos Estados Unidos é importante retornar no tempo um pouco antes da consolidação do projeto de colonização inglesa na América e observar, como pano de fundo social e antropológico, o momento histórico vivido na Inglaterra a partir do século XVI.

Quando Henrique VIII (1491-1547) desejoso de se divorciar não consegue o consentimento do papa e da Igreja Católica para sua separação, o monarca Inglês- e como consequência a própria Inglaterra- protagonizou um evento singular. O rei, rompendo com a Igreja Católica, instaurou a Igreja Anglicana. No bojo de inúmeras justificativas de ordem teológica ou pessoal para a atitude, o que se vê é a manifestação de uma nova forma de lidar com a religião, em que a liberdade individual é aumentada e colocada acima da tradição. Quando se iniciou a dinastia dos Stuart, no século XVII, a Inglaterra já possuía várias denominações protestantes diferentes, além de movimentos católicos de resistência e da própria Igreja Anglicana. Há aí uma característica bastante original em relação ao tempo histórico em que essas mudanças aconteceram: a convivência- mesmo que não pacata- no mesmo Estado Nacional- de mais de uma expressão religiosa não seria possível em locais como a Espanha ou Portugal, por exemplo.²⁴

A partir do processo de cercamento dos campos com a intenção de se criarem ovelhas para produção de lã, as perseguições religiosas e o aumento da pobreza nas cidades, uma parte destes ingleses emigraria para a América em busca de melhores condições de vida. Num primeiro momento, essa colonização não se deu como uma empresa visionária e idealista de “povoamento”, conforme se costuma afirmar no senso comum ao caracterizar a colonização anglo-saxã na América. O que se pode observar através de documentos e relatos de época se aproxima bem mais de um grande barril de pólvora social prestes a explodir, em que as transformações no modelo tradicional de vida se opunham aos avanços de um sistema econômico, político e social de gestão da nação. Desse modo, a perspectiva da transferência de parte da população para o Novo Mundo foi mais do que bem-vinda para aliviar tensões internas da sociedade inglesa.

Ainda no século XVII a Inglaterra sofreu duas revoluções internas²⁵ de grandes repercussões, em que monarcas foram presos, julgados e um deles condenado à morte. Neste momento já havia um início tímido de exploração das colônias americanas pela metrópole, e essa instabilidade interna da Inglaterra pode ser compreendida como a justificativa de tão pouco controle sobre as colônias além do Atlântico, o que garantia às empresas de colonização americanas relativa liberdade de trabalho, organização e prática religiosa.²⁶

Em meio aos reveses políticos do século XVII, vários foram os momentos em que se tentou implementar uma orientação religiosa rígida e excludente como oficial na metrópole inglesa, sobretudo nos conflitos recorrentes entre anglicanos e católicos. Essas perseguições incentivaram grupos de crentes minoritários- como os *quakers*-, além de calvinistas, a se transferirem para a América.

Diante de um cenário social em ebulição e marcado por profundas transições, os ingleses que partiram para o Novo Mundo levaram consigo uma tradição cultural bastante diversa, por exemplo, da espanhola ou portuguesa do mesmo período. O fato de terem convivido com mais religiões facilitava a edificação de um senso de impermanência e de pluralidade. Tal originalidade auxiliava a que os colonos ingleses tivessem uma visão de mundo mais complexa, o que favoreceu fortemente a reorganização da vida comunitária nas terras novas. Diferentemente das demais colônias europeias presentes no continente americano, os ingleses não carregavam consigo nem um Estado forte, nem uma Igreja oficial para lhes tutelar.

Desde o século XV há relatos de esforços com finalidades coloniais destinadas à América por parte da coroa inglesa, inclusive com algumas expedições no século XVI, objetivando o início de um povoamento do território com o consentimento da rainha Elizabeth. Todas elas, entretanto, não obtiveram sucesso relevante. Sobre as investidas colonizadoras explicam Sellers, May e McMillen em sua obra “Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos”:

25 Faço aqui referência à Revolução Puritana, uma guerra civil que opôs parlamento e monarquia na década de 1640 e também à Revolução Gloriosa (1688-1689), movimento motivado também pela cisão religiosa entre católicos e protestantes na Inglaterra.

26 KARNAL, 2009.

Sir Humphrey Gilbert, um dos primeiros colonizadores individuais, faleceu em meio a trabalhos para fundar uma colônia na Terra Nova em 1583. O meio-irmão de Gilbert, Sir Walter Raleigh, encarregou-se em seguida da tarefa de fundar uma colônia na América. Em 1585, os 108 colonos que enviou, todos homens, desembarcaram na densamente arborizada ilha Roanoke, ao largo da atual Carolina do Norte. Não tiveram sucesso na busca de ouro e na descoberta de uma rota para o oceano Pacífico. Em vez disso, chocaram-se com índios hostis e passaram fome. Chegando à colônia durante suas viagens de exploração, Sir Francis Drake, o primeiro inglês a navegar em volta do mundo, repatriou-os para a Inglaterra no ano seguinte. Outro grupo, composto de 117 homens, mulheres e crianças, deixou a Inglaterra em 1587. Em circunstâncias que ainda hoje continuam um mistério, todos haviam desaparecido de Roanoke quando um navio de suprimentos arribou em 1589. Esses fracassos demonstraram que a atividade colonizadora estava além da capacidade financeira de qualquer indivíduo isolado (SELLERS et al., 2003, p. 20)

Superando as empreitadas iniciais que se frustraram, o mito fundador²⁷ americano data do ano de 1620, quando um grupo de puritanos perseguidos na Inglaterra chegou na América em busca de liberdade e paz para suas atividades espirituais. Diz-se que ainda a bordo do Mayflower o grupo teria realizado um pacto de igualdade social em sua nova vida nas colônias. Esses homens e mulheres são tidos como os *fundadores* dos Estados Unidos. Ainda segundo Sellers:

Em caráter e consequências, a colonização inglesa na América diferiu bastante daquelas de outras nações europeias. A Inglaterra tinha mais tradições de direitos individuais e mobilidade social e seu povo exibiu mais cedo e em maior grau aquele espírito de iniciativa individual que viria a ser uma grande força na modernização do mundo europeu. Henrique VII e Henrique VIII haviam destruído o poder da nobreza feudal, já debilitado pela Guerra das Rosas, estabelecido um forte Estado centralizado. Ao agir assim, os monarcas Tudor estimularam o desenvolvimento de uma classe média voltada para os negócios, de mercadores e empresários que seriam os grandes agentes do processo modernizador. Além do mais, Henrique VIII acolhera bem a Reforma protestante na Inglaterra. A teologia protestante, com seu individualismo espiritual, reforçou o espírito individualista, empreendedor, da classe média inglesa. Todas essas influências culminaram em uma explosão de vigor e criatividade nacional em fins do século XVII sob a última soberana dos Tudor, Elizabeth I. Justamente nessa época, os ingleses voltaram os olhos para o Novo Mundo (SELLERS et al., 2003, p. 19).

27 ELIADE, 2010, p. 9, descreve o mito como: “A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.”

Os *fundadores*- quase todos calvinistas- acreditavam firmemente que estavam partindo para um mundo novo a fim de edificar uma nova Canaã, associando a si mesmos ao antigo povo judeu escolhido por Deus. Assim, para manter firme essa identidade e a coesão do grupo, os puritanos exerceram controle rígido sobre as atividades de cada colono em suas comunidades, baseando-se na noção de uma moral coletiva em que atitudes equivocadas de um indivíduo poderiam comprometer a missão de toda a comunidade.

Conforme explica Karnal (2007), a educação formal e o letramento tiveram um caráter muito especial nas colônias. Uma das origens da reforma religiosa europeia foi a defesa da livre interpretação bíblica- o que está expresso nas traduções bíblicas para o alemão realizada por Lutero, para o francês feita por Calvino ou mesmo para o inglês em várias versões, sendo a mais conhecida a atribuída ao Rei James, de 1611- e era fundamental que os crentes pudessem ler os textos sagrados.

Em quase todos os documentos sobre a educação colonial nos Estados Unidos está presente a mesma preocupação: acesso e compreensão dos colonos aos textos cristãos. Desde o ensino primário até o superior- e até a metade do século XVIII havia nas treze colônias sete instituições de ensino superior- o conhecimento da bíblia era algo fundamental. Mas a capacidade de conviver com expressões diferentes de um mesmo cristianismo é algo bastante interessante. Como cita Karnal em sua obra “História dos Estados Unidos”:

Imagine-se uma cidade no México colonial. Lá todos são católicos e só encontramos igrejas católicas. Em toda a colônia a missa é rezada com o mesmo ritual romano, na mesma língua e por um grupo que, em traços gerais, teve uma formação semelhante: os padres. Todo o ensino está nas mãos da Igreja e a noção de Deus é imposta como igual por toda a colônia. As diversidades são consideradas crime e heresia, punida com a Inquisição. Judeus e protestantes são queimados.

O oposto ocorre nas aldeias e cidades das colônias inglesas. Aqui puritanos, lá batistas, mais adiante quakers, por vezes também católicos, além de uma infinidade de pequenas seitas protestantes também de outras partes da Europa. Unidade? Genericamente, todos acreditam em Jesus. Daí por diante, o caleidoscópio muda de forma com grande variação. [...]

[...] a leitura individual da Bíblia. Em permanente processo de reciclagem pessoal das narrativas bíblicas, o protestante cria uma relação diferente com o sagrado. O institucional (a igreja estabelecida) diminui sua importância diante do pessoal. A importância de ler a Bíblia determina até, como vimos, um impulso educacional forte nas colônias. A igreja formal protestante é um apoio à salvação e não o canal insubstituível como no mundo católico (KARNAL, 227, p. 50-51).

Seguindo o rastro dessa originalidade protestante se consegue perceber as primeiras brechas culturais para o surgimento do movimento espiritualista no século XIX. É certo que afirmar desde já esse fato seria incorrer em anacronismo, mas desde o

momento em que leituras particulares e constantes dos textos bíblicos vão atualizando a religião e ao mesmo tempo permitindo o surgimento de novas formas heterodoxas de interpretação do Sagrado com base nas experiências pessoais dos fiéis, está presente o gérmen que pouco mais de um século e meio depois permitirá o aparecimento do modern spiritualism no seio das próprias igrejas protestantes. Mas ainda restam outros fatores que precisam ser analisados compondo molduras e *paspartur* do quadro que pretendemos elaborar.

Uma leitura apressada das características plurais do protestantismo nas treze colônias americanas pode sugerir que não houve conflitos, o que não é verdade. Um caso emblemático dos atritos, perseguições e embates advindos da religião pode ser encontrado entre os puritanos de Massachusetts que vieram para a América descontentes com a igreja inglesa. Eram contrários à tolerância religiosa encontrada entre outros grupos protestantes e por isso sua estruturação no Novo Mundo se deu em torno de uma igreja forte e que também detivesse direitos de administração civil, o que os aproximava bastante de um modelo teocrático católico.

Essa aproximação igreja-estado se torna nítida no episódio da perseguição às “bruxas” ocorrido em Massachusetts. Acusações de bruxaria sempre foram comuns no mundo cristão da época, e também chegaram às colônias inglesas. Destaca-se, entretanto, o processo de Salem, em 1692, com configurações e proporções inéditas, em que um grupo de adolescentes acusou membros da comunidade de enfeitiçá-las. Foi estabelecido um tribunal local em que os supostas feiticeiras eram interrogadas, presas, torturadas, e no final do evento estima-se que quase duzentas pessoas tenham sido encarceradas e cerca de vinte delas executadas.

Há ainda um grupo religioso que merece atenção na composição do cenário religioso das colônias norte-americanas antes do processo de independência. Trata-se dos quakers²⁸, o grupo mais liberal surgido das Reformas, que não admitia nenhum título ou sacerdotes em suas práticas.

Chegando ao Novo Mundo este grupo sofreu grande oposição dos puritanos. Os quakers solidificaram sua experiência social e religiosa na América a partir da criação da colônia da Pensilvânia, por William Penn (1644-1718)²⁹ para abrigá-los. Com a cessão de terras gratuitas e a garantia da liberdade religiosa, a Pensilvânia atraiu uma expressiva quantidade de colonos vindos da Europa, inclusive alemães e holandeses.

28 De acordo com SCHIKART (2001), os quakers foram uma comunidade cristã fundada no século XVII na Inglaterra por George Fox. Eles acreditam que há uma “luz interior de Deus” em cada pessoa. Rejeitam o Credo, a hierarquia eclesiástica e os Sacramentos. Em lugar disso, reúnem-se para fazer uma devoção silenciosa. São pacifistas. Os primeiros *Quakers* costumavam tremer de emoção durante a oração. Originariamente a palavra “Quacres” era tida como alcunha. O nome oficial é “Sociedade dos amigos” (Jo 15,15).- Do inglês *to quake* = tremer.

29 William Penn (1644 - 1718) foi um nobre inglês, escritor, quaker e fundador da colônia inglesa norte-americana da província da Pensilvânia. Foi um dos primeiros defensores da democracia e da liberdade religiosa. Sob sua direção, a cidade de Filadélfia foi planejada e desenvolvida.

Entretanto, na esteira da modernização das relações sociais- pautadas neste novo contexto de vida comunitária no comércio e na acumulação- as grandes possibilidades de se construir fortuna no Novo Mundo como que pareciam distanciar os colonos daquele ideal inicial de sacralidade. Segundo Sellers, May e McMillen:

A tendência para a modernidade corroera ininterruptamente a religiosidade do século XVII, trazida pelos colonos para as primeiras povoações e entre as quais o puritanismo constituía apenas a forma mais intensa. As observâncias religiosas eram tão rigorosamente exigidas tanto na Virgínia quanto na Nova Inglaterra. A prosperidade trazida pelo tabaco, porém, logo depois converteu o anglicanismo em um adorno inócuo e nada exigente da alegre vida rural da Virgínia. E foi esse tipo de anglicanismo que se tornou a religião estabelecida, ou oficial, sustentada por impostos públicos, em todas as colônias sulistas e nos três condados da baixa Nova York. O fervor religioso anglicano era visível apenas nos locais onde trabalhavam missionários enviados pela Sociedade para a Propagação do Evangelho da Inglaterra, e na Nova Inglaterra, onde os anglicanos formavam uma minoria impopular. [...] Até mesmo os quakers da Pensilvânia, enriquecendo em consequência de piedosa operosidade, frugalidade e honestidade, chegaram a um ponto em que a casa das contas pareceu superar a casa das orações (SELLERS et al., 2003, p. 52).

Como resposta a esta quebra de compromissos da nação americana com os planos divinos a historiografia registra a ocorrência de um grande movimento espiritual conhecido como “Grande Despertar”³⁰ (*Great Awakening*), marcado pelo surgimento de pregadores itinerantes que circulavam entre os povoados evocando uma religião emotiva, carismática e pautada em sermões exaltados, conversões e cantos.

O movimento teve seu ápice no ano de 1740, mas não pode ser confinado apenas neste período. O avivamento religioso, do qual os eventos de 1740 foram uma parte visível, começaram ainda na década de trinta daquele século em Northampton, também em Massachusetts, com uma série de sermões realizados por Jonathan Edwards (1703-1758), o principal teólogo/filósofo associado ao Grande Despertar. Edwards se graduou no Yale College em 1720 e foi por um curto espaço de tempo pastor na cidade de Nova York. A maior parte de sua vida foi em Massachusetts, como pastor em Northampton, entre os anos de 1726 e 1750, e como missionário em uma comunidade indígena moicana. No ano de 1758 ele foi convidado para assumir a presidência da Universidade de Princeton, mas faleceu logo que assumiu o trabalho.

No ano de 1733 ele redigiu um sermão intitulado *A Divine and Supernatural Light*, no qual descreve como coração e mente, paixão e intelecto estão unidos na religião. E uma leitura de alguns trechos deste sermão é suficiente para destacar do que se tratava o movimento:³¹ uma explicação a respeito da justificação pela fé e

30 Cf. TRACY (2018); GAUSTAD e SCHMIDT (2017).

31 GAUSTAD et al., p. 77, 2018.

da necessidade de que as pessoas se comprometam com suas conversões a fim de alcançar a salvação prometida nos evangelhos cristãos.

J. Edwards não foi o único pregador deste movimento, em pouco tempo surgiram vários representantes deste evangelismo que se dedicava a causar impacto emocional nos fiéis como ferramenta para a conquista de “milagres”. Outro pregador relevante para o período foi George Whitefield (1714-1770), que funcionou como um verdadeiro catalisador desta religiosidade passional da metade do século XVIII. Mesmo sendo amigo pessoal dos irmãos John e Charles Wesley,³² ele se manteve sempre muito comprometido com o Calvinismo para se aproximar do Metodismo. Whitefield realizou várias viagens como evangelizador entre Inglaterra e América, mas talvez a mais impactante delas tenha ocorrido no final de 1739, quando ele contava com vinte e cinco anos. O então jovem pregador reunia pessoas em igrejas, campos abertos, mercados públicos e outros locais de grande movimento para falar sobre a “riqueza da graça ilimitada de Deus”.³³ Suas pregações eram atraentes para toda a população e causavam comoção em quem as ouvia. Um raro relato sobre as pregações de Whitefield demonstra o fascínio suscitado por ele à assembleia:

Now it pleased God to send Mr. Whitefield into this land; and my hearing of this preaching at Philadelphia, like one of the Old apostles, and many thousands flocking to hear him preach the Gospel; and great numbers were converted to Christ; I felt the Spirit of God drawing me by conviction; I longed to see and hear him, and wished he would come this way. I heard he was come to New York and the Jerseys and great multitudes flocking after him under great concern for their Souls which brought on my Concern more and more hoping soon to see him but next I heard he was at long Island; than at Boston and next at Northampton.”³⁴ (GAUSTAD et al., 2018, p. 83).

O Grande Despertar também ocasionou a multiplicação no número das seitas e igrejas protestantes pelo interior de quase todas as treze colônias. Ainda não havia

32 John Wesley (1703-1791) foi um reverendo anglicano e teólogo britânico. Foi o líder e precursor do Movimento Metodista ocorrido na Inglaterra no século XVIII. Durante a Revolução Industrial, o número de desempregados e mendigos era enorme, o que levou John Wesley e seu irmão Charles a se interessar pela questão social e pela miséria. Assim ele passou a fazer pregações, onde reunia um grande número de pessoas na Inglaterra e na Irlanda, se engajando em campanhas para reforma do sistema educacional e prisional. Só após a morte de John Wesley, a Igreja Metodista se organizou como Igreja propriamente formada. Primeiro nos Estados Unidos e depois na Inglaterra.

33 Ibid., pág. 81.

34 “Agora agradou a Deus enviar o Sr. Whitefield a esta terra; e minha audição desta pregação na Filadélfia, como um dos Velhos apóstolos, e muitos milhares se reunindo para ouvi-lo pregar o Evangelho; e um grande número foi convertido a Cristo; Senti o Espírito de Deus me atraindo pela convicção; Eu ansiava por vê-lo e ouvi-lo e gostaria que ele viesse por aqui. Ouvi dizer que ele tinha vindo para Nova York e os Jerseys e grandes multidões se aglomerando atrás dele sob grande preocupação por suas almas, o que trouxe minha preocupação cada vez mais, esperando vê-lo em breve, mas depois ouvi que ele estava em long Island; do que em Boston e em seguida em Northampton” (GAUSTAD et al., 2018, tradução nossa).

um Estado independente constituído, mas ao longo do século XVIII as tensões entre as colônias e a Inglaterra aumentaram, o que foi gradativamente aproximando os colonos americanos do movimento por sua emancipação. Este revivalismo evangélico foi um traço particular e desconhecido mesmo das igrejas protestantes do restante da Europa. Por meio da paixão e do carisma, o “Grande Despertar” valorizou explícita e prioritariamente a experiência pessoal dos fiéis, estimulando assim o surgimento de novas seitas protestantes a partir das vivências de seus fundadores. Mais importante ainda, este movimento buscou reconsiderar a mediação tradicional das igrejas estabelecidas.

Ao longo do restante do século XVIII a convivência religiosa entre as colônias ainda colhia os resultados do “despertar”, mas na medida em que as décadas de 1750, 60 e 70 chegavam, junto com elas também se tornava cada vez mais premente uma rediscussão do pacto colonial entre Inglaterra e América. Com os avanços da Revolução Industrial e a pacificação política interna, a Inglaterra voltou seus interesses para suas colônias com a intenção de formalizar e fazer cumprir algumas leis e tributações que até então haviam sido apenas tacitamente sancionadas, mas não efetivadas. As tensões aumentaram de forma grave até culminar, em 1776, com a independência das treze colônias e a criação dos Estados Unidos da América. A partir então, havia a necessidade de que os americanos pactuassem entre si o funcionamento desta nova nação, inclusive no que tange à prática religiosa, e isso foi feito de um modo incrivelmente progressista para a época: a proposição de uma completa separação, em todos os termos e circunstâncias possíveis, entre Estado e Igrejas.

Na tentativa de retomar o controle sobre suas colônias, a Inglaterra planejou enviar para a América, além de tropas, um número significativo de bispos anglicanos e essa ideia de que seria preciso ajustar também as práticas religiosas às normas da metrópole causou grande resistência entre os colonos.³⁵ Gaustad e Schmidt (2017) apontam como isso repercutiu no movimento de Revolução pela independência e o caso específico da Virgínia pode ser tomado como uma síntese do sentimento geral vivido pelos americanos:

No bishops arrived, and thus the Revolution did not require a direct assault on such leaders, forcing them into exile or worse. What the revolution did require was a swift abandonment of those privileges that the Church of England enjoyed wherever it had been legally established. In Virginia the legislature moved quickly to relieve all non-anglicans from any further taxation for the support of anglicanism, Laws that tried to enforce orthodoxy of belief were dropped, as toleration became the norm. But did not the revolution require more than toleration? Did not is spirit call for full liberty in religion, for those of

35 GAUSTAD e SCHMIDT, p. 121-138, 2017.

*all religions persuasions and even for those of none?*³⁶ (GAUSTAD & SCHMIDT, 2002, p. 123).

Ainda segundo os autores citados, os eventos que se seguiram na Virgínia podem ser acompanhados de perto como modelo para as demais colônias, porque foi exatamente o escolhido pela futura nação a ser seguido. Uma união de várias Igrejas trabalhou conjuntamente contra os vestígios de uma igreja oficial, substituindo-a por um ideal mais amplo de liberdade. Em 1777- portanto um ano após a proclamação da Declaração de Independência- ainda no calor dos combates pela consolidação dos Estados Unidos da América como um Estado dissociado da Inglaterra, Thomas Jefferson (1743-1826), então participando do legislativo do estado da Virgínia, escreveu a *Bill for Establishing Religious Freedom*- um projeto de lei que estabelecia a liberdade religiosa do Estado. O texto se baseava no argumento de que, como Deus teria criado as mentes humanas livres, não poderia caber a outros homens ou ao Estado definir qual escola de crença seria mais apropriada para todos os indivíduos. Desde o início do projeto, Jefferson deixa bastante explícito seu pensamento:

Well aware that the opinions and belief of men depend not on their own will, but follow involuntarily the evidence proposed to their minds; that Almighty God hath created the mind free, and manifested his supreme will that free it shall remain by making it altogether insusceptible of restraint; that all attempts to influence it by temporal punishments, or burthens, or by civil incapacitations, tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the holy author of our religion, who being lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either, as was in his Almighty power to do, but to extend it by its influence on reason alone; that the impious presumption of legislators and rulers, civil as well as ecclesiastical, who, being themselves but fallible and uninspired men, have assumed dominion over the faith of others, setting up their own opinions and modes of thinking as the only true and infallible, and as such endeavoring to impose them on others, hath established and maintained false religions over the greatest part of the world and through all time: That to compel a man to furnish contributions of money for the propagation of opinions which he disbelieves and abhors, is sinful and tyrannical; that even the forcing him to support this or that teacher of his own religious persuasion, is depriving him of the comfortable liberty of giving his contributions to the particular pastor whose morals he would make his pattern,

36 "Nenhum bispo chegou e, portanto, a Revolução não exigiu um ataque direto a tais líderes, forçando-os ao exílio ou coisa pior. O que a revolução exigiu foi um rápido abandono dos privilégios de que gozava a Igreja da Inglaterra onde quer que tivesse sido legalmente estabelecida. Na Virgínia, a legislatura agiu rapidamente para isentar todos os não anglicanos de qualquer tributação adicional para apoiar o anglicanismo. Leis que tentavam impor a ortodoxia da crença foram retiradas, à medida que a tolerância se tornou a norma. Mas a revolução não exigiu mais do que tolerância? O espírito não clamava por plena liberdade na religião, para aqueles de todas as religiões e mesmo para aqueles de nenhuma religião?" (GAUSTAD & SCHMIDT, 2002, tradução nossa).

*and whose powers he feels most persuasive to righteousness(...)*³⁷ (GAUSTAD et al., 2018, p. 103).

A lei não foi aprovada quando Jefferson a remeteu ao legislativo pela primeira vez devido ao elevado número de membros da câmara ligados ao anglicanismo. De toda forma, o tema já se mostrava assunto caro aos pensadores da Virgínia, que buscavam estabelecer não uma única igreja como correta a ser seguida, mas o próprio cristianismo, ele mesmo, como a religião oficial dos americanos. A lei da liberdade religiosa, no entanto, não seria esquecida, e no ano de 1786, após intenso debate protagonizado por James Madison (1751-1836), e com algumas pequenas mudanças na escrita do texto, foi sancionado o *Statute for Religious Freedom*, fazendo com que a contribuição da Virgínia para a liberdade religiosa americana tenha sido crucial.

No processo de redação da Constituição Federal do país, que se deu no ano de 1787, havia uma preocupação urgente: a manutenção das treze colônias unidas após o rompimento com a Inglaterra. Isso não significa, no entanto, dizer que a religião esteve ausente da redação constitucional. Na realidade ela aparece no artigo sexto do documento, mas apenas como uma forma de reduzir atritos e divisões futuras. Neste trecho se prevê que não haveria nenhum teste de ordem religiosa para que ocupem ou venham a ocupar um cargo federal.³⁸ No entanto, a constituição também previa que aqueles que assumissem cargos oficiais deveriam jurar fidelidade a Deus como soberano ao povo. Mas mesmo isso ainda deixava de fora do pacto pela liberdade religiosa algumas igrejas e seitas, como por exemplo os quakers, que não podiam realizar juramentos de qualquer ordem.

O tema solicitava maior atenção e o modelo de liberdade que se iniciou na Virgínia ocupava lugar de bastante interesse entre demais estados, de modo que, em

37 "Bem cientes de que as opiniões e crenças dos homens não dependem de sua própria vontade, mas seguem involuntariamente as evidências propostas em suas mentes; que o Deus Todo-Poderoso criou a mente livre e manifestou sua vontade suprema de que a liberdade permanecesse, tornando-a totalmente insusceptível de restrição; que todas as tentativas de influenciá-lo por punições temporais, ou encargos, ou por incapacitações civis, tendem apenas a gerar hábitos de hipocrisia e mesquinhez, e são um desvio do plano do sagrado autor de nossa religião, que sendo senhor tanto do corpo como mente, ainda escolheu não propagá-lo por coerções em qualquer um, como estava em seu poder Todo-poderoso fazer, mas estendê-lo por sua influência sobre a razão apenas; que a ímpia presunção de legisladores e governantes, civis e eclesiásticos, que, sendo eles próprios apenas homens falíveis e sem inspiração, assumiram domínio sobre a fé de outros, estabelecendo suas próprias opiniões e modos de pensar como os únicos verdadeiros e infalíveis, e, como tal, esforçando-se para impô-los aos outros, estabeleceu e manteve falsas religiões na maior parte do mundo e ao longo de todos os tempos: Que obrigar um homem a fornecer contribuições em dinheiro para a propagação de opiniões nas quais ele não acredita e abomina, é pecaminoso e tirânico; que até mesmo forçá-lo a apoiar este ou aquele professor de sua própria convicção religiosa está privando-o da liberdade confortável de dar suas contribuições ao pastor particular cuja moral ele seguiria e cujos poderes ele se sintia mais persuasivos para a retidão (...)" (GAUSTAD et al., 2018, tradução nossa).

38 Disponível em: https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm. Acesso em: 27 jul. 2021.

1791, a primeira emenda constitucional realizada pelo Congresso Americano tratava exatamente da liberdade religiosa e de sua expressão pelos americanos. O texto é bastante explícito e a ideia da não existência de uma igreja oficial da nação é algo incrivelmente avançado para os sistemas políticos da época. Na primeira emenda se lê:

*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievance.*³⁹

No final do século XVIII, os Estados Unidos se mantiveram concentrados em enfrentar os desafios advindos de sua independência, reestruturando a vida social, as alianças políticas e a expansão do território na direção do Oeste. Desta forma, é a partir do início do século XIX que novamente encontramos movimentos religiosos ou de repercussões religiosas relevantes e que por isso possuem conexão com o pensamento que buscamos identificar. A valorização da razão, da ciência, da técnica e da tecnologia que vinham se desenvolvendo muito rapidamente na Europa também pode ser encontrada na América do mesmo período. Entre o final da última década do século XVIII e o primeiro quarto do século XIX o processo de industrialização, implantação de ferrovias interligando o território nacional americano e, por consequência, o aumento na população criaram uma noção de progresso incontestável. Mas no cerne deste desenvolvimento tecnológico acelerado uma espécie de busca pela simplicidade social e por uma vida mais simples também começava a surgir. Segundo Leandro Karnal:

Por outro lado, a reação contra os antigos políticos da aristocracia tradicional e a valorização de figuras como Andrew Jackson demonstram uma outra face desse mesmo momento histórico. A visão romântica criada sobre a força do homem simples pareceu surgir como contra visão crítica da ideia de “mundo mecânico” sugerido por pensamentos racionais de tradição iluminista. Essa postura desconfiava da intelectualidade e valorizava a emoção e a intuição. No momento em que Jackson venceu Adams, o que se teve foi, metaforicamente, a vitória dos sentimentos sobre o intelecto, e o camponês, pouco alfabetizado, era, a partir de agora, também considerado superior em sabedoria por suas vivências ligadas à natureza (KARNAL, 2007, p. 117).

Algo bastante semelhante ao “Grande Despertar” que aconteceu na década de 1740 também ocorreria na virada do século XVIII para o XIX. E foi em decorrência deste novo evangelismo carismático- registrado pela historiografia como movimento

39 "O Congresso não fará nenhuma lei respeitando o estabelecimento da religião, ou proibindo o seu livre exercício; ou restringir a liberdade de expressão ou de imprensa; ou o direito do povo de se reunir pacificamente e de fazer uma petição ao governo para obter a reparação de queixas." Disponível em: https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm. Acesso em: 27 jul. 2021, tradução nossa.

revivalista⁴⁰ - que a população de fiéis ligados às igrejas protestantes, seitas ou organizações evangélicas explodiu. Desta vez o movimento teve seu início nas fronteiras sulistas do país e no baixo Meio Oeste, com grandes cultos campais, altamente emotivos, quase sempre realizados por Batistas ou Metodistas. Essas reuniões cumpriam uma dupla função: religiosa e social. Ao lado das pregações, eram momentos em que os cidadãos mais simples podiam ser batizados, se casar e ter uma experiência religiosa comunitária. Pastores se revezavam diante de centenas ou milhares de pessoas rezando, gritando e se contorcendo em profundo êxtase religioso.

No Norte do país, as tendências reformistas seguiram os movimentos surgidos na Nova Inglaterra e na parte ocidental de Nova York. Em sua maioria presbiterianos e congregacionalistas, esses religiosos eram profundamente influenciados pelas tradições puritanas e promoviam reuniões menos intensas que as da fronteira Sul, encontrando maior espaço nas cidades de pequeno e médio porte.

Ainda de acordo com Karnal (2007), o movimento reformista surgido na Nova Inglaterra foi como uma resposta calvinista ao iluminismo e ao liberalismo aplicados à religião. Na década de 1810, Lyman Beecher⁴¹ (1775-1863) promoveu esta nova doutrina calvinista em uma série de sessões de “reavivamento religioso” nas igrejas congregacionais da Nova Inglaterra, reuniões em que milhares de pessoas, de diferentes igrejas, “reconheciam seu estado pecaminoso e entregavam-se a Deus.”⁴²

Na Nova Inglaterra, Beecher e seus associados elaboraram uma rede de sociedades missionárias voltadas para a caridade, cuja intenção era disseminar os ensinamentos bíblicos por todos os estados americanos. Foi sob sua gestão que a *American Bible Society*- fundada em 1816- distribuiu milhares de bíblias pelo Oeste onde havia poucas igrejas e pregadores ativos.

Na década seguinte, na região ocidental do estado de Nova York, um movimento ainda mais radical e mais intenso surgiu através das pregações de Charles G. Finney (1792-1875). Finney foi mais do que apenas um pregador revivalista, ele promoveu e defendeu o revivalismo analisando e sistematizando o movimento como parte destacada da religião americana. Ele acreditava que o revivalismo era a essência dos evangelhos e poderia reformar tanto os indivíduos quanto a ordem social.⁴³ Ele viajou por todo o estado de Nova York e também realizou seus cultos no Canadá. A cidade de Rochester - tomamos como exemplo porque será de muita importância na difusão do *Modern Spiritualism*- ouviu várias pregações de Finney, que enfatizavam o poder de decisão

40 Cf. GAUSTAD e SCHMIDT (2002); GAUSTAD, NOLL e CARTER, (2018)

41 Lyman Beecher foi um clérigo presbiteriano ligado ao culto revivalista. Após formar-se em Yale (1797), atuou como pastor em Litchfield e Boston, onde se opôs duramente ao racionalismo e ao catolicismo. Após este período voltou sua atenção para a evangelização de regiões no Oeste dos Estados Unidos, tendo fundado em seu ministério várias comunidades. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Lyman-Beecher>. Acesso em: 09 nov. 2018.

42 KARNAL, p. 119, 2007.

43 GAUSTAD et al., p. 130, 2018.

de homens e mulheres para escolher Cristo e uma vida santificada. De certa maneira ele foi um milenarista e atraiu com suas exposições milhares de ouvintes atentos:

Sua bem-sucedida concepção libertária da teologia condizia com os meios que usava para conquistar novos adeptos: Finney procurava obter conversões instantâneas através de uma variedade de novos métodos que incluíam reuniões prolongadas, durando toda a noite ou por vários dias seguidos, em que, muitas vezes, os assistentes caíam no chão em transe e recebiam imediatamente a graça de Deus (KARNAL, 2007, p. 119).

Sua pregação a respeito da igualdade religiosa entre homens e mulheres e abertamente contra a escravidão fez com que muitos outros pregadores revivalistas do Leste, em um primeiro momento, se opusessem a ele, mas em seguida essa oposição foi enfraquecendo devido à grande adesão popular. A partir de então esse movimento que pretendia salvar os homens foi se projetando cada vez mais como reformador social que buscava combater as imoralidades das grandes cidades e as instituições corrompidas. Sobre o assunto Bárbara Weisberg (2011) nos oferece uma síntese bastante relevante a respeito de como o estado de Nova York, e especificamente o condado de Wayne, terra natal da família Fox recebeu esse movimento:

No oeste do estado de Nova York, o fogo do entusiasmo religioso ardeu com tanto brilho que a região ficou conhecida como o Distrito Incendiado. Desde o início do século, a localidade passara por renovações evangélicas periódicas. Homens e mulheres que rumavam para o oeste, abandonando as comunidades assentadas de sua juventude, ansiavam por uma fé que combinasse com seu fervor e oferecesse consolo para as dificuldades e doenças que eles enfrentavam. A rígida predestinação do calvinismo ortodoxo, que negava ao indivíduo qualquer papel na obtenção da salvação pessoal, já não mais satisfazia as necessidades das pessoas tão ativamente engajadas na busca da felicidade e de outros objetivos mundanos. De igual modo, as ideias racionalistas corporificadas no deísmo, assim como sua sugestão de que um ser divino colocou o mundo em movimento e depois se retirou, dificilmente serviria como proteção em tempos de adversidade (WEISBERG, 2012, p. 63).

Remontam também ao mesmo período outros movimentos interessantes e que dialogam com a perspectiva revivalista das comunidades protestantes, ao mesmo tempo em que pavimentam a estrada por meio da qual surge espaço na mentalidade religiosa e social da época para os eventos de Hydesville e o *Modern Spiritualism*. O primeiro destes movimentos foi a proclamada revelação recebida por Joseph Smith (1805-1844) em 1823, e que daria origem ao Livro de Mórmon. De acordo com a tradição, um anjo de Deus teria aparecido a Smith e lhe guiado até o local onde encontraria chapas de ouro nas quais estavam gravados os ensinamentos da verdadeira igreja edificada por Jesus quando esteve no mundo, e enviados ao planeta mediante os registros contidos

nas placas.⁴⁴ Em 1830 foi fundada a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, tendo em Joseph Smith seu profeta e diretor espiritual.

Aqui o que se destaca é a maneira incomum de profecia. Não houve uma transmissão mística de conhecimento que deveria ser transferido pelo profeta a partir de sua própria alma. O anjo Moroni lhe indica o caminho que o levaria a encontrar objetos físicos, escritos em outro idioma, e que deveriam ser traduzidos por Smith a partir de seu esforço particular e pessoal. O anjo em si assume uma conduta diferente da que se poderia esperar de uma revelação epifânica ou de uma narração feita por ele mesmo que teria de ser anotada - como ocorre em alguns livros bíblicos ou na escrita do Corão. A maneira como um ser de outra dimensão aparece, define ações bastante concretas para seu intermediário e lhe acompanha a execução se aproxima muito do que acontecerá cerca de vinte e cinco anos depois nas sessões espíritas realizadas por todas as partes dos Estados Unidos. O local onde o profeta teve sua visão foi a cidade de Palmyra, no estado de Nova York, município que dista apenas 18 quilômetros de Hydesville.

Outro caso significativo que podemos relacionar com o contexto de surgimento do moderno espiritualismo é o do já citado Andrew Jackson Davis, também residente do estado de Nova York. No início de sua juventude Davis viu desabrochar em si mesmo várias faculdades paranormais que lhe faziam protagonizar fenômenos estranhos, como ver por meio de corpos e de objetos, além de acessar informações que supostamente não detinha.⁴⁵ Em 1840, após publicar algumas de suas palestras, ele ficou conhecido como o “Vidente de Poughkeepsie”, mas não são estes fatos insólitos por si só que nos interessam. Davis dizia que em estado mesmérico sua alma se deslocava de lugar e ele então se encontrava com Emmanuel Swedenborg e outros seres que lhes ditavam informações sobre moral, religião e sociedade, o que ele então anotava e difundia em suas conferências.

Se nos relatos de Joseph Smith há uma espécie de protótipo das relações entre o indivíduo e o Sagrado em modelos semelhantes ao do Moderno Espiritualismo, em Andrew J. Davis, este tipo de contato com o Sagrado espiritualista está completo. Não se trata de uma experiência mística difusa, as entidades que se revelam a ele não são anjos ou seres vinculados à hagiografia de qualquer igreja tradicional; ele entra em transe mesmérico para em seguida afirmar que manteve contato com um suíço que viveu entre 1688 e 1772. O fenômeno é no mínimo incomum, mas já se percebe nele uma característica das sociedades modernas que é o destaque do indivíduo em contraste com a comunidade. Não são anjos ou espíritos quaisquer, se trata de uma personalidade com nome e biografia também humanas.

44 Ibid., p. 189.

45 DOYLE, p. 41-54, 2013.

Aproveitando o ensejo permitido pela citação do caso Davis, antes de nos encaminharmos para uma rápida síntese das demais expressões religiosas americanas do período, mas que não gozavam de expressiva projeção, será útil desde já realizar breve introdução a dois conceitos, o swedenborgianismo e o mesmerismo.

Emmanuel Swedenborg nasceu em Estocolmo, em 1688 e faleceu em Londres em 1772. Filho de um pastor e bispo luterano, após a morte do pai - que prestara serviços à coroa sueca - a família foi elevada à nobreza, o que permitiu a Swedenborg o direito à participação no parlamento e também a condição de se dedicar a diversos campos do conhecimento como a matemática, geologia, a mecânica, a filosofia e a teologia. Alguns de seus trabalhos nestas áreas são considerados pioneiros.⁴⁶

No ano de 1743 Swedenborg teria tido sua primeira visão espiritual. Nesta data ele ocupava a cadeira de Matemática na Universidade de Uppsala, mas, após seu contato com o ser que se identificou como o próprio Deus, apresentou sua carta de demissão para dedicar-se exclusivamente a questões espirituais. Os registros da tradição contam que Swedenborg estava se alimentando quando um espírito lhe teria aparecido sob a forma humana e lhe dito: “Não coma muito; apenas o trivial, você há de concordar que tem de levar em consideração mais a qualidade que o alimento apresenta”.⁴⁷ Certamente se trata de um chamado cósmico curioso, mas no dia seguinte a mesma figura o teria aparecido novamente e revelado: “Eu sou Deus, o Senhor criador e redentor, eu tenho coisas para explicar aos homens; o sentido interior e espiritual da Santa Escritura; eu ditarei e você deve escrever.”⁴⁸ Foi desta forma que seu apostolado revelador começou, ele contava então com cinquenta e cinco anos.⁴⁹

Um dos aspectos fundamentais da obra de Swedenborg pode ser considerado aquilo que ele chamou de “as correspondências”. Segundo ele, o mundo espiritual e o mundo natural estão associados entre si como interior e exterior, de tal modo que as coisas espirituais e as materiais formariam um sistema similar e quase espelhado entre suas partes. Os textos bíblicos seriam, então, um amálgama de símbolos complexos tratando desta similitude entre mundos.

Questão relevante à nossa análise é aquela que se apresenta a partir das visões subsequentes tidas por Swedenborg em relação ao mundo espiritual e sua constituição. O profeta inclui em seus escritos a existência de um mundo dos espíritos para onde a alma deveria se deslocar após a morte. Ele próprio teria visualizado estas paragens em três lugares distintos: os céus, as regiões intermediárias e os infernos. Arthur Conan Doyle, tratando sobre o pensamento swedenborgiano, anota em sua obra “A História do Espiritualismo”:

46 Disponível em: <http://www.swedenborg.com.br/index.htm>. Acesso em: 27 jul. 2021.

47 PALHANO JR., p. 286, 2001.

48 Ibid.

49 Ibid.

Segundo pôde [Swedenborg em transe] verificar, o mundo para onde vamos após a morte é formado de diferentes esferas, representando vários graus de iluminação e felicidade, e iremos para aquelas em consonância com nossas condições espirituais. Somos julgados, de forma automática, por uma lei espiritual que estabelece a atração do semelhante pelo semelhante, sendo o julgamento determinado pelo resultado total de nossa vida: a absolvição e o arrependimento no leito de morte podem ser, assim, de pouca valia. Observou ainda que o cenário e as condições deste mundo são inteiramente reproduzidos nessas esferas espirituais, bem como o é a estrutura da sociedade. Encontrou casas para a residência das famílias, templos para a adoração, salões para as reuniões sociais e palácios para habitação dos governantes (DOYLE, 2013, p. 21).

Em síntese, o mundo dos espíritos contaria com uma realidade muito semelhante àquela encontrada nas sociedades humanas, com suas avenidas, casas, clubes sociais e palácios para autoridades. Mais uma vez, estamos diante do componente de individualização e valorização atomista do sujeito que nasce e se consolida na modernidade. Gradativamente este imaginário que circunda o Sagrado vem se adaptando a partir das mudanças sociais e culturais por que passa a sociedade ocidental. Ainda acompanhando o texto de Doyle recolhemos uma citação de Swedenborg a respeito de um conhecido que havia morrido:

Ele morreu segunda-feira e falou comigo na terça-feira. Fui convidado ao funeral. Ele viu não só o carro funerário como também o caixão, ao ser baixado à sepultura. Conversou comigo como um ser vivente, perguntando-se por que o haviam enterrado, se estava vivo. Quando o padre afirmou que ele se ergueria no Dia do Juízo, perguntou-me qual a razão de semelhante assertiva, pois já estava de pé. Admirou-se dessa crença, considerando o fato de que, mesmo agora, ele se encontrava vivo (apud DOYLE, 2013, p. 23).

Após a morte de Swedenborg foi criada uma nova igreja baseada em suas visões e escritos. Atualmente embora não seja composta por uma comunidade expressiva de praticantes, existem ainda grupos swedenborguianos em diversas partes do mundo. Além da realização de cultos e estudos bíblicos baseados nas chaves de interpretação do profeta sueco, são estas instituições que mantêm a tradução e a publicação de suas obras.⁵⁰

50 De acordo com SIGSTED (1952). A Igreja Nova (ou Swedenborgiana) na verdade são várias denominações cristãs historicamente relacionadas que se desenvolveram como um novo movimento religioso influenciadas pelos escritos de Swedenborg. Em seus escritos, ele previu que Deus iria substituir a Igreja cristã tradicional, estabelecendo uma "Igreja Nova", que adoram a Deus em uma pessoa: Jesus Cristo. A doutrina da Igreja Nova é que cada pessoa deve cooperar ativamente em arrependimento, reforma e regeneração da vida. No dia 7 de maio de 1787, 15 anos após a morte de Swedenborg, o movimento da Igreja Nova foi fundado na Inglaterra. Surgiram várias denominações como a *Conferência Geral da Igreja Nova* (Grã-Bretanha), a *Convenção Geral da Igreja Nova*, organizada em 1817 nos EUA, a *Igreja Geral da Nova Jerusalém* e a *Nova Igreja do Senhor que é a Nova Jerusalém*.

O outro tema presente no caso do “Vidente de Poughkeepsie” é o *magnetismo animal*, ou *mesmerismo*. Andrew J. Davis teria tido suas primeiras visões espirituais a partir da indução mesmérica, o que torna importante que também dediquemos um pouco de atenção em apresentar do que se tratou este movimento pseudocientífico e qual as suas relações com o *Modern Spiritualism* nascente. Para tal é preciso remontar parte da trajetória do homem que dá nome à técnica: Franz Anton Mesmer (1734-1815).

Mesmer nasceu em Constança, na Alemanha, 1734. Estudou, mas não concluiu os cursos de filosofia e teologia, tendo se tornado médico na Áustria. Após concluir seus estudos propôs uma teoria alternativa para tratamento e cura de seus pacientes, o que chamou de magnetismo animal. Ele acreditava na existência de uma espécie de energia universal que poderia ser potencializada e dirigida a partir de técnicas específicas com a finalidade de cura. Não é muito clara em suas definições a origem ou composição desta força, mas pode-se inferir que seria algo bastante parecido com o *Prana* hindu ou *Chi* chinês. Mesmer dedicou sua vida a demonstrar seus procedimentos que rapidamente se espalharam pela Suíça, Áustria, França, Inglaterra e também pela América.⁵¹

Segundo Alvarado (2013), enquanto uma parcela dos magnetizadores acreditava que este princípio estivesse radicado em uma causa física, havia representantes do mesmerismo que lhe atribuíam uma origem na existência de aspectos não físico-mentais ou espirituais- dos homens. Essa crença estava apoiada nos relatos de alguns experimentos mesméricos em que os pacientes relatavam experiências de clarividência, conhecimento dos pensamentos das pessoas presentes, realizavam diagnósticos médicos entre outros eventos.

Vários magnetizadores relacionavam suas técnicas à alma, sua existência e manifestação.⁵² Eles defendiam que o magnetismo produzia um estado sonambúlico/magnético que liberava faculdades da alma normalmente embotadas pela vida comum, acreditando que ao tornar o corpo inerte, o espírito passaria a viver “sua própria vida” e suas capacidades reais seriam percebidas de maneira tão mais vívida quanto mais profundo fosse o transe em que se colocasse o paciente.⁵³ Continua Carlos Alvarado em seu artigo *Fenômenos psíquicos e o problema mente-corpo: notas históricas sobre uma tradição conceitual negligenciada*:

Referindo-se aos fatos do mesmerismo, um autor⁵⁴ comentava sobre a questão da sobrevivência à morte. De fato, ele parecia sugerir que os potenciais do mesmerismo permitiam-nos ver lampejos da vida espiritual futura, assumindo, por sua vez, um componente espiritual humano durante a vida: “O homem está

51 DARNTON, 1968.

52 DELEUZE, 1825.

53 LAFONTAINE, 1852.

54 TOWNSEND CH. Facts in mesmerism, with reasons for a dispassionate inquiry into it. London: Longman, Orme, Brown, Green & Longmans; 1840.

mostrando através desse [procedimento a faculdade] de ser capaz de aumentar seu poder sensorial. Cui bono - com qual finalidade se após esse incremento de faculdade não se tornar permanente? Poderia ser isso consistente com a bondade da Providência para nos atormentar com vislumbres imperfeitos dos quais nós nunca seremos permitidos vivenciar? Poderiam as larvas terem rudimentos de asas se elas nunca fossem capazes um dia de voar? Nós não podemos pensar tão pobremente da sabedoria criativa ou de uma natureza parcimoniosa (ALVARADO, 2013, p. 159).

As relações entre mesmerismo e fenômenos psíquicos/*Modern Spiritualism* parece realmente ter se estreitado não só na leitura dos contemporâneos do movimento do magnetismo animal, mas também após o seu ocaso. Quando o Nobel de Medicina Charles Richet (1850-1935) publicou o seu *Tratado de Metapsíquica*, no ano de 1922, elaborou uma espécie de histórico dos fenômenos psíquicos/metapsíquicos/espiritualistas e lá se pode ler:

Os acontecimentos e as descobertas se sucedem em tais encadeamentos que toda divisão em períodos distintos é fatalmente artificial. Mas é preciso fazermos esta divisão, a fim de lançarmos luz num assunto obscuro e denso. Propomos pois os quatro períodos seguintes:

- 1.º- período mítico, que vai até Mesmer (1778).
- 2.º- período magnético, que vai de Mesmer às irmãs Fox (1847).
- 3.º- período espiritual, que vai das irmãs Fox a William Crookes (1847- 1872).
- 4.º- período científico, que começa com William Crookes 1872). Ousarei esperar que o presente livro ajudará a inaugurar um quinto período, o clássico? (RICHET, 2008, p. 37)

Apesar das expectativas do autor, que aguardava para si um protagonismo que parece não ter alcançado nos estudos psíquicos, permanece clara em seu texto a relação que se estabelece entre mesmerismo e Espiritualismo Moderno a partir de uma leitura pseudocientífica dos fenômenos hipnóticos produzidos pelos magnetizadores, como a revelação de habilidades espirituais humanas latentes e que poderiam ser desenvolvidas pela sugestão.

Retomando a figura de Andrew Jackson Davis após esse breve estudo de suas influências, torna-se mais clara a compreensão de como as ideias em torno de uma nova maneira de se lidar com o mundo do Sagrado estavam florescendo em território americano. Conan Doyle (2013) chama Davis de “o profeta da nova revelação” em uma alusão a suas faculdades psíquicas e também aos seus trabalhos intelectuais. O fato é que ele sintetiza uma mentalidade de época, e mais ainda, lhe dá amplitude e projeção ao transformá-la em vetor progressista e mutável de contato com o além.

Mesmo após a morte de Mesmer, seus alunos continuaram a desenvolver o trabalho do magnetismo animal e, em 1843, foi mediante sessões mesméricas que Davis conheceu seus transes que inicialmente giravam em torno de efeitos de clarividência.

Em seguida, no entanto, estes estados sonambúlicos se tornariam mais complexos. Davis seria visitado por Swedenborg que desejava retomar seus escritos publicados há quase um século corrigindo aquilo em que havia se equivocado e alargando o conhecimento oferecido aos homens a respeito do mundo espiritual e suas relações com as questões mundanas. Desta parceria, surgiram muitas obras “ditadas” por Swedenborg dentre elas talvez a mais significativa tenha sido a primeira, *Principles of Nature*, de 1847. Destaco um trecho do livro em que o autor relata suas visões das esferas espirituais frequentadas pelos espíritos dos homens após a morte. Embora sua perspectiva possa ser tomada de modo figurado, no decorrer do referido capítulo ele também faz descrições a respeito de prédios, administração sociais e rotina de vida dos espíritos nas “esferas espirituais”:

*§196. I perceive that all spirits are engaged in loving their neighbors, and advancing their welfare; and here is good will without distinction. I perceive that spirits are engaged in exploring the fields of Thought, and searching deeply into the causes of things; and thus they learn of love and accumulate wisdom. And there is no inertia, no stagnation, but activity and industry are visible in every department of this heavenly Sphere. And it is well to relate that everyone is engaged in that for which he has an affection, and there is, therefore, no confusion. Nor are there any disqualifying conditions, but every one is qualified to labor in that for which he has an affection. Affections are varied according to the degrees to which each spirit from the first to the highest society, has advanced in the stages of development. Hence industry is equal, useful, harmonious, and reciprocal; for everyone gravitates to the situation which accords with his predisposing desire.*⁵⁵ (DAVIS, 1847, p. 655).

Com base nos eventos descritos até aqui encontramos o cenário básico no campo da sociedade, da cultura e do imaginário em que se dariam os eventos de Hydesville e posteriormente se alastraria o *Modern Spiritualism*. Entretanto, antes de nos encaminharmos para uma síntese daquilo que é objeto deste trabalho - e para não incorrer no risco de escrever de modo leviano - será interessante realizar de maneira rápida uma breve apresentação do estado em que se encontravam, no mesmo período, as demais religiões americanas, que, embora muito significativas

55 "§196. Percebo que todos os espíritos estão empenhados em amar o próximo e em promover seu bem-estar; e aqui está a boa vontade sem distinção. Percebo que os espíritos estão empenhados em explorar os campos do Pensamento e em pesquisar profundamente as causas das coisas; e assim eles aprendem sobre o amor e acumulam sabedoria. E não há inércia, nem estagnação, mas a atividade e a indústria são visíveis em todos os departamentos desta esfera celestial. É bom relatar que todos estão engajados naquilo que lhes interessa e, portanto, não há confusão. Nem existem quaisquer condições desqualificantes, mas cada um está qualificado para trabalhar naquilo que lhe interessa. As afeições variam de acordo com os graus em que cada espírito, da primeira à mais alta sociedade, avançou nos estágios de desenvolvimento. Conseqüentemente, a indústria é igual, útil, harmoniosa e recíproca; pois todos gravitam para a situação que está de acordo com seu desejo predisponente". (DAVIS, 1847, tradução nossa).

em seus campos de prática particulares, não possuem destaque no escopo do que entendemos como nascimento do Moderno Espiritualismo.

Os movimentos indígenas nativos não chegaram a influenciar decisivamente o pensamento religioso dos colonizadores por diversos motivos, mas talvez o mais importante seja a noção de diferença entre colonos e nativos, advindo da própria ideia de um destino divino conduzindo os “pais peregrinos” na edificação de um mundo novo e santo. Os índios não participavam neste projeto como protagonistas e mesmo quando surgiam alianças esporádicas entre indígenas e colonos, a noção de “nós” e “eles” sempre permaneceu muito clara, o que impediu por séculos o processo de miscigenação cultural entre nativos e europeus/americanos.⁵⁶

De outra ordem foi a experiência colonial católica. Fugindo ao caos religioso inglês e às constantes perseguições, um grupo de católicos também decidiu por tentar recomeçar a vida no Novo Mundo. A Igreja Católica viveu algumas dificuldades para se implantar nas 13 colônias, e boa parte de seus sucessos se deve aos esforços de John Carroll (1735-1815). Carroll, era nativo de Maryland e recebeu uma formação jesuíta, tornando-se sacerdote. Em 1784 foi elevado a Vicário Apostólico dos Estados Unidos chegando no final da vida à condição de arcebispo de Baltimore. É de sua autoria um dos mais completos documentos sobre a situação da igreja romana nos Estados Unidos. Segundo sua resposta a uma solicitação vinda do Vaticano, são listados aproximadamente quinze mil e oitocentos católicos em Maryland no ano de 1785.⁵⁷ Embora o catolicismo tenha se mantido presente, inclusive como parte dos esforços americanos pela garantia de uma liberdade religiosa, sua participação na condução dos movimentos políticos e religiosos nacionais foi bastante baixa. Como exemplo do que digo, vale notar que o primeiro e único presidente dos Estados Unidos católico foi John F. Kennedy, no ano de 1961.

Em relação à cultura africana, o Novo Mundo começou a receber o envio de negros para o trabalho escravo a partir de meados do século XVII,⁵⁸ e com esta inserção dos africanos nas rotinas sociais da colonização ocorreu uma mistura rica de credos e práticas religiosas. Embora as práticas africanas nativas se assemelhassem um pouco com os cultos nativo-americanos, a convivência diária com os negros na rotina das atividades da fazenda ou da cidade criava uma proximidade maior entre colonos e escravos. Segundo Maffly-Kipp:

Preserving African religious in North America proved to be very difficult. The harsh circumstances under which most slaves lived - high death rates, the

56 GAUSTAD et al., p. 6-29, 2018.

57 Ibid., p. 155, 2018.

58 Apud. LEONARD, 2005. p. 19. De acordo com Albanese (1992) a maioria dos negros levados aos Estados Unidos vinham do oeste africano das regiões do Congo e da Angola. Isso incluía entre os cativos membros das tribos Mandike, Yoruba, Ibo, Bankongo, Ewe, Fon entre outros.

*separation of families and tribal groups, and the concerted effort of white owner to eradicate "heathen" (or non-Christian) customs - rendered the preservation of traditions difficult and often unsuccessful. Isolated songs, rhythms, movements and beliefs in the curative powers of roots and the efficacy of a world of spirits and ancestors did survive well into the nineteenth century. But they were increasingly combined in creative ways with the various forms of Christianity to which Europeans and Americans introduced African slaves*⁵⁹ (apud, LEONARD, 2005, p. 19).

Mas mesmo com esta proximidade não houve muito espaço para que se preservasse uma memória religiosa específica antes do século XIX, o que seria feito em grande medida pelos eventos de resgate da figura negra como parte da nação americana através da luta abolicionista. A Guerra Civil Americana e o próprio Espiritualismo Moderno foram também aspectos relevantes responsáveis por permitir mais espaço à cultura religiosa afro.⁶⁰

Com toda a certeza uma análise tão rápida quanto esta que realizamos aqui produzirá lacunas, particularmente a respeito da interação mais detalhadas entre as religiões citadas ou em que medida estas expressões religiosas elencadas como menos relevantes não possuíam um campo de influência importante dentro de outros recortes mais específicos. Estas e outras perguntas poderiam ser diluídas em estudos mais aprofundados sobre a própria história da religião nos Estados Unidos, mas não são o objeto de nossa análise, o que deixa reservado ainda amplo campo de estudos sobre o assunto.

A nós interessa perceber com base em todas as digressões realizadas até este ponto quais os aspectos desta mentalidade religiosa estadunidense se relacionam diretamente com o surgimento do Moderno Espiritualismo e como isso se processa. Desta maneira elencamos quatro traços fundamentais para a compreensão correta de nosso objeto em seu tempo, fenomenologia e penetração social. São eles: 1- o princípio legal e cultural da liberdade religiosa; 2- o grande número de grupos protestantes surgidos a partir de experiências particulares com os evangelhos e com a fé; 3- o movimento "revivalista" da virada do século XVIII para o XIX e 4- a difusão do mesmerismo e do swedenborgianismo enquanto doutrinas que se autodenominavam como ciência e religião. Partamos à síntese de cada um deles:

59 "Preservar as religiões africanas na América do Norte revelou-se muito difícil. As duras circunstâncias em que vivia a maioria dos escravos - altas taxas de mortalidade, a separação de famílias e grupos tribais e o esforço conjunto do proprietário branco para erradicar os costumes "pagãos" (ou não cristãos) - tornou a preservação das tradições difícil e muitas vezes malsucedida. Canções, ritmos, movimentos e crenças isolados nos poderes curativos das raízes e na eficácia de um mundo de espíritos e ancestrais sobreviveram até o século XIX. Mas eles foram cada vez mais combinados de maneiras criativas com as várias formas de cristianismo às quais europeus e americanos apresentaram os escravos africanos" (apud LEONARD, 2005, tradução nossa).

60 Weisberg, 2011, faz referência à presença de muitos líderes progressistas nas sessões espíritas realizadas pelas irmãs Fox, entre eles o intelectual abolicionista negro Frederick Douglass.

1.1 O PRINCÍPIO LEGAL E CULTURAL DA LIBERDADE RELIGIOSA

A fuga para a América com a intenção de escapar das constantes perseguições religiosas na Inglaterra e a falta da presença de uma metrópole atuante nas 13 colônias permitiu que se construísse uma das primeiras experiências ocidentais de afastamento- mesmo que incompleto- entre Estado e Igreja. Os primeiros colonos e seus descendentes ainda possuíam a memória dos acontecimentos europeus e americanos- como a perseguição às bruxas realizadas em Salém- deixando um saldo de dezenas de pessoas mortas. Estas cicatrizes sociais foram impactantes o suficiente para que assumissem uma identidade ampla de cristãos, longe dos riscos da defesa de uma ortodoxia em especial. Ainda que enfrentando eventualmente conflitos entre grupos opositores, esta perspectiva de convivência foi muito rica na edificação de uma mentalidade moderna.

Em sua obra *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentidos*, Peter Berger e Thomas Luckmann⁶¹ constroem um perfil a respeito do que poderia caracterizar o pensamento moderno e como essa *modernidade* se relacionaria com os sentidos existenciais e as instituições. Objetivamente: como as mudanças na estrutura social poderiam afetar o homem e, no caso de nossa análise, suas relações com a religião institucionalizada na descoberta de sentidos existenciais.

Alguns fatores são característicos desse momento histórico, o primeiro deles é o aumento das possibilidades de escolha do sujeito, que encontrou na modernidade alternativas para fugir de boa parte dos fatalismos sociais e, portanto, possui relativa liberdade de movimentar-se e decidir, se comparado aos seus ancestrais. Outro item relevante é aquele que aponta para um enfraquecimento das instituições totais ou absolutas quando expostas ao aumento das possibilidades particulares de decisão do próprio indivíduo. Se durante séculos ser católico, por exemplo, foi praticamente a única possibilidade dentro de boa parte dos estados europeus, na modernidade isso se torna mais fluido e as pessoas podem escolher o modo como se relacionam com as diversas religiões e seitas dentro do próprio cristianismo.

Esta visão moderna de relacionamento com a religião seria consolidada oficialmente na primeira emenda à constituição americana, quando passou a vigorar como pacto federativo entre as colônias a liberdade de expressão e de crença. A partir daqui há um universo quase infinito de possibilidades, o que nos projeta diretamente no segundo aspecto de nossa síntese.

1.2 O GRANDE NÚMERO DE GRUPOS PROTESTANTES SURGIDAS A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS PARTICULARES COM OS EVANGELHOS E COM A FÉ

61 Toda a obra é útil para tecer relações entre o moderno espiritualismo e a modernidade, entretanto, destaca-se o capítulo intitulado *Modernidade e Pluralismo* onde se definem as principais características da modernidade.

Tendo como ponto de partida, sobretudo, os acontecimentos do *Great Awakening* na década de 1740, em que a experiência do indivíduo com a presença e a ação de Deus era superior a qualquer tradição erudita de religiosidade, vemos surgir nos Estados Unidos uma grande quantidade de denominações protestantes na forma de igrejas ou seitas. Cada uma destas “denominações originais” pôde, com certa liberdade, praticar o cristianismo à sua maneira sem o policiamento de instituições reguladoras de qualquer ordem.

As consequências deste grande movimento que podemos enxergar como uma modernização da religião foi que desde as mais obscuras vilas ou povoados até as grandes cidades, pessoas se agrupavam em torno de líderes- autodidatas em sua maioria- para aprender sobre temas como salvação, conversão, graça, milagres entre outros. Não era possível uma regulação coletiva do discurso, o que também garantia considerável margem interpretativa em que se podia inserir adaptações exegéticas e teológicas capazes de manter os diversos cultos sempre bastante próximos da rotina diária de seus praticantes.

1.3 O MOVIMENTO REVIVALISTA DA VIRADA DO SÉCULO XVIII E XIX

Após a independência, já no início do século XIX, um novo movimento de grandes proporções surgiu com força total, o Revivalismo. A partir da década de 1820 o número de igrejas que já era significativo aumentou a partir de campanhas de conversão, evangelismo, curas e milagres. Os cânticos, os transes e os carismas ocuparam lugar de destaque na hierarquia destas práticas cristãs.

Os revivalistas se apresentavam de diversas maneiras e origens: reformadores, milenaristas, mórmons, puritanos, calvinistas, enfim, é mais fácil associar o movimento a uma maneira de promover a conversão e a coesão nas comunidades de fiéis do que a uma leitura teológica específica. Os principais pregadores do período como Finney e Beecher se tornaram verdadeiros ídolos populares que viajaram por quase todo o território povoado à sua época, atraindo multidões e promovendo reuniões coletivas que poderiam durar dias seguidos.

Como o revivalismo se identificava muito mais com o carisma do que com uma doutrina, nestas grandes assembleias em busca de retificação moral, reintegração social e comunhão com Deus, vez ou outra encontramos relatos de transes, visões, audição de vozes, contato com anjos ou espíritos. Por isso quando alguns anos mais tarde algumas pessoas dissessem que estavam em contato sistemático com os mortos, por mais insólito, ao invés de censuradas, elas seriam ouvidas, e o número daqueles que diriam gozar das mesmas capacidades ao invés de diminuir se multiplicaria entre as décadas de 1840 e 1880 reunindo entre seus adeptos alguns pesquisadores, sacerdotes, ateus e artistas.

1.4 A DIFUSÃO DO MESMERISMO E DO SWEDENBORGIANISMO COMO DOCTRINAS QUE SE AUTODENOMINAVAM COMO CIÊNCIA E RELIGIÃO

Paralelas, mas bem próximas aos itens anteriores, estavam as ideias de uma nova ciência natural que traria revelações a respeito da Natureza, do homem, da vida e da morte. Como a civilização ocidental via nascer inventos fantásticos e nunca imaginados, como a máquina a vapor, o telégrafo, o aumento das linhas férreas atravessando continentes inteiros ou mesmo os avanços médicos que se davam em diversas especialidades, por que não considerar que também o contato com o mundo dos mortos seria uma descoberta próxima, possível e realizada no campo da sabedoria técnica e não religiosa?

É exatamente o que pensariam os primeiros espiritualistas americanos, inclusive, isso fica bastante claro quando encontramos entre eles indivíduos filiados a diversas igrejas diferentes. O Além não devia possuir justificção teológica específica a ponto de separar os espiritualistas, ele seria a constatação de um fato científico e, portanto, fora da possibilidade de dúvidas. Esta transferência do mundo espiritual para o mundo concreto é um dos traços mais originais do *Modern Spiritualism* e posteriormente do Espiritismo. Em grande medida estas adaptações de sentido estão ligadas a Swedenborg e Mesmer.

Quando Swedenborg afirma que o mundo espiritual teria uma correspondência direta com a vida material, sendo repleto de avenidas, casas e administração pública, e ao mesmo tempo relata em seus escritos a vidência de pessoas comuns mortas e conhecidas da comunidade se espantando pela “vida depois da morte”, ele se distancia do imaginário tradicional e coloca o mundo invisível como passível de investigação e análise. A mesma coisa será feita por Mesmer no campo da medicina. Defendendo a ação e manipulação de uma energia sutil que não poderia ser vista ou ponderada, mas que causaria efeitos concretos em seus pacientes, ele se coloca em um local também intermediário entre o mágico e o humano. Suas técnicas eram voltadas para a medicina, mas tiveram como conseqüências principais os fenômenos psíquicos. Sobre esta intercessão característica entre ciência e religião escreve João Vasconcelos em seu artigo *Espíritos Clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920*:

A pesquisa psíquica e o espiritismo (em especial na sua variante kardecista) foram empreendimentos intelectuais decididamente modernos, na medida em que derivaram de uma consciência aguda da separação entre ciência e religião. Aceitaram a hierarquia do conhecimento que estabelece a prova científica como critério hegemônico de credibilidade e o interesse privado e o caráter polêmico do conhecimento religioso. E levaram a ciência tão a peito que quiseram resgatar para ela a alma, os espíritos, a magia e a divindade,

libertando-os do jugo da religião. Ao darem este passo, porém, violaram um interdito. A ideia de retirar os espíritos do seu ambiente e trazê-los para o laboratório não podia deixar de parecer impertinente, caricata ou inquietante à generalidade daqueles que tinham interiorizado os fundamentos da constituição moderna, fossem eles ateus ou religiosos. Afinal os espíritos não pertencem por definição ao domínio da “crença religiosa”? Afinal conhecer cientificamente não é por definição conhecer sem fazer apelo aos espíritos e à divindade? (VASCONCELOS, 2003, p. 104-105).

O autor se refere em especial à vertente kardecista do Espiritualismo Moderno, mas veremos que suas análises se aplicam com a mesma exatidão aos demais grupos que surgiram a partir dos eventos de Hydesville em 1848. Ao longo da segunda metade do século XIX e início do século XX veremos o aparecimento - na mesma trilha da pluralidade das igrejas e seitas protestantes observada acima - de uma infinidade de associações céticas ou religiosas de estudo e prática do *Modern Spiritualism*. Em pouquíssimo tempo as batidas de Hydesville serão ouvidas em salões europeus, que por sua vez elaborarão suas maneiras de interpretar o fenômeno e passarão a influenciar também a já estabelecida sociedade espiritualista norte-americana.

Nos cabe agora mergulhar profunda e delicadamente no grande oceano do movimento espiritualista americano no percurso que vai do final da década de 1840 até próximo à virada do século XX. Este exercício necessita de delicadeza para que não se incorra na desatenção em que foram colhidos alguns pesquisadores que se debruçaram sobre objetos semelhantes a este: a tentação de se fazer saltos teóricos ou naturalizações fenomenológicas como maneira de adaptar o resultado de suas pesquisas e perspectivas particulares ao que de fato encontraram nas fontes.

Primeiro será preciso reconstruir com o máximo de detalhes possível os primeiros dez anos do movimento - que neste período sequer possuía um nome único entre seus praticantes - conhecendo um pouco a respeito da família Fox. Na medida em que as meninas ganharam projeção, também o *Modern Spiritualism* as acompanha, e nós faremos o mesmo, alargando o caleidoscópio das fontes analisadas até que possamos reconstruir ritualística e filosoficamente o funcionamento do movimento, destacando sua penetração social e a adesão de figuras ilustres da política e de causas sociais às chamadas sessões.

CAPÍTULO II

O Modern Spiritualism

Com a eleição e a posse de Andrew Jackson, em 1828, um projeto voltado ao igualitarismo ganha corpo no governo americano. O novo presidente mantinha certos hábitos de pequeno fazendeiro da Carolina do Norte, e no dia de sua posse abriu a Casa Branca tanto para a aristocracia como para os humildes, o que chocou boa parte da sociedade. Era preciso definir o que ficaria conhecido como “democracia jacksoniana” ou um período de gestão federal em que aristocratas e homens comuns teriam virtualmente o mesmo valor. Com sua posse um grande número de políticos democratas do interior, que tinham apoiado sua eleição, chegou a Washington exigindo cargos e espaço no governo. Como acreditava que qualquer cidadão honesto deveria poder ocupar um cargo público, o presidente destituiu os antigos funcionários e redistribuiu seus cargos, o que causou um efeito duplo: de um lado uma maior morosidade no serviço público, mas por outro, uma noção mais ampla de representatividade diante de seus eleitores.

Esse período de livre-iniciativa e de tendência ao igualitarismo gerou um sistema político bipartidário em que os norte-americanos alcançaram o ponto alto da crença nas possibilidades do indivíduo e de otimismo sobre o futuro da nação. Estamos diante de um século utópico, repleto de comunidades perfeccionistas que aguardavam a mesma perfeição como uma marca de sua sociedade. É exatamente neste contexto que surgem movimentos como o romantismo, o cristianismo romântico e uma espécie de utopismo humanitário que culminariam com o pensamento abolicionista e a Guerra Civil Americana.

A doutrina romântica da democracia encontrou sua expressão mais ousada exatamente no discurso jacksoniano, que pode ser sintetizado no pensamento de que se o sentimento de verdade, justiça, amor e beleza existe em todas as pessoas, então segue-se, como consequência necessária, que o juízo comum em gosto, política e religião é a maior autoridade na Terra. De fato, durante o governo de Jackson, o agricultor simples costumava ser considerado superior em sabedoria, espiritualidade e virtude em relação aos moradores das cidades, que tinham seus impulsos naturais sufocados pelas exigências da cultura e do trabalho. Esse mesmo povo, talvez nunca viesse a saber o que significa o romantismo enquanto doutrina, embora suas escolhas eleitorais desde Jackson demonstrassem que essa lógica havia sido incorporada inconscientemente a suas ações durante a primeira metade do século XIX.

Embora tenha alcançado grande espaço nos cenários políticos, foi na religião que o romantismo conquistou maior aceitação popular. Até meados do século, a história da religião nos Estados Unidos apontava uma crescente erosão das crenças puritano-calvinistas do protestantismo. À medida que a sociedade se tornava cada vez mais autoconfiante e individualista, era difícil manter aquela visão de mundo que enfatizava a terrível soberania de Deus, o pecado fundante da humanidade e a impotência dos indivíduos que precisavam de salvação. Sob a influência do pensamento iluminista não foram poucos os membros das classes mais elevadas que foram substituindo aos poucos a imagem do Criador onisciente e desconhecido dos calvinistas por um criador mais distante e bondoso, conforme a lógica deísta. Outras visões como esta se disseminaram rapidamente, mesmo entre os descendentes diretos do puritanismo do séc. XVII, os congregacionalistas. Substituindo o Deus de Vingança pelo Deus de Benevolência, aos poucos esses movimentos de reforma religiosa salientavam a bondade natural dos seres humanos e a compaixão de Deus. Influenciados pelo deísmo, os novos movimentos religiosos do período vão, em sua maioria, rejeitar o trinitarismo e o que consideravam irracional na ortodoxia cristã em favor da doutrina de Deus em uma só pessoa sempre disposta a aceitar e salvar seus filhos e filhas.

Diante dessa onda deísta e consideravelmente intelectual, o clero ortodoxo voltou a se valer das práticas emocionais do Grande Despertar (1730-1755) para lançar uma contraofensiva que ficaria conhecida como Grande Renascimento, ou Segundo Grande Despertar⁶² (1790-1840). Esse movimento manteve o país em clima de reavivamento religioso por mais de trinta anos, convocando de volta os americanos às igrejas protestantes, porém bem mais longe do calvinismo tradicional. No processo de manter suas raízes nos Estados Unidos, o Cristianismo foi colonizado pelo individualismo e pelo pensamento otimista da cultura social norte-americana. Por onde passasse, sobretudo pelo chamado Distrito Incendiado, localizado na zona ocidental de Nova York e berço do *Modern Spiritualism*, o Grande Renascimento

62 Cf. Sellers, cap. 12, 1990.

deixava brechas para reformas de várias espécies e o nascimento de novos movimentos utópicos. Muitos deles foram de ordem milenarista, aguardando uma volta breve do Cristo, o que chegou a ser calculado por William Miller para o ano de 1844. Esses grupos que aguardavam o milênio buscaram reunir pessoas que tinham se tornado “aperfeiçoadas” para fundar suas comunidades livres do pecado e de vícios, o que deu origem a vários movimentos de ordem religiosa como Shakers e Mórmons.

Além dos movimentos utópicos religiosamente orientados, no entanto, o período também viu florescer grande número de comunidades seculares do mesmo tipo. Uma das mais conhecidas dentre esta categoria talvez tenha sido a Brook Farm (1841-1847), fundada em West Roxbury, Massachusetts, pelo pastor unitarista George Ripley. Enquanto uma comunidade cooperativista de intelectuais, Brook Farm contou com o apoio de muitos membros de grupos marginais do transcendentalismo e de escritores como Nathaniel Hawthorne e Margaret Fuller. Outra comunidade, mais ambiciosa e socialista, foi fundada em New Harmony, Indiana, em 1825, por Robert Dale Owen, filho do industrial inglês, e reformador, Robert Owen. O movimento mais extenso de comunitarismo secular, porém, foi o inspirado por Charles Fourier, reformador social francês que teria calculado o tamanho e as normas de funcionamento das comunidades socialistas ideais, os falanstérios. Com o apoio de Horace Greeley, famoso jornalista e espiritualista nova-iorquino, os fourieristas conseguiram fundar algo entre 40 e 50 falanstérios nos EUA.

Além do já exposto, é importante destacar que essa ânsia otimista e reformista da sociedade também inspirou uma série mais ampla de movimentos que pretendiam eliminar os indivíduos e males sociais que pudessem ser identificados. Grande parte dessa atividade normatizadora voltou-se para as classes mais pobres. Nesse contexto, Dorothea Dix liderou um movimento que pressionou os legisladores estaduais a criar instituições para cuidar de pessoas mentalmente doentes. Outro movimento correlato, induziu alguns estados a iniciar programas de reforma penitenciária, destacando a reabilitação e não apenas a punição dos criminosos. Foi também aí que surgiram, pela primeira vez, esforços para a educação pública de surdos, cegos e mudos. Na verdade, o amplo movimento de instalação de escolas primárias financiadas pelo poder público e destinadas a todas as crianças começou neste período, com o projeto de Horace Mann, em Massachusetts, liderando o caminho. O *Modern Spiritualism* partilha de boa parte desse cenário de inícios do século XIX e julgo interessante, após este primeiro vislumbre do período, encontrar uma definição do movimento que possamos localizar na cronologia temporal e ideológica dos Estados Unidos.

No verbete que a respeito do termo Spiritualism, Gaustad et al. (2018) realizam uma síntese preciosa na direção de apontar origens, apropriações sociais e o destino do movimento espiritualista nascido em Hydesville. Embora não seja um consenso o papel oferecido pelos autores à figura de Margaret Fox como a primeira ou a mais importante das irmãs envolvidas nos fenômenos dos rappings em 1848, é sem sombra

de dúvidas que ao longo dos anos o papel ocupado por Maggie na cena espiritualista aumentaria bastante, fazendo com que se tornasse, entre as então famosas irmãs Fox, a porta-voz de um demolidor testemunho contra o espiritualismo e suas próprias faculdades. Sigamos o texto citado

Utopians, transcendentalists, millennialists - all believed in the immediacy of the spiritual world. The world of ordinary sight and sound was not all in the world there was. Nor was a life of a mere threescore and ten years all the life there was. In trying to verify and locate that other world and the bountiful life lived therein, nothing raised expectations more, nothing confirmed hopes more surely than the "scientific" evidences that spiritualism provided. Spiritualism, or the contact established between persons living in this world and spirits inhabiting that other world, had its sedate and sober side - as well as its P.T. Barnum carnival side. One side or another of this nineteenth-century phenomenon managed to touch the lives of millions of Americans. For some, it was only a curiosity, a parlor game; for others, however, it was the truest religion, the last best hope. Once again, upstate New York provided the stage where the drama was set. Margaret Fox as a young girl first heard strange rappings and stranger voices; as a mature woman, she conducted seances, made converts, and annoyed skeptics⁶³ (GAUSTAD et al., 2018. p. 208).

A tese central deste trabalho é de que o Moderno Espiritualismo americano se constituiu enquanto um transbordamento dos movimentos revivalistas protestantes de sua época. Em parte, por possuir princípios que feririam a doutrina cristã tradicional, mas sobretudo pela tentativa de organizar racionalmente o contato com o mundo dos mortos, promovendo, desta forma, uma espécie de religiosidade verdadeiramente moderna ou, na visão de seus partidários, correta. A crença de que este mundo não é a realidade última para a vida dos homens e de que os habitantes de outras dimensões poderiam em algumas circunstâncias dar as caras por aqui não é algo realmente original, mas o modo como o espiritualismo se apropria dessas ideias é.

A partir do *Second Great Awakening*, vários pequenos grupos de crentes acreditavam ser indispensável salvar a si próprios primeiramente para só então, pelo exemplo, salvar os demais membros da sociedade. Na primeira metade do século XIX, os Estados Unidos

63 "Utópicos, transcendentalistas, milenialistas- todos acreditavam no imediatismo do mundo espiritual. O mundo da visão e do som comuns não era tudo que existia. Nem era uma vida de meros sessenta anos toda a vida que existia. Na tentativa de verificar e localizar aquele outro mundo e a vida abundante nele vivida, nada suscitou mais expectativas, nada confirmou esperanças com mais segurança do que as evidências "científicas" que o espiritualismo proporcionou. O Espiritismo, ou o contato estabelecido entre pessoas que vivem neste mundo e espíritos que habitam aquele outro mundo, teve seu lado sereno e sóbrio- assim como seu P.T. Barnum carnival side. Um lado ou outro desse fenômeno do século XIX conseguiu tocar a vida de milhões de americanos. Para alguns, era apenas uma curiosidade, um jogo de salão; para outros, entretanto, era a religião mais verdadeira, a última melhor esperança. Mais uma vez, o norte do estado de Nova York forneceu o palco onde o drama foi ambientado. Margaret Fox, quando jovem, ouviu estranhas batidas e vozes estranhas; como uma mulher madura, ela conduziu sessões espíritas, fez conversos e irritou os céticos" (GAUSTAD et al., 2018, tradução nossa).

viviam período de grande esperança, o custo de novas terras, sobretudo mais a Oeste, era barato, e o número de visões experimentais de mundo eram abundantes. Uma das mais antigas comunidades utópicas do período, por exemplo, a United Society of Believers in Christ's Second Appearing, conhecidos mais comumente como Shakers, chegou à América em 1774, sob a direção da Mãe Ann Lee (1736-1784). Se inicialmente Deus teria aparecido ao mundo sob a forma masculina de Jesus de Nazaré, agora, se mostrava em sua feição feminina, pela encarnação em Ann Lee. O movimento que inicialmente se instalou na Nova Inglaterra e em Nova York escandalizava as demais crenças protestantes, sobretudo os Congregacionistas. Os Shakers, por acreditarem que a vinda do Reino de Deus estava próxima, se negavam à reprodução e viviam em comunidades que lembravam bastante a imagem que se fazia das primeiras células cristãs. Seus membros não viviam relações conjugais. Mesmo que chegassem à seita casados, passavam a viver como irmãos de fé. Do mesmo modo, eles aboliam a propriedade privada e o acúmulo de bens individuais.⁶⁴

Arthur Conan Doyle em sua obra *A História do Espiritualismo: de Swedenborg ao início do século XX* (2012) dedica um capítulo inteiro à história do desenvolvimento dos Shakers ainda na Inglaterra, até sua chegada no continente americano. Partindo das experiências de Edward Irving entre os anos de 1830 e 1833, na Europa, até a relação estreita estabelecida entre Shakers e a família Fox. Após a vivência de fenômenos considerados divinos por parte da comunidade de Irving, a Igreja Escocesa os teria expulsado. Em janeiro de 1832 foi publicado um panfleto por Robert Baxter, membro da comunidade de Irving e suposto sensitivo com o título interessante de *Narrative of Facts, Characterising the Supernatural Manifestations, in Members of Mr. Irving's Congregation, and Other Individuals, in England and Scotland, and formerly in the Writer Himself*.

Após a morte de Irving e a migração dos Shakers para os Estados Unidos, Doyle aponta para a existência, em 1837, de pelo menos sessenta agremiações da seita, todas elas, de alguma forma, sensíveis a esta interferência espiritual. Ele compreende que parte dessas experiências eram mantidas em sigilo, temendo seus praticantes a acusação de loucura. É curioso perceber que nessas sessões extáticas quem se manifestava eram índios norte-americanos que vinham através dos membros da congregação não para transmitir mensagens elevadas ou ensinar, mas para serem doutrinados, o que não puderam fazer em vida. Os índios, por meio daqueles sensitivos que manipulavam, conversavam em linguagem nativa, dançavam e pareciam replicar os costumes atribuídos no período aos peles-vermelhas. Nas palavras de Arthur Conan Doyle:

Daí se conclui que os bons shakers nunca estiveram em contato com os guias mais elevados⁶⁵ (possivelmente eles não necessitassem de orientação), e que

64 Cf. GAUSTAD & SCHMIDT, p. 149-150, 2004.

65 Cabe destacar já aqui a presença do estigma etnocêntrico em relação à fonte das informações espirituais que vai persistir, inclusive, no kardecismo francês. Doyle destaca textualmente na obra que os peles-vermelhas americanos não teriam condições de oferecer mensagens tão elevadas quanto aquelas pronunciadas por guias europeus ou orientais (DOYLE, 2012, p. 37).

seus visitantes eram de plano inferior. Essas visitas prolongaram-se por sete anos. Ao partirem, os Espíritos informaram aos anfitriões que iriam embora, mas logo voltariam e, quando retornassem, invadiriam o mundo, entrando não só nas choupanas como nos palácios. Exatamente quatro anos mais irromperam as batidas de Rochester. Quando isso se verificou, Elder Evans e um outro shaker visitaram a referida cidade e conheceram as irmãs Fox. Sua chegada foi saudada com grande entusiasmo pelas forças invisíveis, que proclamaram ser de fato aquele o acontecimento predito.” (DOYLE, 2013, p. 39).

O movimento Transcendentalista, por sua vez foi um movimento de inspiração kantiana difundido na América do Norte, sobretudo, pelo filósofo Ralph Waldo Emerson, com forte apelo idealista e romântico. Fosse na literatura, religião ou na filosofia, o transcendentalismo defendia a existência de um estado espiritual ideal que transcende o físico e o empírico, considerando que o acesso a esse estado de percepção da realidade seria possível por intermédio de uma espécie de consciência intuitiva. O movimento se iniciou como um protesto contra o estado em que se encontrava a sociedade e a cultura estadunidense no século XIX e teve como principais representantes, além de Emerson, Henry David Thoreau e Margaret Fuller. Este sistema filosófico se insere no romantismo americano, e sobre o assunto escreve Sellers:

O romantismo norte-americano atingiu sua forma mais sofisticada e autoconsciente no transcendentalismo de Ralph Waldo Emerson e nos intelectuais da Nova Inglaterra, que lhe aceitavam a crença em um sistema filosófico que exaltava o espiritual sobre o natural, o intuitivo sobre o empírico. A maioria dos contemporâneos de Emerson provavelmente nem sabia da existência do transcendentalismo ou do romantismo como corpo explícito de doutrina, embora as suposições românticas fossem visíveis em todos os aspectos da vida norte-americana. O tema predominante na literatura popular e no teatro da época era o primado dos sentimentos sobre o intelecto. Nos trabalhos mais sérios, James Fenimore Cooper cantava a perfeição moral e a sabedoria superior do “natural” embora inculto lenhador Leatherstocking e do “nobre selvagem” Chingachgook, enquanto, do ponto de vista romântico, Nathaniel Hawthorne (*The Scarlet Letter*, *The House of the Seven Gables* e *The Blithedale Romance*) e Hermann Melville (*Moby Dick* e *Billy Budd*) estudavam o problema do mal e algumas implicações mais sombrias da doutrina romântica. Paisagistas da escola do Rio Hudson, notadamente Thomas Cole e Asher B. Durand, procuravam capturar na tela a emoção do “sublime” evocada pela majestade impoluta dos vales de rios e montanhas norte-americanos. Arquitetos abandonaram a simplicidade, a harmonia e as proporções intelectualmente satisfatórias do estilo colonial do século XVIII, ou georgiano, em troca de modelos mais exóticos ou excitantes, como o gótico, o mourisco ou o egípcio. Até mesmo na construção de jardins e parques, os norte-americanos abandonaram os padrões formais e tentaram reproduzir a natureza em estado silvestre, como no projeto de Frederick Law Olmsted para o Central Park, em Nova York (SELLERS et al., 1990, p. 152).

Embora se estruturasse na busca de uma vivência filosófica e religiosa em princípios não baseados na experiência sensorial, o que possui potencial para flertar com o Moderno Espiritualismo, a relação entre o movimento e os nascentes grupos espiritualistas que se espalharam pelos EUA a partir de Hydesville não foi exatamente convergente. Em um artigo publicado no *New England Quarterly*, em junho de 1868, John B. Wilson escreve um elucidativo texto sobre a relação entre Thoreau e Emerson diante do espiritualismo americano em geral, intitulado *Emerson and the Rochester Rappings*.⁶⁶

Henry Thoreau, em carta a sua irmã Sophia, faz uma das críticas mais duras de toda a sua obra, voltada ao espiritualismo e ao tipo de crença despertado por ele em seus concidadãos. A animosidade do autor é clara, e só se aproxima daquela expressa por ele diante da *Fugitive Slave Law*. Em um trecho da correspondência ele cita:

*Concord is just as idiotic as ever in relation to the spirits and their knockings. Most people here believe in a spiritual world which no respectable junk-bottle which had not met with a slip would condescend to for a moment - whose atmosphere would extinguish a candle let down into it like a well that wants airing; in spirits which the very bullfrogs in our meadow would blackball. Their evil genius is seeing how low it can degrade them. The hooting of owls, the croacking of frogs, is celestial wisdom in comparison*⁶⁷ (THOREAU, D. 1958, p. 284).

O problema central do transcendentalismo em lidar com os fenômenos espiritualistas já aparece aqui em sua expressão mais típica, que será também abraçada por Emerson em algumas de suas conferências e textos. A questão não se associa ao contato ou não com um mundo dos espíritos de qualquer natureza, mas no empobrecimento que as sessões espíritas causariam à sabedoria transcendente. O modo como os espíritos se comunicavam, os temas abordados por eles, a multiplicação dos médiuns profissionais, tudo isso competia para uma espécie de arremedo do Sagrado que, portanto, deveria ser evitado e esquecido como parte de uma crença menor e imperfeita.

Emerson vai se dedicar ao tema do espiritualismo direta e indiretamente ao longo de toda a década de 1850. Nesse período ele escreve sobre a publicidade que o espiritualismo vinha ganhando nos Estados Unidos, chegando a uma conclusão bastante objetiva a respeito dos fenômenos. A única objeção ao espiritualismo é que ele estaria nas mãos erradas, sendo mobilizado como forma de criar religiões

66 Wilson, John B. Emerson and the 'Rochester Rappings.' *The New England Quarterly*, vol. 41, nº 2, 1968, p. 248–258. JSTOR. Available in: www.jstor.org/stable/363363. Access at: 7 jun. 2021.

67 "Concord é uma cidade idiota, como sempre, em relação aos espíritos e suas batidas. A maioria das pessoas aqui acredita em um mundo espiritual ao qual nenhuma garrafa de sucata respeitável que não tivesse escorregado condescenderia por um momento - cuja atmosfera extinguiria uma vela ou deixaria surgir nela como um poço que quer arejar; em espíritos que até mesmo as rãs-touro em nosso prado iriam jogar melhor. Seu gênio maligno está vendo o quão baixo isso pode degradá-los. O piar das corujas, o coaxar das rãs, é a sabedoria celestial em comparação" (THOREAU, D., 1958, p. 284).

subjetivas,⁶⁸ o que de certo modo é uma antecipação dos caminhos que o movimento tomara nas décadas seguintes.

Emerson sustentava uma grande admiração pela mística swedenborguiana, e por consequência, não tratava como alheias, as questões do contato com o Mundo dos Espíritos. Seu aparente primeiro encontro com a mística de Swedenborg se deu por intermédio da obra *Observations on the Growth of the Mind*, escrita por um farmacêutico de Boston chamado Sampson Reed. Após a leitura do texto ele enviou um exemplar a seu amigo Carlyle e escreveu para ele que os membros da Church of the New Jerusalem seriam “deeply interesting as a sects to the new faith which must arise out of all.”⁶⁹ Depois disso ele visitou a Swedenborgian Chapel em Boston, foi convidado para ser pastor temporário na ausência do ministro regular e ganhou uma cópia da primeira edição da New Jerusalem Magazine, revista oficial de divulgação da igreja. Certamente é possível perceber nos textos emersonianos a indicação de que os fenômenos espiritualistas são interessantes e deveriam ser considerados parcialmente, mas apenas como fatores capazes de chamar a atenção, fragmentos de verdades, dessa forma, superáveis e quase perigosos. Não há uma negação do fenômeno, isso é importante, mas uma depreciação da qualidade deste diante a experiência vasta que o indivíduo poderia vivenciar diante da imagem do próprio Deus, que constituiria o ser humano.⁷⁰

Finalmente, Gaustad et al. (2017) citam os movimentos milenaristas como berço das crenças ampliadas no Mundo dos Espíritos. Entre os movimentos milenaristas do período, destacam-se os já citados Shakers, os Milllerites e os Adventistas do Sétimo Dia. De modo geral, esses movimentos milenaristas, munidos de profecias antigas, e do livro bíblico do Apocalipse, buscavam determinar quando o Cristo voltaria, inaugurando mil anos de paz e virtude, enquanto o mal seria banido para longe, nas regiões infernais. Boa parte dessa promessa era reconhecida por pregadores como William Miller (1782-1849), Ellen G. White (1827-1915) ou Charles G. Finney (1792-1875), como programadas para acontecer nas primeiras décadas do século XIX. Essa

68 Em seus Journals, IX, p. 62. Emerson escreve: “We used to ask triumphantly, where was the ghost that could bear the smell of printers’ ink etc., but it is the peculiarity of this sorcery that it has stood in the teeth of the press, nay, uses the press largely for its own propagandism... The only objection to spiritism is, that it is in the wrong hands.”

Embora de maneira indireta, essa citação abre ainda espaço para mais um problema no emaranhado dos movimentos espiritualistas e mediunistas do século XIX. Allan Kardec evoca para si a criação do termo “espiritismo”, na introdução de *O livro dos Espíritos*, em abril de 1857, mas Ralph W. Emerson já utilizava a expressão pelo menos um ano antes do Espiritismo francês se estruturar enquanto doutrina e prática. Certamente o uso da palavra diverge dentro do campo discursivo dos autores, mas a exploração da questão contemplando os usos do termo, as apropriações por parte de Allan Kardec e a doutrina espiritualista americana permanecem em aberto.

69 Emerson, *Works*, III, note, p. 322-323.

70 Wilson, John B. “Emerson and the ‘Rochester Rappings.’” *The New England Quarterly*, vol. 41, n. 2, 1968, p. 248–258. JSTOR. Available in: www.jstor.org/stable/363363. Access at: 7 jun. 2021.

perspectiva ampliava a pressão por grandes cultos e arrependimentos públicos de antigos “pecadores”, o que sem sombra de dúvida tornava o Sagrado algo bastante próximo das pessoas sob a forma seja de profecias, de carisma ou de transe religiosos.⁷¹

Cotejando os movimentos citados, é mais fácil perceber que o *Modern Spiritualism* se insere na linha de uma grande tendência norte-americana de relação com o Mundo dos Espíritos no período pós independência. O que faz com que exista especificidades que o induzam a transbordar desses e de outros recipientes teológico-doutrinários, no entanto, parece estar exatamente no lugar dado pelos primeiros espiritualistas para o Mundo dos Espíritos. No século do progresso e do desenvolvimento científico, não é da ordem do sobrenatural o viés por onde se observa o contato com os espíritos, mas pelo seu aspecto natural, incompreendido até então. O *Modern Spiritualism* enfatizava a liberdade de consciência, compreendendo que todo aspecto referente à religião organizada (sacerdotes, Bíblia, igrejas) seria um impedimento ao contato com a verdade, o que gerava grande apelo aos reformadores sociais americanos do séc. XIX, porém por uma via aparentemente racionalizada.

2.1 SURGIMENTO E ORGANIZAÇÃO DO MODERN SPIRITUALISM

Seguindo o que já foi exposto na introdução deste trabalho, o marco fundador e organizador do movimento espiritualista americano se deu em Hydesville, em 1848, em torno dos eventos protagonizados pela família Fox. O pai das meninas, John Fox, era considerado desagradável, intenso e reservado. Um metodista moderado que ajoelhava para rezar todas as manhãs e todas as noites⁷². A mãe das meninas era Margareth Smith, em tudo oposta ao marido e todos os filhos do casal viviam próximos, com exceção de Elizabeth que se casou e mudou para o Canadá. Embora Hydesville abrigasse mais de uma geração de algumas famílias, a maioria de seus habitantes vinha de outros lugares. Eram pessoas que chegavam em busca de novas oportunidades e precisavam de residências temporárias até que se assentassem definitivamente ou seguissem adiante.

Quando o inverno impediu a família de terminar a construção de sua casa na cidade, John Fox teve que alugar uma residência temporária enquanto ele o filho não conseguiram concluir sua construção. A casa alugada por eles ficava numa esquina movimentada, entre as estradas de Hydesville e Parker, localização que oferecia a Margaret tudo o que ela poderia querer para a família. Havia uma igreja metodista a uma pequena distância. Em 1848 Kate aprendia a ler e escrever e Maggie já era alfabetizada.

Os fenômenos começaram nas duas últimas semanas do mês de março. Além dos ruídos naturais em uma casa como a dos Fox- estalidos da madeira em dilatação,

71 Cf. GAUSTAD, Edwin S.; SCHMIDT, Leigh E., p. 152-157, 2017.

72 Cf. WEISEBERG, 2011, cap. 1- Uma comunidade ampla, inteligente e franca.

animais, o peso do gelo no telhado etc. - a família passou a ouvir ruídos misteriosos durante a noite: golpes fortes e surdos no teto, pancadas sonoras nas portas e nas paredes, às vezes baques violentos o suficiente para sacolejar cabeceiras e mesas.

Em abril narraram os fatos a um jornalista chamado E.E. Lewis, que em seguida publicou um livreto intitulado: *A Report of the Mysterious Noises in the House of Mr John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, Authenticated by Certificates and Confirmed by the Statements of the Citizens of That Place and Vicinity*, que fez um relato dos eventos coletando opiniões de moradores da cidade, testemunhas crentes ou descrentes da comunicação com os espíritos, mas que desejavam falar. A publicação da obra, sem sombra de dúvidas oferecia um caráter concreto aos acontecimentos, uma vez que dava materialidade jornalística, discursiva e pública ao que tinha acontecido até então no seio de uma família e seus vizinhos. Não que a família estivesse pela primeira vez lidando com fatos sobrenaturais, há relatos de que a avó materna, a senhora Ruttan, possuía um estranho dom de ver fantasmas. Se levantava à noite e seguia atrás de velórios invisíveis. Em poucos dias os eventos vistos em transe tendiam a se confirmar. Como esse tema do sobrenatural não era exatamente novidade entre os Fox, não deveria ser também para boa parte dos cidadãos americanos embalado por lendas e contos populares. Prova disso é que em 18 de março de 1848 o jornal *Western Argus* publicou um relato sobre uma casa mal-assombrada: o retorno de uma jovem de 16 anos, moradora de Baltimore, assassinada pelo pai despótico, que estivera perseguindo seu pretendente. “Hoje em dia, os vizinhos veem a jovem ocasionalmente, caindo ao chão, com a faísca do disparo iluminando a escuridão e revelando suas mãos levantadas ao alto, seu rosto radiante e seus cabelos em desalinho”.⁷³

As meninas médiuns provavelmente foram expostas a parte da ebulição religiosa do Distrito Incendiado de Nova York, pois elas e seus pais viveram, durante certo tempo, na casa dos quakers ativistas Amy e Isaac Post, em Cornhill, Rochester. Quando Kate e Maggie encontraram os espíritos, em 1848:

(...) já tinham sido expostas a um pot-pourri de ideias estranhas e emocionantes. Sobre os joelhos da mãe, tinham tremido de medo com relatos de vidência; tinham testemunhado a intensidade da fé metodista do pai e suas orações diárias; e, quando moraram em Rochester, todos os jornais salões e esquinas transbordavam com histórias sobre mesmerismo e frenologia, abolição e sufrágio” (WEISBERG, 2011, p. 73).

Na ocasião em que as pancadas começaram em Hydesville, Leah, a segunda irmã mais velha da família Fox, morava em Rochester. Ela tinha trinta e cinco anos e demorou aproximadamente um mês até que soubesse o que acontecia com os seus. Ela era professora de piano e criava sozinha uma filha. Sua imagem não era o padrão

73 Ibid., p. 37.

de uma mulher exemplar. Suas descrições apontam uma mulher bonita e inteligente que angariava seus alunos de música entre as famílias mais progressistas da cidade. Chegando no antigo endereço os pais não encontrou seus familiares, eles haviam abandonado a casa e se mudado para a casa de David, o mais velho. Leah conta que estavam muito abatidos e que o pai lutava juntamente com um carpinteiro para terminar a casa tão esperada. As batidas, no entanto, acompanharam a família em sua mudança. Não eram batidas errantes, elas seguiam as meninas, sobretudo Kate. Tomando consciência disso Leah decidiu levar Kate consigo de volta a Rochester, para afastar as irmãs e encerrar os eventos das pancadas sobrenaturais, porém, esta atitude não obteve o resultado esperado e o fenômeno continuou.

Em suas memórias⁷⁴, Leah relata que as semanas em que Kate esteve em Rochester foram caóticas. Os espíritos pareciam inquietos e fora de controle. Mesmo ela tendo se mudado de casa após algumas noites de agitação, os espíritos ainda assim acompanharam as irmãs. Neste segundo endereço Leah convidou para morar com a família o jovem Calvin Brown, que ela protegia e cuidava desde menino. Ele seria co-locatário o imóvel e também deveria agir como protetor das três durante os eventos sobrenaturais. Foi nesse segundo endereço que algumas pessoas foram convidadas a assistir às sessões com Kate e sua irmã mais velha. É daí que surge um dos primeiros relatos independentes sobre as atividades dos espíritos em Rochester, feito por Lemuel Clarck, um ministro congregacionista de Westford, Nova York.⁷⁵

Alguns amigos que o recebiam em casa relataram que estavam se comunicando com sua filha falecida por envenenamento há alguns anos. O fenômeno se daria sempre na presença de uma jovem moça (Kate). O ministro participou de uma sessão com a finalidade de desmascarar as batidas. Os fenômenos foram ouvidos e além disso a mesa de cerejeira se movimentou a pedido do convidado sem que nenhum dos presentes mantivesse contato direto com ela.

As reuniões ou sessões, que logo passaram a ser conhecidas como círculos de espíritos ou seances, já estavam assumindo uma forma reconhecível. Os encontros de que o reverendo Clarck participou ocorriam em um ambiente doméstico, na sala de estar, com um número limitado de pessoas atraídas por um motivo similar, mas não idêntico: os Granger, para contatar os espíritos; Clarck, para detectar possível fraude nas manifestações (WEISEBERG, 2011, p. 88).

As sessões, que aos poucos foram ganhando contornos em que perguntas e questionamentos tinham maior espaço, foram tomando uma inspiração religiosa,

74 UNDERHILL, Leah A. *The Missing Link in Modern Spiritualism*, New York: Thomas R. Knox, 1885.

75 Robert Sieber, Kathy Peterson e Marjorie Serale (org.). "Fox Sisters in Action", *New York History*, julho de 1974, p. 304-3018, e Wheanton Phillips Webb, "The Peddler's Protest", *New York History*, abril, p. 242-247, 1943.

sobretudo pelo uso da música em suas realizações, o que era conduzido por Leah como uma forma de manter o ambiente tranquilo e todas as pessoas envolvidas em um mesmo pensamento durante o tempo em que a irmã se colocava concentrada e em contato com os mortos.

Após o tempo que permaneceram em Rochester, ainda em 1848, a família retornou a Hydesville a fim de encontrar a ossada de Charles Rosna. Nas escavações foram descobertos cacos de cerâmica, cabelo e fragmentos de ossos. Os entusiastas dos fenômenos espíritos ficaram satisfeitos, mas sete dias após a descoberta dos indícios, uma turba raivosa e contrária à continuidade das sessões cercou a casa de David Fox, onde a família estava hospedada, exigindo que fossem embora ou abandonassem aquelas práticas mágicas. Felizmente nessa ocasião não houve violência e David conseguiu dissipar a multidão composta de vizinhos e conhecidos aterrorizados diante de suas irmãs mais novas.

Durante estes eventos, Isaac Post, o antigo amigo Quaker que havia hospedado a família anos antes tomou ciência dos fenômenos e das pessoas envolvidas. Os Fox, então, retomaram a relação com a família Post e sessões foram realizadas na presença deles. Foi então que Isaac se deu conta de que nunca obtinha respostas sem que uma das irmãs estivesse presente, e, mesmo assim, isso nem sempre ocorria. Foi Isaac quem reempregou um antigo método de comunicação previamente usado por David Fox e pelo vizinho da família, Willian Duesler. Ele sugeriu que quando alguém entoasse o alfabeto, os espíritos poderiam soletrar seus nomes, batendo ao som das letras certas e, assim, dando respostas mais significativas. Estava em curso o que podemos identificar como proto-espiritualismo. Embora não de maneira rígida, os contornos do método de contato com os espíritos começavam a se delinear.

Quakers como os Post, tendiam a simpatizar com a comunicação com os espíritos tanto por sua fé, quanto por sua rejeição à ortodoxia. Amy e Isaac Post já haviam deixado igrejas quakers por duas vezes, após questionarem a ampla autoridade da instituição sobre os indivíduos. Nos anos 1840, eles e outros amigos fundaram uma nova extensão de sua fé, conhecida como Amigos Congregacionais. Seus membros se dedicavam com devoção à crença de que cada ser humano seria dotado de uma “luz interior” - algo mais profundo que consciência individual-, o que não só sustentava seu ativismo político sufragista e abolicionista, como reforçava a noção de que homens e mulheres comuns poderiam criar uma íntima conexão com um reino espiritual transcendente. Essa fé em uma “luz interior” fazia, certamente, com que a conduta das irmãs Fox soasse menos herética. Obviamente os fenômenos não eram universalmente aceitos pelas igrejas protestantes, fossem tradicionais ou renovadas, conforme cita ainda Weiseberg:

Não é de surpreender que as autoridades cristãs encarassem os visitantes da família Fox como emissários do demônio ou fantasias da imaginação febril

das irmãs, ou então como produto de engodo ou fraude. Um jovem clérigo metodista que visitou Margaret ofereceu-se para conduzir uma sessão de exorcismo na casa. Ela o autorizou a fazê-lo, mas, quando ele entrou, andando pelos cômodos, batidas seguiram cada um de seus passos. Tendo falhado em livrar a casa dos espíritos, o clérigo partiu dizendo palavras duras sobre a família Fox- experiência que, para Margaret, colocou um ponto final em suas idas à igreja (WEISBERG, 2011, p. 106-107).

A essa altura as irmãs começaram a gozar de grande reputação como mensageiras dos espíritos, o que, inclusive se estendeu para outros países. As visitas na casa de Leah iam desde evangélicos a reformadores, de familiares enlutados a críticos céticos, mas o interesse pelos fenômenos de Hydesville concentrava-se sobretudo no estado de Nova York, e a maior parte dos curiosos era composta de amigos de amigos da família que tinham tomado conhecimento das batidas.

A partir de 1849 os próprios espíritos teriam se tornado insistentes a respeito de algumas exigências, convocando o grupo de crentes a realizar atividades de caráter proselitista, falando a respeito da imortalidade da alma para todas as pessoas. As irmãs Fox a princípio hesitaram diante da proposição. No outono daquele ano Kate estava em Auburn a convite do jornalista Eliab Capron e de sua esposa, a fim de testarem de diversas formas os sons que eram produzidos em sua presença. Maggie e Leah, que permaneceram em Rochester, demonstravam receio de serem expostas ao ridículo publicamente. Neste primeiro momento, até mesmo as figuras masculinas como Isaac Post e George Willets, que eram entusiastas do fenômeno e se expunham em causas como a abolição e os direitos femininos, agiam com discrição em relação aos espíritos pelo receio do que eles poderiam causar em suas vidas e profissões. O inesperado, no entanto, aconteceu. Diante da recusa de se apresentarem publicamente difundindo a nova revelação, os espíritos enviaram a mensagem de que se despediriam, o que foi seguido por um período de alguns meses de silêncio em que nenhuma comunicação foi obtida.⁷⁶

As coisas mudaram quando Capron visitou as duas irmãs em Rochester e resolveu pedir uma sessão aos mortos em benefício de sua amizade com eles. O plano que parecia frágil e incipiente funcionou, e na presença do jornalista as pancadas se ouviram novamente em torno de Maggie e Leah, o que fez com que o círculo primitivo que se construiu em torno dos Fox se propusesse a seguir os passos ditados pelos comunicantes no sentido de difundir de maneira ostensiva e organizada esse novo mundo que se lhes abria por meio das aptidões incomuns das meninas.

Dessa vez as instruções dos espíritos foram bastante precisas. As irmãs deveriam se apresentar em público, mas não de modo despreparado. Willets ficaria encarregado

76 HARDINGE, Emma. *Modern American Spiritualism: A Twenty Year's Record of the Communion Between Earth and the World of Spirits*, 1869, New Hyde Park: NY University Books, p. 41-42, 1970.

dos negócios envolvendo a locação do espaço, a cobrança de bilheteria e as demais atividades burocráticas decorrentes deste novo tipo de sessões, já a Capron caberia a responsabilidade de redigir uma palestra sobre as comunicações com o além, que deveria ser lida antes de cada noite de evento. A primeira exposição pública das médiuns de Hydesville aconteceria na noite do dia catorze de novembro de 1849, no Corinthian Hall, em Rochester, mas antes de que ela viesse efetivamente a acontecer, seria preciso ainda vários preparativos, ensaios e testes realizados em sessões familiares com os espíritos.

Essa primeira definição apresentada a respeito da organização social do movimento nascente viria a se repetir como modelo clássico tanto no espiritualismo americano, inglês ou no espiritismo francês, qual seja, o de que caberia às mulheres ocupar o papel de médiuns e intérpretes do mundo dos mortos, devido a uma suposta aptidão especial para essa função, enquanto aos homens deveria ser reservada a organização por assim dizer, mundana, do processo. Ainda que as mensagens fossem captadas através das mulheres, o que faz com que o espiritualismo americano tenha sido uma das primeiras expressões religiosas a efetivamente garantir o protagonismo da mulher em suas práticas - o que terei ocasião de desenvolver um pouco mais adiante - serão os homens os seus porta-vozes legitimados pelos desencarnados. Caberia a eles organizar as ideias colhidas do invisível, retirar daí um sistema de pensamentos minimamente formatado e depois dar a essas mensagens um caráter discursivamente adaptado à uma difusão massiva. Seja por vontade dos mortos ou por sagacidade das médiuns, o fato é que, mesmo se colocando entre os movimentos progressistas de sua época, o *Modern Spiritualism* precisou negociar com as tradições sociais americanas para sobreviver e se expandir. Um movimento unicamente protagonizado por mulheres teria maior dificuldade em se manter.⁷⁷

Depois de vários ensaios destinados a averiguar a real capacidade dos espíritos em produzir barulhos suficientemente altos para serem ouvidos a distância e diante de assembleias cada vez mais numerosas, os comunicantes orientaram Capron e Willets a alugarem o maior espaço para eventos da cidade, o Corinthian Hall. O espaço tinha sido construído poucos meses antes da apresentação das irmãs Fox, e simbolizava a busca de Rochester por informação, aperfeiçoamento e performances de todo o tipo, desde peças de teatro até leituras de Shakespeare, passando por palestras sobre frenologia e as maravilhas do mesmerismo ou do telégrafo. No mesmo período, há registro de

77 É válido aqui destacar o fato de que houve também grandes médiuns do sexo masculino ao longo do desenvolvimento do espiritualismo do séc. XIX, tanto nos EUA quanto na Europa, dos quais podemos destacar nomes como Daniel Dunglas Home (1833-1886), Henry Slade (1835-1905), os irmãos Davenport, William Stainton Moses (1839-1892) e o próprio Isaac Post, que seria o responsável pelo que se pode chamar de primeiro livro psicografado e publicado de que se tem notícia, no ano de 1852. Ainda assim, se consagrou no campo da prática espiritualista a ideia de que as mulheres seriam mais maleáveis ao contato com os espíritos, sobretudo por suas “habilidades emocionais inatas” e sua capacidade de “acolher” ideias dos espíritos de modo mais sensível e verdadeiro.

que vários circos visitaram a cidade, inclusive o de B. T. Barnum,⁷⁸ disponibilizando eventos que vendiam à população uma mistura de diversão e instrução, regadas às mais novas descobertas da ciência e da civilização.⁷⁹ A respeito da divulgação que antecedeu a noite do dia catorze de novembro escreve Barbara Weisberg:

No dia 13 de novembro de 1849, uma terça-feira, o Daily Adviser estampou um anúncio pago que comunicava a primeira apresentação pública das irmãs Fox: “As portas se abrirão às setes horas. A palestra terá início às sete e meia. Entrada: 25 centavos; 50 centavos garantem um cavalheiro e duas acompanhantes”. No dia seguinte, o jornal acrescentou algo por conta própria: “Esta noite, o Corinthian Hall será palco de acontecimentos muito novos e surpreendentes ou da revelação de uma das imposturas mais engenhosas e antigas praticadas nesta ou em qualquer outra comunidade.” (WEISBERG, 2011, p. 118).

Como Kate ainda estava em Auburn, a primeira sessão foi conduzida por suas duas outras irmãs. Partindo dos relatos disponíveis tanto em Weisberg (2011), como em Hardinge (1970), é possível reconstruir a cena quase maravilhosa daquela noite, algo que se deu numa região limítrofe entre pelo menos três dimensões: a do Sagrado, a do fantástico e a do pragmático, uma mistura genuinamente norte-americana e capaz de despertar os humores mais contraditórios naqueles que assistiam pela primeira vez pessoalmente aos estalidos e pancadas que antes já haviam ganhado a cena popular pela via das conversas e fofocas.

Em sua dimensão mundana, aquela noite já significava muito. Sabe-se que o Corinthian Hall possuía capacidade para acomodar até 1200 pessoas, mas também foram acrescentadas filas extras de cadeiras nos corredores para a primeira noite de evento. Em 1851, Horace Greeley calculou, no New York Tribune, que numa área urbana, uma família de cinco pessoas precisava de uma renda semanal de 10,37 dólares para cobrir alimentação, aluguel, roupas e combustível. As mulheres ganhavam em média, no período, US\$3,00 e os homens US\$6,00, por semana, o que fazia com que famílias inteiras tivessem que trabalhar para sobreviver.⁸⁰ Se considerarmos que o espaço foi ocupado a cada três pessoas pagando 50 centavos de dólar, teremos a quantia de 200 dólares por noite de apresentação, sendo que na prática o valor foi provavelmente maior. Além de potencialmente revolucionários, os espíritos de Rochester foram lucrativos!

Os registros da sessão indicam que Maggie entrou no palco na noite da primeira demonstração pública de seus “poderes” usando um vestido azul delicado que

78 Phineas Taylor Barnum foi um showman e empresário do ramo do entretenimento norte-americano, lembrado principalmente por promover as mais famosas críticas ao teatro e por ser o criador do circo conforme o conhecemos.

79 Peck. William F. The Semi-Centennial History of the city of Rochester. Syracuse: NY: D.D. Mason, 1884

80 SIGERMAN, Harriet. An Unfinished Batle. In: COTT, Nancy (org.). No Small Courage: A History of Woman in the United States. Oxford: Oxford University Press, p. 270, 2000.

contrastava com seus cabelos negros presos por um penteado sóbrio. Acostumados a apresentações burlescas, é possível que mesmo os participantes mais hostis da assembleia tenham sido impactados diante da imagem de uma garota capaz de despertar ao mesmo tempo curiosidade e discrição. Ainda que transitando entre diversas realidades, Maggie não era nem um filósofo como Swedenborg e tampouco uma mística, como Jackson Davis, que interpretava em seus discursos visões pessoais que tinha. Na presença daquela jovem os sons produzidos pelo além se faziam tão acessíveis quanto ela própria. Kate tomaria lugar ao lado da irmã nas sessões seguintes e também nas investigações delas decorrentes, mas não na primeira ocasião. Ao chegar ao centro do palco o silêncio da assembleia era absoluto, sob o olhar protetor de Leah- neste período ela ainda não tinha desenvolvido sua própria habilidade para se comunicar com os espíritos- e Amy Post, que se sentaram em cadeiras na lateral do palco, como a oferecer respaldo e proteção, Maggie permaneceu em silêncio, e logo as batidas ressoaram por todo o espaço do teatro, que as acompanhava atônito. À assembleia cabia pelo menos uma dentre quatro reações básicas: partilhar de uma sensação de encantamento alegre com aqueles que organizavam a noite, imaginar-se como alguém com quem os espíritos desejavam falar, reforçarem sua posição de hostilidade mediante argumentos teológicos ou, finalmente, deduzirem que tudo não passava de um truque qualquer e que lhes caberia o papel de investigadores e investigadoras dispostos a desmascarar a fraude. Essa última possibilidade foi a mais intensa dentre os presentes.

Ao final da noite, após a palestra e a demonstração dos espíritos, os presentes elegeram uma comitiva composta por cinco membros, todos homens, para investigar a realidade dos eventos presenciados. Sem qualquer combinação prévia, a comissão decidiu começar já na manhã do dia quinze a realizar experimentações no interior do prédio do Sons of Temperance Hall e, à tarde, na casa dos Post. Na noite do dia quinze a apresentação pública se repetiu, e um número ainda maior de espectadores foi até o teatro com a intenção de ouvir o resultado da apuração realizada pelos detetives improvisados. Ainda acompanhando Weisberg:

(...) o primeiro comitê anunciou, “em suma”, o seguinte: durante as primeiras horas da manhã, no Temperance Hall, os membros ouviram batidas nas paredes e no chão e fizeram perguntas que foram respondidas “nem totalmente certas nem totalmente erradas”. Depois de se deslocarem até a casa dos Post, à tarde, eles ouviram mais batidas e também conduziram uma variedade de experiências com Leah e Maggie.

“Uma pessoa do comitê”, escreveram Capron e Willets, “colocou uma das mãos sobre os pés das senhoras e a outra sobre o chão, e, embora os pés não tivessem se mexido, houve um nítido ruído no chão”.

Os membros do comitê repararam em um som característico: “No chão e no assoalho, o mesmo som foi ouvido- uma espécie de batida dupla bem nítida, como se fosse uma pancada com um ricochete. Quando as senhoras foram

separadas por uma grande distância, nenhum som foi ouvido; mas quando uma terceira pessoa foi interposta entre elas, os ruídos voltaram.” (WEISBERG, 2011, p. 123).

Como síntese do relatório desta primeira comissão, os investigadores apresentaram à plateia o relato de que os sons eram ouvidos, no entanto, não foram capazes de descobrir os meios pelos quais eles eram produzidos. O veredicto não agradou aos presentes, que acusaram os pesquisadores de parciais, elegendo assim uma segunda comissão para realizar averiguações a respeito do modo como os sons deveriam ser produzidos pelas irmãs e seus cúmplices. Essa segunda devassa foi concebida para ser mais dura e até humilhante para as médiuns. Em um determinado momento dos experimentos elas foram deitadas sobre uma mesa para um grupo de homens as tocasse, segurasse e observasse melhor seus pés durante a produção dos ruídos, mas mesmo assim as análises daquele grupo foram inconclusivas a respeito de como as pancadas poderiam se dar e ser ouvidas por todo o ambiente. A multidão sempre maior que acorria ao Corinthian Hall elegeu, então, um terceiro comitê, que deveria relatar suas conclusões no dia dezessete de novembro. A cada novo comitê, mais uma sessão era garantida para o dia em que se apresentariam as conclusões capazes de desmascarar o engodo.

Atendendo ao chamado dos espíritos, mais uma vez Maggie e Leah se deixaram ser atadas e manipuladas, mas desta vez foi composto um comitê subsidiário de mulheres que as levou a um cômodo a parte, lhes retirou as roupas e fez buscas em seus vestidos e corpos à procura de algum instrumento que fizesse os ruídos característicos. As irmãs sofreram grandes mortificações com essa averiguação, mas não foi descoberta nenhuma engenhosidade por detrás das pancadas. Era preciso, porém, colocar um basta nas investigações sucessivas que se tornavam cada vez mais invasivas, desconfortáveis e humilhantes para mulheres que buscavam zelar por sua reputação em pleno século XIX. Seja como for, ainda que as apresentações em Rochester ainda tenham ocasionado fortes reações populares em sua primeira temporada de exposição, as irmãs sofreram todos esses contratemplos alegando o fazerem por amor aos espíritos e ao espiritualismo. Essa postura angariou muitos aliados para a causa do novo movimento e as repercussões das sessões cresceram numa espiral que fugia completamente ao controle da família Fox e de seus amigos. Nascia, assim, efetivamente, o *Modern Spiritualism* americano.

Sobre o palco no Corinthian Hall naqueles dias de novembro de 1849, Maggie, Leah, Capron e todos os seus amigos se juntavam a uma multidão de norte-americanos que estavam dispostos a difundir suas novas teorias científicas, políticas, sociais, médicas ou religiosas por todos os lugares do país: frenologistas expunham crânios com marcações capazes de apontar traços de caráter dos indivíduos, mesmeristas magnetizavam pessoas da assistência, oradores inspirados expunham suas visões sobre

a vida após a morte e as urgências do milênio, reformistas sociais, enfim, diversos grupos alardeavam suas ideias e curas milagrosas para males particulares ou coletivos enquanto podiam ganhar algum dinheiro com suas performances e livros.

No ano de 1850, em fevereiro, Eliab Capron, juntamente com um amigo de Auburn Henry D. Barron, publicou um panfleto que argumentava que a comunicação com os espíritos não deveria ser encarada como um fenômeno religioso ou sobrenatural, mas como algo da ordem natural e que poderia ser explicado racional e cientificamente.⁸¹ O pequeno livro que tinha como ambição retirar os espíritos do campo da superstição e inseri-los nos domínios da ciência se chamou *Singular Revelations: Explanation and History of the Mysterious Communion with Spirits, Comprehending the Rise and Progress of the Mysterious Noises in Western New York Generally Received as Spiritual Communications*. Os autores demonstravam com essa publicação uma proximidade muito maior com o fascínio iluminista advindo da investigação científica do que algum entusiasmo religioso, o que foi uma abordagem com grandes atrativos para um vasto público. Com esta obra esperava-se atrair para o grupo dos partidários do espiritualismo aqueles que desejavam reconciliar fé e razão, assim como homens e mulheres que tenderiam a considerar assuntos de espíritos como coisas ligadas a credices e lendas populares.

Após as apresentações em Rochester as irmãs Fox viajavam por diversos lugares nos Estados Unidos, e no curto espaço de pouco mais de quatro anos desde os eventos de março de 1848, em Hydesville, elas já tinham preparado o terreno onde surgiria um grande movimento popular baseado na crença da comunicação com os espíritos. Dezenas de milhares de pessoas em todo o país pareciam partilhar dessa fé. O grupo de pesquisadores e partidários de Nova York, formado em 1848-1850, expandiu seu contingente e em 1852 começou a ministrar palestras abertas ao público em uma capela na Broadway. O estado da Filadélfia anunciava que possuía mais de sessenta grupos de pesquisadores dos fenômenos espiritualistas. Em Rhode Island, a cidade de Providence era conhecida por algumas dezenas de médiuns que viviam ali. A tendência ao surgimento de novos médiuns por onde as irmãs passava era tão grande que o *Spirit Messenger*, um dos inúmeros periódicos de divulgação das ideias espiritualistas surgidos ao longo daquele século publicou sugestões para a criação e a manutenção de um círculo espiritualista duradouro:

81 Neste ponto é muito interessante, mais uma vez, comparar o desenvolvimento do espiritualismo americano com o kardecismo francês. Allan Kardec constrói de maneira transversal à sua obra toda uma argumentação a respeito das chamadas “Leis Naturais” e de como os fatos espíritas estariam inseridos na ordem natural das coisas, agora, porém, aclarados devido ao avanço do pensamento positivo. Os fundamentos deste modo de interpretação do mediunismo, entretanto, é quase uma década anterior à publicação da primeira edição de *O Livro dos Espíritos* e já estava presente e consolidado no espiritualismo americano. O que ocorre na França em torno das obras de Kardec parece ser bem mais a sistematização metodológica e a organização institucional da análise das comunicações espirituais em torno da figura do professor Rivail e da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, permeada pela discursividade cristã-católica tradicional do que efetivamente uma inovação teórica e doutrinal. A questão, todavia, ainda carece de maior desenvolvimento.

First: Let none join your circle but those who feel attracted. Invite none but those who feel a desire to search for truth, and would be congenial with you.

Second: When you have a medium present, communications are promised conditionally. If you come with candid minds and a desire to know the truth, the spirits will endeavor to communicate.

Third: Let one among you be appointed to repeat the Alphabet.

Fourth: Your meetings should be opened with singing, and close with singing; and all should pray, cherishing an inward desire to have good spirits with you, or those who are most progressed.

Fifth: In the absence of a medium, the Circle should be formed with the same harmonious feeling; and the spirits will be with you, and impress you with truthful thoughts.

Sixth: Those who unite with the Circle must not indulge in inharmonious feelings, strife, or bitterness, but follow the example of Christ in doing good.

Seventh: All strive to live cheerful and happy, and there will be a corresponding harmony between you and the Spheres. The sunlight of the soul is the light of Heaven-the atmosphere of angels.

Glory, harmony and peace, are in the mansions of Heaven, where all dwell together in unity⁸² (THE SPIRIT MESSENGER, VI, n° 25, January, 25, 1851).

É relevante observar essas orientações mais pausadamente, uma vez que denotam exatamente aquilo que mais próximo se pode chegar de um formato geral do *Modern Spiritualism* em sua configuração organizada. Mesmo partindo de traços generalistas sugeridos por periódicos ou médiuns aqui ou ali, nunca

82 "Primeiro: não deixe ninguém entrar em seu círculo, exceto aqueles que se sentem atraídos. Não convide ninguém, a não ser aqueles que desejam buscar a verdade e que são compatíveis com você. Segundo: quando você tem um meio presente, as comunicações são prometidas condicionalmente. Se você vier com mentes sinceras e desejo de saber a verdade, os espíritos se empenharão em se comunicar.

Terceiro: Deixe um entre vocês ser nomeado para repetir o Alfabeto.

Quarto: Suas reuniões devem ser iniciadas com cânticos e encerradas com cânticos; e todos devem orar, nutrindo um desejo interior de ter um bom humor com você, ou aqueles que são mais avançados.

Quinto: Na ausência de um médium, o Círculo deve ser formado com o mesmo sentimento harmonioso; e os espíritos estarão com você e o impressionarão com pensamentos verdadeiros.

Sexto: Aqueles que se unem ao Círculo não devem se entregar a sentimentos desarmônicos, contendas ou amarguras, mas seguir o exemplo de Cristo em fazer o bem.

Sétimo: Todos se esforçam para viver alegres e felizes, e haverá uma harmonia correspondente entre você e as Esferas. A luz do sol da alma é a luz do Céu- a atmosfera dos anjos."

Glória, harmonia e paz estão nas mansões do Céu, onde todos moram juntos em unidade (THE SPIRIT MESSENGER, VI, n° 25, 25 de janeiro de 1851, tradução nossa).

houve um órgão normatizador das práticas espíritas na América⁸³ e os princípios de prática, usos e comercialização das comunicações com o além poderia variar ao infinito em múltiplas combinações dentro daquilo que se desenharia como parte do pluralismo religioso moderno. Não obstante essa configuração ampla, as orientações contidas no *The Spirit Messenger* fornecem a nós as características identitárias básicas de uma *seances* espiritualista.

No primeiro item se destaca algo bem pouco científico, se observados os princípios da imparcialidade mínima que se espera diante do objeto de estudo escolhido. Óbvio que não seria possível defender um distanciamento absoluto entre observador e observado, isso por questões que ficariam cada vez mais expostas no campo dos estudos epistemológicos posteriores, no entanto, ainda estamos analisando eventos do século XIX, marcados pela transversalidade do discurso positivista defensor da máxima “contra fatos, não há argumentos”. Se o espiritualismo produziria fenômenos objetivos, não deveria fazer diferença a orientação particular dos presentes diante dos fatos. Aqui, mais uma vez, entretanto, estamos sobre o muro discursivo que ao mesmo tempo separa e torna geminadas as linguagens do metafísico e do concreto. Os fenômenos espíritas seriam, na visão de seus profítes, algo associado à lei natural, mas, que seriam potencializados pela unidade de pensamentos dos presentes em suas sessões. O pensamento também teria validade e mensuração científicas. Em meados do séc. XIX, não havia, aparentemente, confusão flagrante nesta diretriz.

Os fenômenos não poderiam ser garantidos, e isto por um motivo simples: embora as comunicações com o invisível estivessem inseridas na categoria dos fenômenos gerais da natureza, os comunicantes eram ainda pessoas comuns, apenas viventes noutra dimensão da realidade. Diferentemente daquilo que seria observado no kardecismo francês, em que uma grande quantidade de santos, apóstolos, e mártires compareceriam às sessões para deixar suas orientações de moral e filosofia, na América do Norte, as sessões são protagonizadas pela alma de pessoas comuns e que ainda sustentavam afinidades e desafetos muito humanos, a tal ponto que poderiam redundar na negação de que se comunicassem ou produzissem efeitos físicos. Como boa parte destas sessões

83 Mesmo quando se debruça sobre o kardecismo brasileiro, não seria possível afiançar com exatidão que órgãos como a Federação Espírita Brasileira ou as demais instâncias federativas estaduais e municipais do movimento espírita brasileiro ocupariam esse papel de ortodoxia verticalizada. Há um caráter normativo inquestionável nestes espaços, no entanto, não absoluto ou definitivo. Grupos kardecistas podem se formar sem terem de aderir a tais organizações sem que sua existência se veja ameaçada. A chancela da Federação Espírita Brasileira se deve a contingências históricas bastante específicas do cenário nacional, o que não pode ser encontrado nos Estados Unidos. Para maior aprofundamento sobre a questão, ver. NECKEL (2010).

era paga, se tornava fundamental advertir aos presentes sobre o personalismo dos mortos⁸⁴.

O terceiro item, sobre a designação de alguém que soletre o alfabeto, diz da forma mais rudimentar utilizada pelos espíritos para comunicação, o que seria em pouco tempo substituído, sobretudo, pelo método da escrita direta ou da psicografia. Ocorre que, em sessões públicas, o ato de soletrar o alfabeto para que o espírito comunicante possa demarcar com suas pancadas cada letra, de cada palavra, ao mesmo tempo que tornava as sessões bastante longas, fazia com que houvesse a participação direta dos presentes na realização do fenômeno. A distância entre assistência, médium e espíritos era consideravelmente diminuída. Estavam todos em comunhão, os vivos tinham suas funções no processo de comunicação com os mortos.⁸⁵

O quarto item para o bom funcionamento de uma sessão é também bastante significativo se observado pela ótica do discurso ainda mixado entre religiosidade e ciência. Ao convidar os presentes a iniciar uma sessão e também terminá-la com o entoar de canções, bem como o de manter a assistência em oração a fim de atrair “bons espíritos” ou os mais “evoluídos”, aponta para uma espécie de comunidade de pensamentos necessária para que os mortos possam se comunicar, porém, para a realização dessa coletividade psíquica harmônica, a porta utilizada é a da oração cristã.⁸⁶ Espíritos superiores deveriam acorrer a este tipo de evocação, coroando assim os valores cristãos como indicativos de evolução e aperfeiçoamento. Desde já fica implícito algo que será mais claramente observado quando nos debruçarmos sobre o campo doutrinário derivado do *Modern Spiritualism*: não se questiona radicalmente o cristianismo em oposição a uma ciência racionalista, na verdade, questiona-se o modelo institucional das igrejas cristãs tradicionais. O espiritualismo deveria renovar o cristianismo que foi deturpado pelas superstições e rigidez dos sacerdotes e liturgias.

84 Também aqui se pronuncia uma diferença relevante entre os fenômenos espiritualistas americanos e franceses. É comum, sobretudo no corpo doutrinário kardecista, que os eventos norte-americanos sejam tratados como prenúncios da sistematização religiosa realizada por Allan Kardec em Paris. De certo há muitos fatores envolvidos neste processo, porém, é impossível dissociar do mesmo o fator organizador e em certa medida orientante ocupado pela Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, bem como a figura do Allan Kardec. Além disso, as assinaturas grandiosas de figuras reconhecidamente cristãs e quase sempre católicas, completariam a marca da sobriedade da filosofia espiritualista francesa em oposição aos fenômenos públicos americanos.

85 O conhecido tabuleiro Ouija foi uma ferramenta patenteada em 1890, por Elijah J. Bond, de Baltimore, como sendo um “tabuleiro egípcio da sorte”. Antes dele já havia outras ferramentas para comunicação com os mortos que visavam diminuir o tempo e o trabalho das sessões, mas não de forma generalizada. Para maiores detalhes a respeito dos métodos de comunicação com os espíritos conferir a introdução de *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec, onde o autor realiza pequeno histórico dos modos de contato com o invisível.

86 A primeira vez em que a música é utilizada como recurso para convergir os pensamentos parece ter sido ainda nas sessões conduzidas em Rochester, na casa de Leah Fox. Como fosse ela própria, professora de piano, percebeu que ao convergir os pensamentos em torno de uma melodia “elevada” as batidas possuíam mais força e clareza. No final do século XIX, Leah se afasta das sessões públicas e dedica sua atenção ao caráter religioso dos fenômenos.

Os quinto e sexto itens apontam para um fator relevante a este trabalho: o fato de haver a construção de um imaginário espiritual característico ao *Modern Spiritualism* com suas regras de funcionamento, sua doutrina e uma espécie de intimismo contemplativo bastante voltado para o contato com o Sagrado. Deduz-se do texto a existência, e não remota, de sessões sem médiuns, bem como da radicalidade da caridade como regra de conduta coletiva. Sessões sem médiuns, e conseqüentemente sem a produção de fenômenos se transformavam em grupos de meditação moralistas, porque ainda aí haveria a presença e a inspiração dos espíritos. Ao colocar o Cristo como modelo de caridade, mas não o cristianismo protestante ou católico como modelo de doutrina, há uma valorização da moral em detrimento da teologia. Jesus não deixa de ser modelo- como também será para o Kardecismo-, pelo contrário, ele estende sua área de influência para além dos bancos dos templos e das atividades litúrgicas em comunidade, para radicar-se também, na conduta do cidadão comum e racionalista que poderia encontrar nos evangelhos algo bem menos fantástico que os milagres. O Cristo se faz aos espiritualistas a personificação das regras do bem proceder em comunidade.

Finalmente o texto se encerra proclamando que o esforço coletivo poderia providenciar a coesão entre os presentes e as esferas espirituais, morada dos imortais onde haveria glória, riqueza e harmonia, uma região em que todos viveriam em unidade. Não sei se seria possível um discurso mais marcadamente religioso do que este. Ao “arrombar” as portas dos céus, o *Modern Spiritualism* democratiza o que antes deveria ser alcançado seja por meio da mediação sacerdotal ou da predestinação. Os fenômenos de Hydesville e seus desdobramentos se aproximam bem mais de uma religiosidade civil e não dogmática do que de uma ciência experimental. O Espiritualismo Moderno nasce de um transbordamento da religião protestante tradicional, aliado ao incentivo progressista dos avanços tecnológicos e sociais do século XIX.

2.2 DIFUSÃO E PENETRAÇÃO SOCIAL DO MOVIMENTO

O *Modern Spiritualism* enfatizava a liberdade de consciência, compreendendo que todo aspecto referente à religião organizada seria um impedimento ao contato com a verdade. Essa característica fazia com que muitos intelectuais e reformadores sociais do período, encontrassem nas ideias e nas práticas espiritualistas um grande celeiro para pautas progressistas. Não são poucos os que mantinham contato nas fileiras da luta feminista americana, nos movimentos abolicionistas e nas sessões espíritas com a mesma intensidade e dedicação. Conforme Braude (1990):

Emphasizing freedom of conscience and direct inspiration over religious authority, it became a magnet for social radicals, especially advocates of

*women's rights and abolition. Many Spiritualists viewed the Bible, the clergy, and the churches who ordained them as so many roadblocks between the individual and spiritual truth*⁸⁷ (BRAUDE, 1990, p. 399).

Embora possamos dizer que o movimento espiritualista foi feliz no processo de colonizar o imaginário americano e europeu do século XIX, não é tão fácil encontrar material de referência para o estudo de sua doutrina. Pelo caráter independente de seus grupos e a ausência de líderes ordenados, é tão difícil para nós estudarmos o tema hoje quanto deveria ser para um religioso de seu tempo encontrar significado teológico em suas práticas. Na ausência de livros sagrados ou de manuais próprios sobre os fenômenos e sua filosofia, há um extenso campo de pesquisas na área que ainda hoje permanece praticamente inexplorado. Os estudos sobre o *Modern Spiritualism* podem ser incrementados muito positivamente através da consulta a periódicos espiritualistas do séc. XIX. Era por meio de jornais que os grupos de todo o país se comunicavam, anunciavam as proezas de seus médiuns e a escalada vertiginosa na qualidade e espetacularidade das sessões.

Através dos jornais é possível encontrar listas de praticantes e toda uma descrição importante a respeito do funcionamento das sessões espiritualistas em seu nascimento. Também salta aos olhos uma outra questão bastante original e que trata dos usos da escrita como forma de difusão não igualitária dos múltiplos campos do espiritualismo. Havia usos distintos para livros e para periódicos. Os primeiros eram dedicados quase sempre a questões filosóficas ou a mensagens dos espíritos, enquanto os jornais tinham como função tratar das questões mais objetivas a respeito das práticas e dos praticantes espiritualistas.

Por meio dos jornais pode-se perceber detalhes a respeito da natureza do movimento em suas primeiras décadas de existência. Dentre os aspectos que saltam aos olhos destaca-se a liderança feminina no espiritualismo e também o grau de penetração geográfica que o movimento alcançou nos Estados Unidos. Outro traço característico dos jornais disponíveis é que, analisados em série, podemos perceber que em sua maioria eles tiveram poucas edições, tendo durado poucos meses ou anos. Entre os anos de 1847 e 1900 foram encontrados 214 títulos. Mas qual a origem da vinculação do espiritualismo com a publicação impressa, ainda que tivessem esses veículos uma existência curta? Segundo Ann Braude (1990) podemos elencar dois aspectos convergentes na resposta: identidade e renovação social.

A publicação de jornais facilitaria a criação de comunidades de interesses capazes de aproximar e unir praticantes separados geograficamente uns dos outros. Por outro

87 "Enfatizando a liberdade de consciência e inspiração direta sobre a autoridade religiosa, tornou-se um ímã para os radicais sociais, especialmente os defensores dos direitos das mulheres e da abolição. Muitos espiritualistas viam a Bíblia, o clero e as igrejas que os ordenaram como muitos obstáculos entre o indivíduo e a verdade espiritual" (BRAUDE, 1990, tradução nossa).

lado, o ideal democrático jacksoniano tornava os impressos locais e regionais um espaço privilegiado para a busca de reformas sociais de caráter liberal, em que os múltiplos discursos dos cidadãos americanos poderiam encontrar reconhecimento. De certo, havia dificuldades para essa identidade mais ampla, já que o *Modern Spiritualism* tendia a enxergar na religião institucionalizada um polo ativo na manutenção do escravismo, da submissão feminina e do controle social mais atrasado, no entanto, é lícito pensar que foi nesse jogo de contrastes que o movimento tenha encontrado seu maior trampolim de publicidade. As vozes dos espíritos e as ações de seus médiuns, sem igreja, sem credo, sem liturgia, tornava essa expressão religiosa como que um movimento de profetas não secularizado.

Spiritualism rested on the assertion that contact with the spirits of the dead provided empirical proof of the immortality of the soul and that such contact could occur through human mediums". The faith was antithetical to institutional religion because it asserted that truth came directly to the individual without mediation by minister, Bible, or church. The ability of spirits to reveal the fate of the human soul directly to human beings at the time and place of the spirit's choosing obviated the need for scripture, sacrament, or sanctuary, or even for worship. Unlike church attendance, which reinforced the worshiper's identity as a member of a congregation, attending a séance was an intensely individual action. Spiritualism asserted that each individual could have direct knowledge of truth through spirit communication and through the observation of nature, without recourse to church, minister, or Bible. Spiritualists believed that creeds, churches, and hierarchies enslaved the human spirit to false structures and therefore impeded the progress of truth. The Spiritualist abhorrence for structure made it an inchoate movement. What sources of unity were available to a movement that shunned the forms of religious organization through which other American faiths fostered cohesion and spread information among co-religionists?⁸⁸ (BRAUDE, 1990, p. 404-405).

88 "O espiritualismo se apoiava na afirmação de que o contato com os espíritos dos mortos fornecia a prova empírica da imortalidade da alma e de que tal contato poderia ocorrer por médiuns humanos". A fé era antitética à religião institucional porque afirmava que a verdade chegava diretamente ao indivíduo, sem a mediação do ministro, da Bíblia ou da igreja. A capacidade dos espíritos de revelar o destino da alma humana diretamente aos seres humanos na hora e local da escolha do espírito evitou a necessidade de escritura, sacramento ou santuário, ou mesmo de adoração. Ao contrário da frequência à igreja, que reforçava a identidade do adorador como membro de uma congregação, assistir a uma sessão espírita era uma ação intensamente individual. O espiritualismo afirmava que cada indivíduo poderia ter conhecimento direto da verdade por meio da comunicação do espírito e da observação da natureza, sem recorrer à igreja, ministro ou Bíblia. Os espíritas acreditavam que os credos, igrejas e hierarquias escravizavam o espírito humano a estruturas falsas e, portanto, impediam o progresso da verdade. A aversão espírita pela estrutura tornou um movimento incipiente. Que fontes de unidade estavam disponíveis para um movimento que evitava as formas de organização religiosa por meio das quais outras religiões americanas fomentavam a coesão e divulgavam informações entre correligionários?" (Braude, 1990, tradução nossa).

Os editores espiritualistas acreditavam firmemente que seus jornais deveriam funcionar como instrumentos de reforma social. Assim, o jornalismo espiritualista era encarado por seus idealizadores como uma espécie de ministério. E quais as especificidades sociais da empreitada? Destaca-se a atribuição feminina da mediunidade. A sensibilidade e a “abertura” que teriam as mulheres diante da vida seriam mais propícias para que estas se tornassem médiuns. A mente objetiva e “organizada” dos homens não lhes franqueava esta condição. Para participar do novo movimento os homens deveriam ser, quase sempre, editores ou “secretários” de mulheres médiuns. Além disso, não era raro que as colunas dos tais periódicos ou as páginas dos livros da época contivessem páginas abertamente abolicionistas, como é o caso de várias mensagens do livro recebido e publicado por Isaac Post, em 1852, das quais destaco trecho de uma das que foi assinada por George Washington:

... Only reflect, that at the time I was in active bodily life, there was the great number of six hundred thousand slaves. Now there is no less than three millions. A sad consequence must be the result of a continuance of this oppression. I regret the government was formed with such an element in it; so filled with wretchedness, misery, cruelty, debauchery, and every wickedness that can curse both the oppressor and the oppressed. I cannot find words to express my abhorrence of this accursed system of slavery. It not only causes those who are immediately or personally concerned, but its deadly influence is extended widely⁸⁹ (POST, 1852, p. 36).

A penetração dos princípios espiritualistas é tamanha entre a intelectualidade vitoriana, que se pronunciou sobre os campos da literatura dentro e fora dos Estados Unidos, o que se pode observar citando apenas dois exemplos nessa direção, sendo o primeiro protagonizado por uma escritora americana e o segundo por um dramaturgo e romancista francês, Harriet Beecher Stowe (1811-1896) e Victor Hugo (1802-1885), respectivamente.

A Cabana do Pai Tomás foi um romance novelesco publicado em 1852 e que tratava do então atualíssimo tema da abolição da escravatura nos Estados Unidos. Ao descrever as condições de extremo sofrimento em que viviam os escravos, tomando Tom- um escravo negro- como personagem principal, é normalmente atribuída a esta obra a exacerbação dos sentimentos abolicionistas.

89 "... Apenas reflita, que na época eu estava em vida corporal ativa, havia o grande número de seiscentos mil escravos. Agora, não há menos de três milhões. Uma triste consequência deve ser o resultado de uma continuação dessa opressão. Lamento que o governo tenha sido formado com esse elemento; tão cheio de miséria, miséria, crueldade, libertinagem e toda maldade que pode amaldiçoar tanto o opressor quanto o oprimido. Não consigo encontrar palavras para expressar minha repulsa por esse maldito sistema de escravidão. Não causa apenas aqueles que estão imediata ou pessoalmente interessados, mas sua influência mortal é amplamente estendida" (Post, 1852, tradução nossa).

A relação entre Stowe e as ideias do *Modern Spiritualism* é sugerida por Bozzano (2013). Aqui utilizo a expressão sugerido, porque o próprio autor toma a escrita de *A Cabana do Pai Tomás* como um fenômeno que indica a presença de componentes paranormais. Vejamos como ele aborda o assunto:

Relativamente ao seu grande romance *A Cabana do Pai Tomás*, extraído da Light (1898, p. 96) as seguintes informações:

“A sra. Howard, amiga íntima da sra. Beecher-Stowe, forneceu essas curiosas indicações relativamente às modalidades na qual o famoso romance foi escrito. As duas amigas estavam em viagem e pararam em Hartford para passarem a noite em casa da sra. Perkins, irmã da sra. Stowe. Elas dormiram no mesmo quarto. A sra. Howard despiu-se imediatamente e ficou, do seu leito, observando sua amiga ocupada em pentear, automaticamente, seus cabelos anelados, deixando transparecer em seu rosto intensa concentração mental. Nesse ponto a narradora continua assim:

Finalmente Harriete pareceu sair desse estado e disse-me:

- Recebi, nesta manhã, cartas do meu irmão Henry que se mostra bastante preocupado a meu respeito. Ele teme que todos esses elogios, que toda essa notoriedade que se criou em torno de meu nome, produzam o efeito de provocar em mim uma chama de orgulho que possa prejudicar minha alma cristã.

Isto dizendo parou o pente exclamando:

- Meu irmão é, incontestavelmente, uma bela alma, porém ele não se preocuparia tanto com esse caso se soubesse que esse livro não foi escrito por mim.

- Como- perguntei eu, estupefata-, não foi você quem escreveu *A Cabana do Pai Tomás*?

- Não- respondeu ela-, não fiz outra coisa senão tomar nota do que via.

- Que está dizendo? Então você nunca foi aos Estados do Sul?

- É verdade, todas as cenas do meu romance, uma após outra, se me desenrolaram diante dos olhos e eu descrevi o que via.

Perguntei ainda:

- Pelo menos você regulou a sequência dos acontecimentos?

- De modo algum- respondeu-me ela-; sua filha Annie me censura por ter feito morrer Evangelina. Ora, isso não foi por minha culpa; não podia impedi-lo. Senti-o mais do que todos os leitores; foi como se a morte tivesse atingido uma pessoa da minha família. Quando a morte de Evangelina se deu, fiquei tão abatida que não pude retomar a pena por mais de duas semanas (BOZZANO, 2013, p. 14-15).

Há ainda outro relato interessante sobre a família de Stowe contido na mesma obra de Bozzano:

O marido, prof. Stowe, era médium vidente. Ele viu muitas vezes, ao redor de si, fantasmas de defuntos, de maneira tão nítida e natural que por vezes lhe era difícil discernir os espíritos “encarnados” dos “desencarnados” (BOZZANO, 2013, p. 14).

No momento em que estes relatos foram colhidos, é possível que estivessem sob a disputa ideológica pela herança da obra de Stowe, o que seria natural de se imaginar. Entretanto, a maneira como os dois trechos se referem à autora e seu meio de vida são bastante factíveis e suscitam úteis reflexões. No que tange ao marido que via espíritos, é bem pouco provável que algo assim passasse despercebido, mas, com a explosão das sessões mediúnicas, milhares de pessoas passaram a se intitular médiuns. Nota-se que não há na referência citada uma interpretação filosófica ou teológica da visão dos mortos, e isso exatamente porque na década de 1850 esses conceitos ainda estavam se desenvolvendo. De todo modo é interessante pensar que Harriet Stowe pudesse circular em ambientes em que se falar em espíritos fosse algo aceitável.

Mais valiosa é a descrição da amiga de Stowe sobre a forma como o livro teria sido escrito, donde se destacam duas situações inusitadas: a visão externa das cenas e a impossibilidade de modificar o destino das personagens. Em 1852, muito pouco se tinha consolidado em torno das sessões espíritas, de modo que ainda não existiam conceitos básicos estabelecidos, como as noções de escrita direta ou psicografia⁹⁰. No relato citado, tudo indica que a maneira como a autora redigiu seu livro foi através de uma espécie de escrita psíquica. E embora isso não fique explícito no próprio texto, a autora afirmou em várias cartas e relatos pessoais o fato de que a estória não teria sido escrita por ela mesma.⁹¹ Como Bozzano (2013), indicamos *A Cabana do Pai Tomás* como um caso sugestivo do imaginário espiritualista nos Estados Unidos. O mesmo não se dá com o próximo autor analisado.

Victor Marie Hugo (1802-1885), o novelista francês imortalizado por obras como *Corcunda de Notre-Dame* (1831), *Os Trabalhadores do Mar* (1862) e *Os Miseráveis* (1862). Possui uma longa biografia em que transita entre a literatura e a política. Ativista ligado aos direitos humanos e defensor de uma democracia liberal, Hugo foi eleito deputado na segunda república francesa, em 1848, mas quando ocorreu o golpe de estado protagonizado por Napoleão III, acabou se exilando na ilha de Jersey, Guernsey e, posteriormente, Bruxelas. De seu exílio teceu duras críticas ao governo francês, inclusive negando-se a receber anistia concedida a todos os exilados pouco tempo depois de sua partida.

Dono de uma bibliografia profícua e de um gênio não menos instigante, poderíamos dedicar vários trabalhos ao pensamento de Victor Hugo, no entanto, interessa-nos com mais atenção um pequeno recorte de sua vida na ilha de Jersey, entre 1853 e 1855. Apresentado por um amigo às sessões espíritas que ganhavam salões na França, América e demais países europeus, a residência da família Hugo seria palco para diversas sessões documentadas pelo próprio Victor Hugo em que mais de uma centena de espíritos, como Dante, Shakespeare, Molière, Voltaire, Jesus e Maomé se manifestariam e, por meio de diálogos através de batidas e movimentos das mesas, responderiam às perguntas dos presentes.

90 KARDEC, 1999, p. 448, define duas expressões pertinentes a este tema. 1) Psicógrafo: o que usa psicografia; médium escrevente. 2) Psicografia: escrita dos Espíritos pela mão do médium.

91 BOZZANO, p. 11-18, 2013.

Em 1853, Victor Hugo completaria 13 meses em Jersey. Fugindo da perseguição e das ameaças sofridas em Paris, este longo exílio voluntário seria a melhor maneira encontrada pelo autor para prosseguir em sua oposição ferrenha a Napoleão III. Em meio a uma bucólica rotina em sua nova morada, num pequeno povoado onde não havia bibliotecas, museus ou grandes movimentos culturais,⁹² Hugo se dedicaria entre setembro de 1853- com a chegada à ilha de Delphine de Girardin⁹³- e outubro de 1855 a realizar quase diariamente sessões espíritas em sua casa. Interessante destacar que além dos nomes ilustres, também surgiram nestes colóquios personagens mais abstratos como a Sombra do Sepulcro, a Crítica, a Metempsicose, o Drama ou a Morte. O editor Patrice Boivin comenta a respeito do envolvimento de Hugo com as mesas girantes e falantes:

A que necessidade se curvava Victor Hugo em Jersey quando fazia as mesas girarem? “Fazer do ocultismo um projeto completo de sociedade e, simetricamente, do socialismo um sonho místico do outro mundo”, um projeto de sociedade emancipada do cristianismo segundo uma singular teoria do destino social, muitas vezes discutida com Pierre Leroux na praia de Samaretz, no fim de 1853, cujas chaves convém procurar no oculto e “nas solidariedades humanas nos túmulos” (HUGO, 2018, p. 12).

Mas a pergunta mais importante talvez seria: qual a repercussão destes eventos na obra hugoana? A coletânea das sessões de Jersey, que em sua maioria foram redigidas pelas próprias mãos do literato, foram enfeixadas em cadernos e acabam de ser publicadas recentemente no Brasil com o título de *O Livro das Mesas*, pela editora Três Estrelas. Ao todo são mais de 600 páginas contendo diálogos e mais diálogos, de modo que seria bastante cansativo transcrevê-los aqui. O fato, entretanto, é que este material existe e foi companhia de Victor Hugo por muitos anos em suas meditações pós-exílio. Ainda Patrice Boivin nos esclarece:

E, de fato, o conteúdo das revelações [recebidas através das sessões espíritas] virá a ser fonte de influência do quinto e sexto livros das *Contemplações*, bem como de determinados poemas de *O ano terrível*, *O fim de Satã*, *Os quatro ventos do espírito*, *A legenda dos séculos*, *Deus*, *Toda a Lira* ou ainda *William Shakespeare*. Operando o casamento das palavras solenes dos espíritos de Jersey e da poesia hugoana que delas emana, as Mesas são, portanto, um marco no desenvolvimento da obra de Victor Hugo (HUGO, 2018, p. 13).

O assunto é latente nas análises da obra hugoana, sobretudo, por ter sido considerado tabu pelos críticos contemporâneos. Ao nos depararmos com estes “anos

92 HUGO (2018).

93 Delphine de Girardin (1804-1855)- Nasceu Delphine Gay em Aix-La-Chapelle em 26 de janeiro de 1804. Casou-se com Émile de Girardin, jornalista e político francês, passando então a ser conhecida como sra. Émile de Girardin. Se tornou jornalista, após o casamento em 1831, escrevendo no jornal *La Presse* no período de 1836 a 1848, sob o pseudônimo de visconde de Launay crônicas da sociedade do tempo de Luís Filipe. Essas crônicas ficaram conhecidas como cartas parisienses.

ocultistas” do autor com dificuldade encontramos quem lhes assimile como parte da produção literária de Hugo, o que poderia sem sombra de dúvidas enriquecer e ampliar possibilidades de análise de sua obra em relação aos modismos sociais de seu tempo.

Notamos que se em Stowe há uma sugestão do mundo invisível, em Hugo o próprio autor se dedica abertamente à realização de tais sessões exatamente por não as compreender - e isso é um fato interessante no início de todo o *Modern Spiritualism* - como religião em sua concepção estrita. Embalado pelo positivismo progressista e racionalista do século XIX, o movimento das “mesas girantes”, das sessões mediúnicas e do contato com os mortos mais se afeiçoava a um avanço da exploração racional do que ao alastramento do misticismo.

Retornando aos Estados Unidos, as ideias a respeito da comunicação com os espíritos se espalharam rapidamente através do nordeste do país, carregando consigo as sementes de alguns princípios que eram considerados, à época, pelo menos controversos. Os espiritualistas, de modo geral, eram indivíduos que haviam rejeitado a ortodoxia, seja no campo da ciência, da medicina, da economia ou dos lugares de gênero na sociedade. E toda essa crítica estava expressa na forma de uma alternativa não tradicional e individualista de vivência do cristianismo. Além disso, e talvez o mais radical de seus preceitos, o *Modern Spiritualism* defendia a evidência de uma vida no além-túmulo igualitária, e livre de traços degenerados como a escravidão ou o sexismo convencionais de seu tempo.

Nos anos que antecederam a Guerra Civil Americana podemos afirmar que o espiritualismo americano funcionou como uma espécie de catalisador para transformações sociais relevantes. Por alguns aspectos que serão abordados aqui, acompanhando o pensamento de Ann Braude (1989) e Elizabeth Lowry (2015), o *Modern Spiritualism* ocupa o lugar de uma verdadeira iconoclastia na esfera pública, exatamente por operar no seio do século XIX um discurso de oposição em relação a várias das bases sustentadoras do *status quo*. Em meados desse século a linguagem das complexas condições sociais e políticas do país abriu espaço retórico para o desenvolvimento e a propagação das sessões mediúnicas e para as vozes reformadoras dos espíritos. Ao mesmo tempo em que os americanos estavam se reunindo em suas residências ou em teatros para ouvir as pancadas e colher as mensagens vindas do invisível, também se construía as teias de sociabilidades em torno das pautas do feminismo e do abolicionismo, questões que iriam, mais do que outras, aprofundar uma fissura federativa entre os estados do Norte e do Sul dos Estados Unidos.

Em 1850, as defensoras dos direitos femininos Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony formaram a primeira Convenção Nacional dos Direitos da Mulher, em Worcester, Massachusetts. No mesmo ano, o *Fugitive Slave Act* foi aprovado no Congresso, segundo esta lei, cidadãos dos estados livres da escravidão poderiam ser punidos caso auxiliassem na fuga de escravos das terras de seus senhores ou se negassem a conduzi-los às autoridades. Os ideais de igualdade e antiescravistas eram considerados por intelectuais e parte das

classes médias urbanas como os mais avançados filosófica e cientificamente no período, e aos poucos, aqueles cidadãos que viviam no Norte começavam a distinguir-se de seus compatriotas sulistas pelo reconhecimento e a defesa de pautas progressistas. É neste cenário do Norte que o *Modern Spiritualism* mais se desenvolve e abriga pautas de renovação social.⁹⁴ Conforme Lowry:

*Spiritualism was particularly attractive to those who fought for social reform and believed themselves to be politically progressive. On 19 July 1853, Henry Clarke Wright wrote the following in the Liberator, an abolitionist publication with a strong Spiritualist bias: "These spirits . . . are fast tipping, rapping, writing, and talking old ideas out of men's heads and new ones into them. These spirits, be they good or evil, are casting the spirit of war, slavery, drunkenness, sectarianism, patriotism and hosts of bad spirits out of men's hearts."*¹⁰ Obviously, however, not all reformers were Spiritualists, and while they agreed with Spiritualism's basic principles of equality, some resented the intrusion of Spiritualist discourse into the political arena. They wanted to know how spirit communications could change the material conditions of people who suffered on earth. More specifically, "The question of the benefits of Spiritualism to the 'real' political world . . . haunted Spiritualism throughout the 1850s and 1860s."¹¹ Spiritualists who tried to remain apolitical felt that Spiritualism had come to be seen more as a revolutionary force than as a religious practice. Nonetheless, many Spiritualists supported the abolitionist cause, and William Lloyd Garrison's *Liberator* was widely recognized as a publication that advocated the cause of abolition, while simultaneously touting its advocacy of Spiritualist principles. On the other hand, the *Banner of Light* was understood to be a Spiritualist newsletter. Inevitably, "While the *Banner of Light* drew fire for being weak on antislavery, Garrison's *Liberator* attracted equal criticism on the rare occasions when it appeared critical of Spiritualism."⁹⁵(LOWRY, 2015, p. 4).

94 É importante destacar que também houve, ainda que em menor número e expressividades, círculos espiritualistas nos estados ao Sul dos EUA. Diferentemente daqueles que tomamos como referência neste trabalho, tais grupos viam no contato com os espíritos uma forma de refinar sua religiosidade tradicional sem que isso implicasse de alguma maneira em romper com a escravidão, o tradicionalismo patriarcal ou o estilo de vida majoritariamente rural. Para maiores informações, conferir Lowry (2015).

95 "O espiritualismo era particularmente atraente para aqueles que lutavam por reformas sociais e se acreditavam politicamente progressistas. Em 19 de julho de 1853, Henry Clarke Wright escreveu o seguinte no *Liberator*, uma publicação abolicionista com forte viés espiritualista: "Esses espíritos... estão dando dicas rápidas, fazendo rap, escrevendo e falando ideias antigas da cabeça dos homens e novas para eles. Esses espíritos, sejam eles bons ou maus, estão expulsando do coração dos homens o espírito de guerra, escravidão, embriaguez, sectarismo, patriotismo e hostes de espíritos maus." ¹⁰ Obviamente, porém, nem todos os reformadores eram espíritas e, embora concordassem com Princípios básicos de igualdade do espiritualismo, alguns se ressentiram da intrusão do discurso espiritualista na arena política. Eles queriam saber como as comunicações espirituais poderiam mudar as condições materiais das pessoas que sofreram na terra. Mais especificamente, "A questão dos benefícios do Espiritismo para o mundo político 'real'... espiritismo assombrado durante as décadas de 1850 e 1860." ¹¹ Os espíritas que tentaram permanecer apolíticos sentiram que o Espiritismo passou a ser visto mais como uma força revolucionária do que como uma prática religiosa. No entanto, muitos espíritas apoiaram a causa abolicionista, e o *Libertador* de William Lloyd Garrison foi amplamente reconhecido como uma publicação que defendia a causa da abolição, ao mesmo tempo que divulgava sua defesa dos princípios espíritas. Por outro lado, o *Banner of Light* foi entendido como um boletim espírita. Inevitavelmente, "Enquanto o *Banner of Light* atraiu fogo por ser fraco no antiescravismo, Garrison's *Liberator* atraiu críticas iguais nas raras ocasiões em que parecia crítico do Espiritismo." (LOWRY, 2015, tradução nossa).

Uma vez que o espiritualismo americano era extremamente atrativo para abolicionistas e para os americanos do Norte, não é grande surpresa que no Sul ele nunca tenha sido tão popular, e tenha mesmo sido desencorajado por políticos que desejavam regulamentar a prática das sessões espíritas em apenas um certo número de cidades. De toda forma, o tipo de contato com os espíritos praticado no Sul tinha traços bastante particulares e adaptados à sua visão de mundo:

*In general, Southern Spiritualists identified themselves as Christians more consistently than did Northern Spiritualists. They tended to focus on communication with the dead while ignoring both the reform agenda and the heterodox theology that many believed such communication implied*⁹⁶ (BRAUDE, 1989, p. 30).

No Sul, o movimento espiritualista se utilizava das comunicações espirituais para sustentar as ideias da vida tradicional, enquanto ao Norte o mesmo movimento foi encarado, sobretudo, como uma forma de escapar da ortodoxia e atacar as raízes do cristianismo tradicional. Epes Sargent, um novelista e entusiasta dos fenômenos espiritualistas defendia que a fé nos espíritos estaria totalmente direcionada para o progresso nos campos da ciência, da religião e da política. Se para alcançar o progresso era preciso que se liberasse as almas dos indivíduos e elas pudessem se projetar no rumo de uma evolução, a junção destas ideias se tornaria especialmente inflamável para os reformadores sociais. Para além do abolicionismo, também são relevantes as relações estreitas entre o *Modern Spiritualism* e a conquista de espaços femininos na sociedade americana do século XIX.

Parte fundamental da tradição espiritualista estava atrelada à figura de seus médiuns, indivíduos capazes de chamar a atenção das pessoas para a “verdade” trazida pelos espíritos dos mortos. Falando a partir de um reino ideal- “*Summerland*”⁹⁷- essas almas felizes ofereciam a seus consulentes as instruções necessárias a uma sociedade mais igualitária e compassiva. É fácil imaginar, no entanto, que toda essa predisposição a contestações do cristianismo ortodoxo e à renovação social não passariam despercebidas dos críticos religiosos. Um livro publicado por William Ramsey, em 1856, com o título *Spiritualism, a Satanic Delusion, and a Sign of the*

96 "Em geral, os espiritualistas do Sul se identificaram como cristãos de forma mais consistente do que os espíritas do Norte. Eles tendiam a se concentrar na comunicação com os mortos, enquanto ignoravam tanto a agenda da reforma quanto a teologia heterodoxa que muitos acreditavam que tal comunicação implicava" (BRAUDE, 1989, tradução nossa).

97 Summerland é um termo que se refere a uma região paradisíaca no além. Ele apareceu pela primeira vez em 1845 nos escritos de Andrew Jackson Davis". Um dos vários planos esféricos concêntricos que circundam a Terra, Summerland é a morada de espíritos de boa vontade. Descrições feitas por mediúnicos do período descrevem os mortos vivendo neste lugar uma vida harmoniosa, quase física, em meio a casas sobrenaturalmente belas, salas de aula, música, jardins, prados, árvores, lagos, riachos e animais.

Times acusava os espiritualistas de acesso a informações que deveriam ser mantidas em segredo. Para justificar seu argumento, Ramsey retoma os perigos do acesso a conhecimentos proibidos, rememorando os eventos envolvendo Eva e a serpente no Jardim do Éden. Publicações como esta ilustram bem uma significativa razão do porquê muitas mulheres abandonavam suas igrejas para se filiarem aos grupos espiritualistas: elas não aceitavam mais com tanta facilidade a retórica teológica de que as mulheres deveriam ser implicadas na queda da humanidade, bem como não acreditavam que estariam destinadas a algum tipo de castigo por isso. Além deste fator, diante das altas taxas de mortalidade em meados do século XIX, muitas crianças morriam sem ter contato com a religião, e soava muito mais reconfortante a essas mulheres saber que seus filhos e filhas estavam diante de uma vida contínua e feliz, inclusive podendo comunicar-se com os parentes vivos, do que imaginar algum espaço purgatorial ou mesmo a danação eterna para eles.

Além disso, entre os primeiros puritanos americanos nunca houve a aprovação para experiências místicas, e aqueles membros da igreja que declarassem ter tido visões angelicais ou visitas de espíritos eram encarados com suspeição pelos demais. Alguns historiadores da religião, como Elizabeth Reis,⁹⁸ defendem a tese de que essa suspeição se ligou, por bastante tempo, ao fato de que estes eventos eram quase exclusivamente experimentados por mulheres. Uma vez que as mulheres eram consideradas essencialmente inferiores, a lógica puritana as definia também como mais vulneráveis às influências do mal, o que tornava qualquer vivência espiritual automaticamente suspeita. Em meio ao Segundo Grande Despertar tornou-se mais socialmente aceitável que mulheres tivessem vivências espirituais, porém, isso se deu porque era desejado que por meio dos cultos coletivos e carismáticos os homens também as pudessem experimentar. Quando o movimento espiritualista começou a se espalhar, no entanto, homens e mulheres de diversas origens sociais poderiam se permitir demonstrar emoções e afetos durante as sessões. Através dos tranSES mediúnicos liberdades antes inimagináveis eram alcançadas: desde que controlados pela vontade dos espíritos, elas poderiam se expressar livremente sem o medo de serem julgadas por sua comunidade. Esse horizonte dilatado no espaço das sociabilidades era ainda mais expressivo, claro, quando observamos sua relevância na emancipação social feminina. Ainda seguindo o raciocínio de Lowry:

Women were not expected to have opinions on politics and it certainly wasn't appropriate for them to share their thoughts before a male audience. For this reason, it was incumbent upon women to find alternate ways to express controversial opinions. For instance, if a trance medium was "controlled" by the spirit of a man—especially an educated one—his opinion (as expressed

98 Cf. REIS, Elizabeth. *Immortal Messengers: Angels, Gender, and Power in Early America*. In: *Mortal Remains: Death in Early America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

through her body or “instrument”) was given credence. According to Braude, men “addressed audiences in a ‘normal’ state expressing their own views on Spiritualist subjects. In contrast, the women at the podium were unconscious.” In other words, by using trance speaking as a rhetorical device, women could become Spiritual leaders, who—contrary to nineteenth-century social mores—could speak in public, conveying communiqués from the spirit world. Thus, since it was apparently acceptable for a woman to speak publicly while controlled by a male spirit, the antebellum era saw a steady rise in trance mediumship⁹⁹ (LOWRY, 2015, p. 9).

A ligação entre o sufragismo e o *Modern Spiritualism* é reconhecida dos dois lados do Atlântico, tendo figuras relevantes do movimento religioso como proponentes dos direitos femininos. Às mulheres que se sentiam reduzidas social e espiritualmente ao controle do patriarcado das igrejas, o espiritualismo ofereceu a possibilidade de um crescimento pessoal e a contemplação de um horizonte no qual haveria igualdade entre os sexos- a vida do espírito. É este um dos motivos que levam Ann Braude (1989) a descrever o espiritualismo americano como a primeira “religião feminina” do país. Como médiuns, desde os eventos protagonizados pela família Fox, essas mulheres poderiam ganhar dinheiro conquistando relativa autonomia e celebridade.

Ao invés de analisar o espiritualismo americano como tendo se desenvolvido independentemente da luta por maiores direitos civis, Ann Braude segue o rastro do desenvolvimento destes dois campos da vida social americana como afins e paralelos. Ela argumenta que o *Modern Spiritualism* auxiliou no desenho dos ideais abolicionistas a partir de suas ideologias, ao mesmo tempo em que foi capaz de prover as mulheres de um espaço retórico a partir do qual elas poderiam expressar opiniões políticas e brindar sua assistência com novas ideias. Exatamente este espaço de fala, provido de uma agenda e uma plataforma de ações, é que foi essencial para o movimento sufragista e a luta por maior igualdade social. Em sua autobiografia, *The Missing Link in Modern Spiritualism*, Leah Underhill (Fox) descreve a hostilidade que ela e suas irmãs encontraram nos espaços públicos por onde realizaram suas sessões, enfatizando a vulnerabilidade do corpo feminino nestes locais dominados por homens. Para as médiuns do século XIX, suas performances nas sessões ocupavam um lugar central na

99 "Não se esperava que as mulheres tivessem opiniões sobre política e certamente não era apropriado que elas compartilhassem seus pensamentos para um público masculino. Por esse motivo, cabia às mulheres encontrar maneiras alternativas de expressar opiniões polêmicas. Por exemplo, se uma médium em transe era “controlada” pelo espírito de um homem- especialmente um homem culto- sua opinião (expressa por meio de seu corpo ou “instrumento”) era credenciada. De acordo com Braude, os homens “dirigiram-se ao público em um estado 'normal' expressando suas próprias opiniões sobre assuntos espíritas. Em contraste, as mulheres no pódio estavam inconscientes.” Em outras palavras, usando a fala em transe como um artifício retórico, as mulheres poderiam se tornar líderes espirituais, que- ao contrário dos costumes sociais do século XIX- podiam falar em público, transmitindo comunicados do mundo espiritual. Assim, visto que era aparentemente aceitável para uma mulher falar publicamente enquanto era controlada por um espírito masculino, a era anterior à guerra civil viu um aumento constante na mediunidade de transe" (LOWRY, 2015, tradução nossa).

construção de uma identidade auto representativa. Engajadas nessa performatividade, tais mulheres podiam se desviar um pouco das práticas heteronormativas, assumindo identidades alternativas e distintas do tradicional lugar do feminino na sociedade, na família, e na igreja. Em síntese:

By the late 1870s, Spiritualism had begun to wane in popularity. As the concept of the scientific method and empirical truth became more important, séance goers began to demand more physical proof of spirit activity. This led to the proliferation of gimmicks such as apports—that is, the appearance of objects from the spirit world, such as fruit or flowers; spirit music; and of course, table turning. In a table-turning séance, a table would move (ostensibly of its own volition), sometimes levitating and sometimes rolling across the floor. Of women’s roles in the social change spurred by the proliferating religious movements of the eighteenth and nineteenth centuries, Braude asserts: “While Quaker and Evangelical women preachers preceded trance lecturers on the public platform, each in turn became mired in the fate of their own religious groups and ceased their effective public presence. The same would happen to spirit mediums in the 1870s and 1880s as their faith became embroiled in scandals concerning materialization.”⁴⁵ However, despite a marked decline in enthusiasm for Spiritualism, the movement’s impact on American nineteenth-century society was revolutionary; its implications for radical social change continuing long after the Civil War. Spiritualism was radical because of the manner in which it disrupted “active reproduction and . . . integration” of tradition “into the reproduction of actual social relations.”⁴⁶ This disruption was revolutionary in that it was seen as an immediate threat to patriarchal power structures of that era¹⁰⁰ (LOWRY, 2015, p. 14).

Em relação à política também é possível encontrar atravessamentos do *Modern Spiritualism* ao longo da história do séc. XIX norte-americano. No ano de 1876, quando da inauguração de um monumento erguido por negros americanos em homenagem a

100 "No final da década de 1870, o Espiritismo começou a perder popularidade. À medida que o conceito do método científico e da verdade empírica se tornavam mais importantes, os frequentadores das sessões começaram a exigir mais provas físicas da atividade espiritual. Isso levou à proliferação de artifícios como transportes- ou seja, a aparência de objetos do mundo espiritual, como frutas ou flores; música espiritual; e, claro, virar a mesa. Em uma sessão espírita de virar a mesa, uma mesa se movia (aparentemente por sua própria vontade), às vezes levitando e às vezes rolando pelo chão. Sobre os papéis das mulheres na mudança social estimulada pela proliferação de movimentos religiosos dos séculos XVIII e XIX, Braude afirma: "Enquanto as pregadoras quacres e evangélicas precederam os palestrantes de transe na plataforma pública, cada um por sua vez ficou atolado no destino de seus próprios religiosos grupos e cessou sua presença pública efetiva. O mesmo aconteceria com médiuns espíritas nas décadas de 1870 e 1880, quando sua fé se envolveu em escândalos relativos à materialização." ⁴⁵ No entanto, apesar de um declínio acentuado no entusiasmo pelo Espiritismo, o impacto do movimento na sociedade americana do século XIX foi revolucionário; suas implicações para a mudança social radical continuando muito depois da Guerra Civil. O espiritismo foi radical pela maneira como interrompeu a "reprodução ativa e . . . integração "da tradição" na reprodução das relações sociais reais" ⁴⁶. Essa ruptura foi revolucionária na medida em que foi vista como uma ameaça imediata às estruturas de poder patriarcais daquela época" (LOWRY, 2015, tradução nossa).

Abraham Lincoln em Washington D.C., o ex-escravo Frederick Douglas pronunciou um discurso em que dizia não ser necessário falar longamente sobre o grande homem que fora o presidente Lincoln, ou a respeito de sua missão sobre o mundo. Segundo ele, qualquer um poderia dizer coisas verdadeiras sobre Abraham Lincoln, mas ninguém poderia dizer algo de novo a respeito dele.¹⁰¹ Certamente, de lá até aqui, muito foi dito e escrito sobre este homem que foi um dos pilares centrais da unidade nacional americana e também um dos pais da ampla noção de democracia no país.

Abraham Lincoln tornou-se um mito grande demais e disputado demais após sua participação tão rápida e intensa em um dos momentos mais dramáticos da história do país. O advogado simples, autodidata, residente na pequena cidade de Springfield, em Illinois, que viajava entre outros advogados itinerantes a fim de ampliar sua clientela e levar a vida adiante, antes de se tornar presidente ocupou apenas um mandato no Congresso, e mesmo assim, de menor expressividade. Sua constituição física esdrúxula fazia com que fosse notado por todos a sua volta. Era alto e andava de modo singular, como se seus passos fossem pesados e desajeitados. Somando-se a isso um temperamento marcadamente melancólico na maior parte do tempo, temperado com um prazer agudo em contar histórias e anedotas, teremos então um perfil simplificado da aparência de Lincoln.¹⁰²

Esta imagem incomum, no entanto, não possuía nenhuma inocência no que tange à política e aos caminhos necessários a seguir a fim de atingir seu desejo de concorrer à presidência dos Estados Unidos. Junto com seus apoiadores no recém fundado Partido Republicano, Lincoln disputou a indicação para concorrer ao maior cargo do executivo estadunidense com homens aparentemente muito mais preparados do que ele mesmo, como Willian H. Seward, então senador Nova York, Salmon P. Chase, governador de Ohio, e Edward Bates, na disputada convenção de Chicago, em 1860.¹⁰³ Sua perspicácia em lidar com opositores declarados e em trazer para si grupos anteriormente dissidentes ao seu projeto, fizeram com que saísse da convenção como o indicado pelo Partido Republicano a concorrer à presidência. Ao mesmo tempo este modo de trabalho, a argúcia em identificar pontos relevantes sobre seus adversários e utilizar-se deles em seu proveito, o levou a ocupar a função de 16º presidente dos Estados Unidos.

No cargo de Presidente, a nação gradativamente se apropriou daquela figura, de sua trajetória e também sua vida particular tão obscura. Casado com Mary Todd, uma mulher de muitos estudos, antiescravista, e detentor de uma crença religiosa pelo menos improvável aos políticos de seu tempo, Abraham Lincoln fez da questão abolicionista o ponto fundamental de sua atuação como presidente, buscando manter

101 Ver GOODWUING, Doris Kearns. *Lincoln*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

102 Ibid.

103 Ibid.

a união dos estados da União no auge das tensões provocadas pela aprovação da Lei Kansas-Nebraska,¹⁰⁴ de 1854.

A questão abolicionista foi central na criação de uma espécie de *religião política* por parte do presidente, porque a manutenção de outros homens como cativos e tolhidos em sua liberdade feria o princípio liberal da igualdade, o qual, por sua vez, estaria baseado nos ensinamentos cristãos da dignidade devida a todos os seres criados à imagem de Deus.¹⁰⁵ Podemos dizer, conforme Joseph R. Fornieri, que para Lincoln, a Declaração de Independência dos Estados Unidos seria, de fato, a declaração da própria lei natural.¹⁰⁶ O drama do governo americano, então, seria o de levar os princípios da liberdade a todos os homens do mundo, mas para isto seria preciso extirpar o mal do cativeiro de seu próprio território. Segundo MOREL:

In the allegorical drama of Lincoln's political Faith, the subjugation of the thirteen colonies under England corresponded to the servitude of the Hebrew tribes under Egypt; the American people, whom Lincoln ironically referred to as God's "almost chosen people," represented the Jews, God's chosen people. The divine rights of kings symbolized Pharaoh's claim to mastery over the Israelites. The Founders collectively played the role of Moses, the deliverer of this people from slavery and their lawgiver, who established a more perfect union among the Hebrew tribes. The Declaration and its affirmation of equality represented an American Decalogue, or Ten Commandments, the moral covenant handed down from God promulgating the basic principles of the nation's political Faith. (...) Lincoln thus represented the nation's prophet and its political savior – the preacher of his nation's political Faith who called his errant people back to their ancestral ways¹⁰⁷ (MOREL, 2000, p. 186).

-
- 104 A Lei Kansas-Nebraska, foi um ato do Congresso dos Estados Unidos, aprovado em 1854, que organizava o terreno remanescente da Compra da Louisiana para colonização antes de sua entrada à União, atribuindo aos colonos o direito de decidir sobre a legalidade da escravatura. Foi redigido pelo senador Stephen A. Douglas. Em termos histórico, significa o reconhecimento de que o Compromisso de Missouri, pactuado em 1820, não condizia com a realidade política dos anos de 1850 e, desta forma, a possibilidade de novos estados da União se decidirem pela escravidão era real.
- 105 FORNIERI, Joseph R. Tocqueville and Lincoln on Religion and Democracy in America. In: _____. *Lincoln's America: 1809-1865*. Southern Illinois University Press: Carbondale, 2008.
- 106 Ibid.
- 107 "No drama alegórico da fé política de Lincoln, a subjugação das treze colônias sob a Inglaterra correspondia à servidão das tribos hebraicas sob o Egito; o povo americano, a quem Lincoln ironicamente se referiu como o "povo quase escolhido" de Deus, representava os judeus, o povo escolhido de Deus. Os direitos divinos dos reis simbolizavam a reivindicação de Faraó de domínio sobre os israelitas. Os Fundadores coletivamente desempenharam o papel de Moisés, o libertador deste povo da escravidão e seu legislador, que estabeleceu uma união mais perfeita entre as tribos hebraicas. A Declaração e sua afirmação de igualdade representaram um Decálogo americano, ou Dez Mandamentos, o acordo moral transmitido por Deus que promulgou os princípios básicos da fé política da nação. (...) Lincoln representou assim o profeta da nação e seu salvador político - o pregador da fé política de sua nação que chamou seu povo errante de volta aos seus caminhos ancestrais" (MOREL, 2000, tradução nossa).

Ao lado de toda a mitologia construída em torno de Abraham Lincoln, no entanto, e de ser atribuída a ele a consolidação do conceito de liberdade universal nos EUA, ele foi um homem de seu tempo, e também manteve contatos com Moderno Espiritualismo.

Em pesquisas realizadas no acervo da Biblioteca do Congresso Americano, encontramos uma série de correspondências entre o presidente Lincoln e seus amigos ou familiares tratando da questão dos médiuns e do contato com o além. Há mesmo uma suposta carta recebida mediunicamente endereçada ao presidente contendo um recado assinado por Edward D. Baker, ex-senador americano e amigo muito próximo do presidente, falecido em 1861. O tema se torna um tanto mais palpitante quando nos deparamos com extenso material abordando a relação da família Lincoln com vários médiuns e mesmo a realização de sessões espíritas na Casa Branca. Todas estas informações nos levam então a indagar: Pode-se considerar Abraham Lincoln um espiritualista? Se sim, seu envolvimento com o suposto mundo dos mortos interferiu em sua trajetória pública?

Segundo Willian Miller,¹⁰⁸ a questão da religião de Lincoln faz parte do grande cabo-de-guerra das interpretações sobre a vida do presidente, devido ao imenso valor que isto representa na disputa pelas representações e símbolos encarnados por ele. Certamente, deveria haver traços religiosos convencionais na personalidade de Abraham, mas também poderemos encontrar subversões e entendimentos particulares a respeito da fé, capazes de deixar em evidência as singularidades de seu pensamento. De modo geral, ele combinava crenças generalistas e práticas muito pessoais, que o faziam agir de maneira incomum e o tornava objeto, ainda em vida, de várias controvérsias.¹⁰⁹

A primeira influência religiosa de Lincoln, ainda em sua juventude, no Kentucky e em Indiana, foi evangélica, calvinista, em uma das várias igrejas Batistas de seu tempo. O tema dominante na teologia Batista era o controle soberano de Deus sobre toda a vida humana, incluindo o problema da salvação ou danação eternas.¹¹⁰

Quando se mudou para New Salém, se aproximou de outras maneiras de entender a religião. Foi seu primeiro contato com uma perspectiva “democrática” da crença e nestas circunstâncias ele parece ter mantido alguns princípios da antiga igreja, porém negando sua estrutura. Foi também durante sua juventude que Lincoln abraçou crenças heréticas para a época, como a ideia de uma salvação universal para todas as

108 MILLER, Willian Lee. *Lincoln's Virtues: Na Ethical Biography*. Knopf: New York, p. 86, 2002.

109 NOLL, Mark. *American Religion: 1809-1895*. In: FORNIERI, Joseph R. et al. *Lincoln's America: 1809-1865*. Southern Illinois University Press: Carbondale. 2008.

110 Ibid.

peças, acompanhando os escritos religiosos de Thomas Paine¹¹¹ e outros pensadores do racionalismo iluminista, inclusive se manifestando abertamente a respeito de sua desconfiança sobre a veracidade de alguns textos da Bíblia.¹¹²

Mais maduro, quando se mudou para Springfield, em Illinois, Lincoln teria silenciado sobre questões religiosas devido a necessidade de não causar transtorno entre seus clientes mais ortodoxos. Mas sua postura distante de congregações e cultos não passaria despercebida, de modo que, em 1846, enquanto disputava uma vaga para o Congresso, Lincoln foi acusado como infiel por seu adversário, o metodista Peter Cartwright. Esta foi a única vez em que ele respondeu publicamente sobre sua própria fé:

*That I am not a member of any Christian Church, is true; but I have never denied the truth of the Scriptures; and I have never spoken with intentional disrespect of religion in general, or of any denomination of Christians in particular*¹¹³
(BASLER, 1953, p. 382).

Os anos passaram e, mesmo depois de tornar-se presidente, sua crença manteve-se muito reservada e discreta. Após a morte de seus filhos – Eddie, com aproximadamente quatro anos de idade, em 1850, e Willie, com onze anos, em 1862 – Abraham e Mary Lincoln foram consolados por dois ministros presbiterianos. Em Washington, sobretudo após a morte de Willie, Lincoln comparecia regularmente à igreja de Phineas D. Gurley para as orações, mas sempre se sentava em uma sala recolhida, fora da visão da congregação.¹¹⁴

Tendo como ponto de partida a forma particular com que Lincoln lidava com a religião e sua extrema reserva nos assuntos que tocassem a fé, inclusive pela posição política que ocupava, é possível especular a respeito da maneira peculiar com que ele lidava com as questões do Sagrado. Neste ponto, para além das biografias oficiais, surgem no arquivo das correspondências de Lincoln algumas menções a jovens médiuns que seriam apresentadas à família Lincoln¹¹⁵ por um amigo íntimo, além de mensagens,

111 Thomas Paine foi um dos Pais Fundadores dos Estados Unidos da América. Viveu na Inglaterra até que imigrou para as colônias britânicas na América, e participou da Revolução Americana. Suas principais contribuições foram os amplamente lidos *Common Sense* (1776), e *The American Crisis* (1776–1783), uma série de panfletos revolucionários.

112 NOLL, Mark. American Religion: 1809-1895. In: FORNIERI, Joseph R. et al. *Lincoln's America: 1809-1865*. Southern Illinois University Press: Carbondale, 2008.

113 "Que não sou membro de nenhuma Igreja Cristã, é verdade; mas nunca neguei a verdade das Escrituras; e nunca falei com desrespeito intencional da religião em geral, ou de qualquer denominação de cristãos em particular" (BASLER, 1953, tradução nossa).

114 Ibid.

115 Carta de Joshua F. Speed a Abraham Lincoln datada de 26/10/1863, onde o remetente programa apresentar duas médiuns à família Lincoln. Disponível em: <https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/>. Acesso em: 14 out. 2016.

bilhetes e instruções supostamente vindas do além e mantidas como parte dos arquivos presidenciais.

Uma das médiuns citadas foi uma jovem senhora chamada Nettie Colburn Maynard, que nasceu em Connecticut em 1841. Alguns documentos indicam a proximidade desta médium com a família e sua participação em uma série de sessões espiritualistas realizadas na Casa Branca, na presença de Abraham Lincoln e de sua esposa, além de parte de seu gabinete presidencial. Após se casar, Nettie se mudou para White Plains, em Nova York, e pouco antes de falecer, em 1891, publicou um livro intitulado *Was Abraham Lincoln a Spiritualist?*¹¹⁶ No seu lançamento a obra causou muitos debates, sobretudo pela negação dos fatos por parte do único filho dos Lincoln vivo, Robert Lincoln, e também pela descrença pela qual passava o Moderno Espiritualismo, devido ao alto número de indivíduos surpreendidos em fraude.

O livro de Nettie Colburn aumenta as dúvidas a respeito desta religiosidade velada dos Lincolns e amplia o campo de estudos sobre o tema, quando registramos a presença de informações e detalhes em suas memórias que seriam muito particulares e ligados à intimidade da convivência na Casa Branca. Além disso, existem referências ao assunto nas memórias de Joshua F. Speed, um dos amigos mais próximos de Abraham Lincoln, e também do general, Dan Sickles.¹¹⁷ Segundo Gaustad e Schmidt:

Lincoln was also, as he said, "a seeking spirit", open to the religious experimentation that characterized the period's effervescent religious democracy. That was particularly evident in the interest that he and his wife, Mary Todd Lincoln (1818-1882), took in spiritualism. That movement, in which mediums sought to communicate with the spirits of the dead, began humbly enough in Hydesville, New York, in the late 1840s with a series of mysterious knockings and rappings that many interpreted to be ghostly communications. Through the 1850s and 1860s it became a mass movement, attracting innumerable followers and inquirers. The active investment of the Lincolns in spiritualism was initially at Mary's prompting. Grief-stricken over the death of her eleven-year-old son, Willie, in 1862 and still haunted by the death of her three-year-old son, Eddie, in 1850, she turned, as so many others did, to various mediums for some tangible consolation, for some way to reconnect with her sons who "had gone before". During Lincoln's presidency, mediums visited the White House at least eight times to hold séances, and the president, at once skeptical and yet open to prophetic signs and Dreams, attended several of these meetings. The carnage of the Civil War only deepened the American fascination with spiritualism as the number of the bereaved multiplied with each new casualty. Sorrowing

116 MAYNARD, Nettie Colburn. *Seances in Whashington: Abraham Lincoln and Spiritualism during the Civil War*. Ancient Wisdom Publish. Toronto, 2011.

117 Conferir testemunho do general Dan Sikles e suas referentes fontes bibliográficas no artigo. *Mary's Charlatans: Nettie Colburn (1841-1892)*. Disponível em: <http://www.mrlincolnwhitehouse.org/residents-visitors/marys-charlatans/marys-charlatans-nettie-colburn-1841-1892/>. Acesso em: 14 out. 2016.

*widows, parents, and children sought comfort in spirit messages, spirit songs, and even spirit photographs*¹¹⁸ (GAUSTAD & SCHMIDT, 2004, p. 201-202).

Frente ao traço contestador do espiritualismo americano, certamente nem todos os americanos enxergavam o movimento como algo positivo e a participação dos espíritos em pautas progressistas como a abolição não passou despercebida de seus opositores, que associavam a comunicação com os espíritos a antigas práticas ocultas de necromancia que estariam conduzindo a um rompimento nacional ao opor Norte e Sul em suas práticas tradicionais de vida e trabalho, sobretudo em relação à manutenção ou não de escravizados. Uma série de 3 ilustrações disponíveis sob o título de *Pictorial history of the cause of the great rebellion*,¹¹⁹ em Asbury, New Jersey, Alfred Gale identifica o *Modern Spiritualism* com a feitiçaria, e seus praticantes com antigos hereges que estariam instigando a abolição como forma de desestruturar o país, o que aponta para o reconhecimento do espiritualismo como alinhado a essas pautas disruptivas e reformadoras da sociedade.

2.3 DOCTRINA E TEOLOGIA NO MODERN SPIRITUALISM

Percorrido todo este trajeto a respeito do funcionamento do *Modern Spiritualism* e de suas sociabilidades, será importante definir, ainda que de modo não totalmente preciso, sobre quais pontos doutrinários e teológicos esse movimento se apoiou ao longo de seu desenvolvimento. Inicialmente é válido destacar o fato de que podemos encontrar pelo menos dois momentos da construção dessa lista de princípios. O primeiro se dá entre o início dos fenômenos e o surgimento da Sociedade Teosófica,¹²⁰ em 1875, quando há um início de organização institucional entre os espiritualistas americanos.

118 "Lincoln também foi, como ele disse, "um espírito buscador", aberto à experimentação religiosa que caracterizou a efervescente democracia religiosa do período. Isso ficou particularmente evidente no interesse que ele e sua esposa, Mary Todd Lincoln (1818-1882), tinham pelo espiritualismo. Esse movimento, em que os médiuns buscavam se comunicar com os espíritos dos mortos, começou humildemente em Hydesville, Nova York, no final da década de 1840, com uma série de batidas e batidas misteriosas que muitos interpretaram como comunicações fantasmagóricas. Durante as décadas de 1850 e 1860, tornou-se um movimento de massa, atraindo inúmeros seguidores e investigadores. O investimento ativo dos Lincoln no espiritualismo foi inicialmente motivado por Maria. Aflita pela morte de seu filho de onze anos, Willie, em 1862 e ainda assombrada pela morte de seu filho de três anos, Eddie, em 1850, ela se voltou, como tantos outros fizeram, para vários médiuns para algum consolo tangível, para alguma forma de se reconectar com seus filhos que "já se foram". Durante a presidência de Lincoln, médiuns visitaram a Casa Branca pelo menos oito vezes para realizar sessões espíritas, e o presidente, ao mesmo tempo cético e ainda aberto a sinais e sonhos proféticos, compareceu a várias dessas reuniões. A carnificina da Guerra Civil só aprofundou o fascínio americano pelo espiritualismo, à medida que o número de enlutados se multiplicava a cada nova causalidade. Viúvas, pais e filhos entristecidos buscaram consolo em mensagens espirituais, canções espirituais e até mesmo fotografias espirituais" (GAUSTAD & SCHMIDT, 2004, tradução nossa).

119 A coleção de imagens está disponível no arquivo digital da Library of Congress. Disponível em: <http://hdl.loc.gov/loc.rbc/rbpe.10004600>. Acesso em: 28 jul. 2021.

120 A respeito do surgimento e funcionamento da Sociedade Teosófica ver WASHINGTON, 2000.

O segundo período, a partir da década de 1880 é marcado por um ocaso do interesse popular pelo contato com os espíritos e pela institucionalização efetiva do movimento em torno de sociedades e igrejas. Neste ponto surgem regulamentos, credos e doutrinas “oficiais”. Vamos nos debruçar sobre estes dois tempos.

As fundações de toda a doutrina espiritualista estão colocadas sobre a possibilidade da comunicação com os espíritos, o que já é sabido, mas a partir deste ponto se delineiam dois aspectos relativamente originais no cenário das expressões religiosas americanas do século XIX: a constituição do mundo dos espíritos e a lei do progresso. É a partir dessa tríade que se relaciona intimamente na articulação entre mediunidade, mundo invisível e progresso, que os mortos podem se manifestar e oferecer sua visão teológica da vida humana, de Deus, da religião e das penas e gozos futuros.

Os médiuns não eram reconhecidos por qualquer traço exterior, fosse físico ou de personalidade. A mediunidade, de modo geral, apenas poderia ser descoberta e desenvolvida a partir de experimentações. Muito rapidamente pessoas de diversas origens, idades, gêneros e igrejas descobriram que poderiam ser instrumentos para uma infinidade de fenômenos diferentes que iam desde as batidas rudimentares que marcaram os eventos de Hydesville, passando por vidência, psicografia, incorporação ou mesmo a materialização de espíritos. Em alguns anos a quantidade enorme desses indivíduos podia ser contado aos milhares em diversos estados norte-americanos.¹²¹

A concepção a respeito do plano espiritual e da vida no além abraçada pelo espiritualismo americano é derivada diretamente dos escritos de Andrew J. Davis e da noção ptolomaica do universo. A Terra estaria no centro de uma série de quarenta e nove círculos concêntricos (ou esferas) cada um deles dividido também em sete regiões vibratórias. Cada um destes locais seria marcado por estados específicos da alma fora da matéria, uma região onde o desencarnado aprenderia sobre aspectos mais sutis de sua natureza, sua destinação e a relação que conviria manter com o restante da Criação. Não havendo céu ou inferno, é dessas regiões que os espíritos viriam ao mundo se comunicar com os seres humanos, transferindo aos vivos seu conhecimento a respeito da Verdade. Na obra *Light from the Spirit World, the Pilgrimage of Thomas Paine and Others to the Seventh Circle in the Spirit World*, de Charles Hammond, publicada em 1852, é possível encontrar um diagrama explicativo desta geografia celeste, todo ele organizado na forma de esferas concêntricas por meio das quais as almas deveriam se mover até alcançar a iluminação.

Uma vez que o espírito inicia sua jornada pela encarnação no mundo material, ele começaria na matéria sua ascensão progressiva até alcançar os mais elevados estados de plenitude e purificação, nos quais poderia gozar de proximidade com o Criador e compreender os meandros mais sutis da Lei Natural. De tempos em tempos os espíritos viriam destas esferas, segundo o mesmo autor, até a Terra, com a intenção

121 Cf. WEISBERG, cap. 5, 2011.

de orientar os homens por meios diversos, porém sempre com o intuito de levá-los ao aperfeiçoamento pessoal e coletivo.

Neste ponto específico aparece uma diferença capital entre o espiritualismo americano e o kardecismo francês. Embora seja clara a referência ao processo evolutivo dos espíritos defendido pelas duas tradições, o modo como esse progresso se estruturaria é bastante diferente. De um lado- na América- não existem relatos a respeito de uma lógica reencarnacionista, o que acontece no kardecismo. Em O Livro dos Espíritos, Allan Kardec apresenta pela primeira vez como doutrina, o que chamaria futuramente de dogma da reencarnação. Os espíritos que não conseguissem alcançar a perfeição no decorrer de uma existência deveriam enfrentar outras até que pudessem gozar deste estado de plenitude. Segundo Kardec:

A doutrina da reencarnação, isto é, a que consiste em admitir para o Espírito muitas existências sucessivas, é a única que corresponde à ideia que formamos da justiça de Deus para com os homens que se acham em condição moral inferior; a única que pode explicar o futuro e firmar as nossas esperanças, pois que nos oferece os meios de resgatarmos os nossos erros por novas provações. A razão no-la indica e os Espíritos a ensinam

O homem, que tem consciência da sua inferioridade, haure consoladora esperança na doutrina da reencarnação. Se crê na justiça de Deus, não pode contar que venha a achar-se, para sempre, em pé de igualdade com os que mais fizeram do que ele. Sustém-no, porém, e lhe reanima a coragem a ideia de que aquela inferioridade não o deserda eternamente do supremo bem e que, mediante novos esforços, dado lhe será conquistá-lo. Quem é que, ao cabo da sua carreira, não deplora haver tão tarde ganho uma experiência de que já não mais pode tirar proveito? Entretanto, essa experiência tardia não fica perdida; o Espírito a utilizará em nova existência (KARDEC, 2014, p. 159).

Ocorre, no entanto, que aqui não parece haver concordância entre os ensinamentos dos espíritos dos dois lados do Atlântico. No espiritualismo americano e também em suas variantes inglesa e russa, pelo menos, não há uma menção massiva o suficiente à reencarnação como forma de doutrina. Os mortos insistiam no progresso dos seres até a perfeição, porém, não pela via do retorno ao mundo corpóreo, mas pela elevação dos espíritos nas esferas espirituais. A evolução começaria na Terra, mas seguiria seu curso no além, sem solução de continuidade e sem a necessidade de reencarnações. A cada novo avanço alcançado pelos espíritos, eles se elevariam no rumo de uma comunhão mais perfeita com as leis *soberanas* do universo.

Esse ponto é especialmente importante na delimitação da diferença entre o *Modern Spiritualism* e o kardecismo. Normalmente as duas expressões religiosas são reduzidas a uma só, sob o grande guarda-chuva teórico do espiritismo, o que produz, na melhor das hipóteses uma confusão conceitual, e na maioria das vezes saltos discursivos que encobrem um movimento mediunista muito mais amplo do

que o kardecismo e que se espalhou por toda a América e a Europa durante o século XIX. É necessário distinguir entre progressão no mundo dos espíritos e doutrina da reencarnação para que o objetivo deste trabalho possa ser mais bem alcançado. Mesmo que partindo da mediunidade, da crença na progressão das almas e na vida ativa no mundo espiritual, ao tocarmos no reencarnacionismo chegamos a uma bifurcação que torna praticamente irreconciliáveis o espiritualismo americano e o francês. Ao abordar a questão da reencarnação no kardecismo e sua chegada ao Brasil, Ubiratan Machado traz à baila uma pista a respeito de sua origem na França:

Naquela roda de homens pragmáticos e de sonhadores, a doutrina espírita encontrou imediata receptividade. O espiritismo não surgia apenas como uma nova opção mística, uma brecha para se entrever os arcanos misteriosos da morte: vinha, também, enlaçado às mais modernas tendências liberais. Em particular, ao socialismo. As teorias de Charles Fourier e Pierre Leroux, prematuras no tempo de Maricá, encontravam receptividade entre muitos românticos brasileiros. O prestígio do segundo, sobretudo, que procurava explicar as desigualdades sociais através da pluralidade das existências, já vinha de França, aureolada pela admiração que lhe devotava George Sand.”(MACHADO, 1983, p. 61-62).

Não é incomum a associação entre a reencarnação kardecista e as doutrinas orientalistas que aportaram na Europa no fim da segunda metade do séc. XIX, de modo que este traço do espiritualismo francês é várias vezes incluído como mais um dos muitos orientalismos que se tornaram moda no período. Aqui estamos diante de um dos vários saltos e reduções conceituais a que nos referimos acima. Existe uma tradição reencarnacionista no Ocidente, tributária de escolas esotéricas e de um neo-cristianismo secularizado, que obteve destaque particularmente entre os reformadores sociais e intelectuais franceses. Allan Kardec e seus contemporâneos membros da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos foram formados neste contexto ideológico liberal, o que fazia com que determinadas teorias existenciais de impacto social tivessem grande adesão entre intelectuais de seu tempo, e, conseqüentemente, ao que tudo indica, entre os espíritos que se comunicariam em suas sessões. Lynn Sharp dedica uma obra a discutir este aspecto do espiritismo, na qual faz já em sua primeira página uma apresentação elucidativa:

In the spring of 1842, Mme Dumesnil, the beloved friend of Jules Michelet, lay dying. In an agony of spiritual suffering, Michelet cast about for resolution to the meaninglessness of death. He read the work of Pierre Leroux, De L'humanite, which assured him that collective humanity lived on, but gave him no promises for the individual soul. Michelet, convinced of the immortality of the soul, refuted Leroux's ideas with a vision of metempsychosis of the individual soul progressing toward perfection." Pining for his lost love, he refused to accept Leroux's idea that the individual personality would disappear, subsumed and reborn into humanity in general. He later pointed to Jean Reynaud as the source of his ideas on the immortality of the soul. | Michelet's struggle,

and the answers he came up with, are just one example of the importance of metempsychosis in answering questions that fascinated French Romantics: What kind of life after death exists for those who reject traditional Christianity? Even more important to many was the question of the proper importance of the individual in relation to society. Many romantic writers tackled these questions. Gerard de Nerval, Charles Nodier, Alphonse de Lamartine, Eugene Sue, George Sand, Honore Balzac, Jules Michelet, and Victor Hugo (among others) all wrote on the subject of metempsychosis and what it offered to the world; most of them borrowed at least part of their ideas from three important theorists of plural lives and societies: neo-Catholic romantic writer Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), and the republican romantic socialists Pierre Leroux (1797-1871) and Jean Reynaud (1806-1863)¹²² (SHARP, 2006, p. 1).

É nesse contexto que se desenvolve o espiritualismo na França: envolto numa espécie de espiritualidade secularizada e racionalista, em tese, sem compromisso com a manutenção da teologia cristã. Este ponto sofreria mudanças ainda durante a vida de Kardec, sobretudo a partir de sua viagem pelo interior do país no ano de 1862,¹²³ quando ele percebe o forte apelo religioso do espiritismo entre as pessoas. O discurso inicialmente abraçado como filosofia espiritualista em O Livro dos Espíritos gradualmente cede a uma série de pequenas concessões na direção da religião tradicional, principalmente católica.¹²⁴

Não havia unidade a respeito da reencarnação entre os espiritualistas de outros países, o que levaria algumas cisões e querelas a respeito do assunto. Talvez o caso mais famoso seja aquele que envolve o pesquisador russo Alexander Aksakof (1832-1903), e que foi publicado nas páginas do periódico espiritualista inglês The Spiritualist na

122 "Na primavera de 1842, Mme Dumesnil, a querida amiga de Jules Michelet, estava morrendo. Em uma agonia de sofrimento espiritual, Michelet procurou uma solução para a falta de sentido da morte. Ele leu a obra de Pierre Leroux, De L'humanite, que lhe assegurou que a humanidade coletiva sobreviveu, mas não lhe deu nenhuma promessa para a alma individual. Michelet, convencido da imortalidade da alma, refutou as ideias de Leroux com uma visão de metempsicose da alma individual progredindo em direção à perfeição. "Ansioso por seu amor perdido, ele se recusou a aceitar a ideia de Leroux de que a personalidade individual iria desaparecer, subsumir e renascer A humanidade em geral. Mais tarde, ele apontou Jean Reynaud como a fonte de suas ideias sobre a imortalidade da alma. A luta de Michelet e as respostas que ele deu são apenas um exemplo da importância da metempsicose para responder a perguntas que fascinaram os franceses Românticos: Que tipo de vida após a morte existe para aqueles que rejeitam o Cristianismo tradicional? Ainda mais importante para muitos era a questão da importância adequada do indivíduo em relação à sociedade. Muitos escritores românticos abordaram essas questões. Gerard de Nerval, Charles Nodier, Alphonse de Lamartine, Eugene Sue, George Sand, Honore Balzac, Jules Michelet e Victor Hugo (entre outros) escreveram sobre o assunto de metem psicose e o que ela ofereceu ao mundo; a maioria deles emprestou pelo menos parte de suas ideias de três importantes teóricos de vidas e sociedades plurais: o escritor romântico neocatólico Pierre-Simon Ballanche (1776-1847) e os socialistas românticos republicanos Pierre Leroux (1797-1871) e Jean Reynaud (1806-1863)" (SHARP, 2006, tradução nossa).

123 Cf. KARDEC, 2015.

124 Allan Kardec chega a sugerir em A Revista Espírita, na edição de novembro de 1860, o livro publicado por um tal Dr. Grand, a respeito da possibilidade de uma mesma pessoa ser católica e simultaneamente espírita fervorosa.

edição de número 155, de 13 de agosto de 1875.¹²⁵ Em um artigo intitulado *Researches On The Historical Origin Of The Reincarnation Speculations Of French Spiritualists*, Aksakof, que se apresenta como conselheiro imperial russo e Cavaleiro da Ordem de S. Stanislas, fala do contato que teve com Mdme. Japhet, a principal médium utilizada por Allan Kardec na compilação da terceira edição de *O Livro dos Espíritos*, e apresenta um pequeno drama envolvendo a mulher e o organizador do espiritismo francês a respeito dos direitos autorais advindos das mensagens captadas, bem como da publicidade dos nomes dos médiuns envolvidos. A respeito da reencarnação, o texto é enfático:

Now to return to the question of Reincarnation. I leave it to English critics to draw their deductions from the facts which I unravelled by my researches, incomplete though they be; I will do no more than throw out the following ideas: That the propagation of this doctrine by Kardec was a matter of strong predilection is clear; from the beginning Reincarnation has not been presented as an object of study, but as a dogma. To sustain it he has always had recourse to writing mediums, who it is well known pass so easily under the psychological influence of preconceived ideas; and Spiritism has engendered such in profusion; whereas through physical mediums the communications are not only more objective, but always contrary to the doctrine of Reincarnation. Kardec adopted the plan of always disparaging this kind of mediumship, alleging as a pretext its moral inferiority. Thus the experimental method is altogether unknown in Spiritism; for twenty years it has not made the slightest intrinsic progress, and it has remained in total ignorance of Anglo-American Spiritualism! The few French physical mediums who developed their powers in spite of Kardec, were never mentioned by him in the Revue; they remained almost unknown to Spiritists, and only because their spirits did not support the doctrine of Reincarnation! Thus Camille Bredif, a very good physical medium, acquired celebrity only in consequence of his visit to St. Petersburg. I do not remember ever to have seen in the Revue Spirite the slightest notice of him, still less any description of manifestations produced in his presence. Knowing the reputation of Mr. Home, Kardec made several overtures to get him upon his side; he had two interviews with him for this purpose, but as Mr. Home told him that the spirits who had communicated through him never endorsed the idea of Reincarnation, he thenceforth ignored him, thereby disregarding the value of the manifestations which were produced in his presence. I have upon this head a letter from Mr. Home, although at the present moment it is not within reach. In conclusion, it is scarcely necessary to point out that all that I have herein stated does not

125 Cf. http://iapsop.com/archive/materials/spiritualist/spiritualist_v7_n7_aug_13_1875.pdf. Acesso em: 28 jul. 2021.

*affect the question of Reincarnation, considered upon its own merits, but only concerns the causes of its origin and of its propagation as Spiritism.*¹²⁶

Além de Aksakof, outras figuras do espiritualismo se pronunciaram a respeito deste aspecto da obra kardequiana. Merecem citações aqui ao menos dois outros textos de referência sobre este aspecto de discordância dentro das escolas espiritualistas. O primeiro deles é o de Daniel Dunglas Home (1833-1886), famoso médium britânico que se tornou sensação entre os praticantes de seu tempo. Em sua autobiografia chamada *Lights and Shadows of Spiritualism*, publicada em 1878, ele faz ataques acirrados contra a doutrina espiritualista francesa e à figura de Allan Kardec. Em um item chamado sugestivamente de *Desilusões* ele inicia suas críticas:

*I class Kardecism amongst the delusions of the world, and I have excellent reasons for the course I take. I knew well the founder, or rather the reviver, of this phase of paganism. His entire honesty of purpose I do not for a moment doubt. He was perfectly convinced that he had dug from the grave of Pythagoras a light which should illuminate the world*¹²⁷ (HOME, 1878, p. 223).

126 Agora, voltando à questão da reencarnação. Deixo para os críticos ingleses tirar suas deduções dos fatos que descobri por meio de minhas pesquisas, embora sejam incompletas; não farei mais do que lançar fora as seguintes ideias: Que a propagação desta doutrina por Kardec foi uma questão de forte predileção é claro; desde o início, a reencarnação não foi apresentada como um objeto de estudo, mas como um dogma. Para sustentá-lo, recorreu sempre a médiuns escritores, que se sabe passar tão facilmente sob a influência psicológica de ideias preconcebidas; e o Espiritismo engendrou-se em profusão; ao passo que por meio de meios físicos as comunicações não são apenas mais objetivas, mas sempre contrárias à doutrina da Reencarnação. Kardec adotou o plano de sempre menosprezar esse tipo de mediunidade, alegando como pretexto a sua inferioridade moral. Assim, o método experimental é totalmente desconhecido no Espiritismo; por vinte anos não fez o menor progresso intrínseco e permaneceu na total ignorância do Espiritismo Anglo-Americano! Os poucos médiuns físicos de Trench que desenvolveram seus poderes apesar de Kardec, nunca mencionados por ele na Revue; permaneceram quase desconhecidos dos espíritas, até porque seus espíritos não apoiavam a doutrina da reencarnação! Assim, Camille Bredif, um ótimo médium físico, adquiriu celebridade apenas em consequência de sua visita a São Petersburgo. Não me lembro de jamais ter visto na Revue Spirite a menor notícia dele, muito menos qualquer descrição das manifestações produzidas em sua presença. Conhecendo a reputação do Sr. Home, Kardec fez várias tentativas para colocá-lo ao seu lado; teve duas entrevistas com ele para esse fim, mas como o Sr. Home lhe disse que os espíritos que se comunicaram por meio dele nunca endossaram a ideia da Reencarnação, ele passou a ignorá-lo, desconsiderando o valor das manifestações que se produziram em sua presença. Tenho sobre este assunto uma carta do Sr. Home, embora no momento não esteja ao meu alcance. Concluindo, é absolutamente necessário assinalar que tudo o que aqui afirmei não afeta a questão da Reencarnação, considerada em seus próprios méritos, mas diz respeito apenas às causas de sua origem e de sua propagação como Espiritismo. (Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/spiritualist/spiritualist_v7_n7_aug_13_1875.pdf, p. 74-75, tradução nossa).

127 "Classifico o kardecismo entre os delírios do mundo e tenho excelentes motivos para o curso que faço. Eu conhecia bem o fundador, ou melhor, o ressuscitador, desta fase do paganismo. Não duvido de toda a sua honestidade de propósito, por um momento. Ele estava perfeitamente convencido de que havia cavado do túmulo de Pitágoras uma luz que deveria iluminar o mundo" (HOME, 1878, tradução nossa).

Home tece duros ataques ao pensamento kardequiano sobre a reencarnação, o qual associa às teses pitagóricas da metempsicose. O texto prossegue e conta mesmo com uma suposta comunicação enviada por Kardec, na qual ele se arrependeria de parte de seu trabalho, dando razão ao autor. O que desponta aqui é elucidativo de um dos aspectos centrais desta tese: o fato do *Modern Spiritualism* ser um transbordamento do protestantismo anglo-saxão, e, portanto, rechaça o espiritismo francês como se fosse a revivescência de crenças pagãs e esotéricas sem respaldo nas comunicações fora do círculo parisiense em que se movimentava Allan Kardec. Não pretendo discutir a fundo este tópico pela via doutrinal, apenas salientar que esta diferença é fundamental na distinção entre os dois modelos mediunistas do século XIX.

Além de D. D. Home, é positivo citar mais uma vez Sir. Arthur Conan Doyle em sua obra *A História do Espiritualismo*, que dedica apenas um breve espaço do texto, em um dos capítulos, a tratar do espiritualismo francês, onde cita o trabalho de Allan Kardec, dando destaque para a querela em torno da reencarnação enquanto ponto fundamental ou não da doutrina espiritualista. Citando periódicos da década de 1870, tanto americanos quanto ingleses, o autor aponta a falta de unidade a respeito desta parte do kardecismo e como ele era visto com reservas por boa parte dos espiritualistas dos tempos de Kardec.¹²⁸

Uma vez que passamos pelos aspectos fundamentais da doutrina espiritualista podemos voltar a atenção mais detidamente a seus desdobramentos teológicos. Uma vez que antes do final do século XIX não havia ainda a sistematização dos princípios fundamentais do movimento, um caminho válido para alcançar o objetivo que nos interessa é o de buscar na escrita dos detratores do espiritualismo suas principais críticas, para delas retirar um conjunto fundante desta teologia.

Ainda no calor da primeira década após os eventos de Hydesville, o Rev. Hiram Mattison (1811-1855) membro da Igreja Metodista, que se identificava como professor de filosofia natural e astronomia, e membro da Associação Americana para Promoção da Ciência, publicou, em 1855, uma obra em que se dedicava a realizar um apanhado tão detalhado quanto possível do que estava em circulação a respeito das sessões espiritualistas e oferecer uma refutação racional e teológica a suas supostas contradições. Sob o título de *Spirit-Rapping Unveiled! An Expose of the Origin, History, Theology and Philosophy of Certain Alleged Communications from the Spirit World* seus estudos ainda continham a chamativa nota em seu frontispício: *with illustrations*. Obviamente situado na posição de oposição ao movimento que crescia rapidamente nos Estados Unidos, o reverendo busca primeiro apresentar como os próprios espiritualistas se perceberiam, e para isso cita trechos de jornais e livros em circulação no período,

128 Cf. *Espiritualismo francês, alemão e italiano*. In: DOYLE, Arthur Conan. *A História do Espiritualismo: de Swendenborg ao início do século XX*. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro, p. 429-452, 2013.

para em seguida oferecer suas contestações ora de caráter racionalista, ora de ordem religiosa tradicional.

Antes de adentrar especificamente nos tópicos a respeito da teologia espiritualista, vamos dedicar certa atenção à reprodução de algumas imagens que o autor inseriu em seu livro com a intenção de oferecer uma explicação mais detalhada a respeito de como se processariam algumas das formas de transe e escrita mediúnica. O apelo gráfico é poderoso e com certeza deve ter causado os impactos desejados naqueles que liam a obra por indicação de seus ministros ou dos detratores do espiritualismo. Ao associar explicitamente os espíritos com demônios, há a tentativa de aproximar mais uma vez – e isso nunca sairá de pauta ao longo do séc. XIX e XX – as sessões mediúnicas de ritos mágicos, necromânticos ou pagãos, explicando o processo da comunicação mediúnica unicamente pela via teológica ortodoxa. É essa a pecha que a oposição cristã tradicional procurava aplicar ao *Modern Spiritualism*.

Em seu capítulo IX, *Theology of the Spirits*, o autor elenca dezenove pontos de desacordo entre o cristianismo e as mensagens dos espíritos, ilustrando cada um deles com trechos retirados de mensagens coletadas nos meios de divulgação espiritualista. Em seguida, faz sua defesa teológica em resposta a estes ensinamentos. A discussão é relevante, e por isso vamos reproduzir de forma sintética estes tópicos para, em seguida, comentá-los em blocos. Segundo Mattison seriam eles:

- I. Os espíritos ensinam que espírito e matéria são eternos, logo, não haveria uma criação.
- II. A doutrina do pecado original é falsa.
- III. Os homens não precisam de assistência externa para se modificarem.
- IV. Jesus Cristo era um homem comum, um reformador, como vários outros.
- V. Jesus Cristo não expiou os pecados humanos.
- VI. Jesus Cristo não retornou dos mortos.
- VII. Jesus Cristo não fez milagres.
- VIII. A bíblia foi inspirada por desencarnados e não é “a palavra de Deus”.
- IX. A bíblia está repleta de erros e imprecisões.
- X. Não existem demônios.
- XI. Não existe o inferno.
- XII. Não há ressurreição dos mortos.
- XIII. Não há dia do julgamento.
- XIV. O cristianismo é uma fábula astutamente inventada.

- XV. Ministros evangélicos são servos temporais de instituições, repletos de hipocrisia e corrupção.
- XVI. As igrejas deveriam ser destruídas.
- XVII. Governos e leis humanas estão equivocados.
- XVIII. Não é preciso que se guarde o dia de sábado.
- XIX. A instituição mundana do casamento está equivocada.¹²⁹

Não é difícil deduzir como os tópicos listados acima são incendiários e disruptivos no seio de uma religiosidade tradicional. Obviamente o reverendo Mattison está interessado em apontar as incongruências entre o discurso espiritualista e as bases da religião cristã e escolhe em sua análise facetas bastante específicas da religião estabelecida, a fim de demonstrar os perigos para a sociedade americana da popularização do *Modern Spiritualism*, e também clamar por maior união entre os adeptos do cristianismo, bem como entre os pesquisadores e cientistas a fim de barrar o avanço do que ele chama várias vezes de “necromancia moderna”.

A distância temporal permite que nós, hoje, tenhamos outra visão a respeito do assunto. Deslocados no tempo e observando em perspectiva aquilo que é apresentado, o que primeiro salta aos olhos é o fato de que todos os pontos apresentados são a tentativa de rompimento com as amarras da ortodoxia religiosa americana que não parecia ser capaz de acompanhar as crescentes demandas sociais de uma população cada vez mais deslumbrada com os avanços da ciência, os progressos humanos e uma noção renovação social. As igrejas convencionais, como visto acima, apegadas à predestinação e à incapacidade dos homens em definir seus próprios destinos diante de Deus, começavam a não oferecer entre o cardápio de suas doutrinas os itens desejados pelos fiéis. O que talvez passasse despercebido dos homens do século XIX e que não deve ser ignorado, é o fato de que os espiritualistas não renegavam o cristianismo, eles desejavam romper com rigor sufocante da ortodoxia. Queriam novas comunidades, sem a necessidade de ministros ou igrejas formais.

Ao contestarem a criação conforme ela é descrita no Gênesis bíblico, os espiritualistas não negavam que em algum momento o Criador tivesse dado à luz o universo, apenas não tomavam com literalidade o texto veterotestamentário, o que também é motivo para questionar a doutrina do pecado original e da queda da humanidade em Adão e Eva. Diante de um mundo em constante ebulição, no qual a cada dia novas e mais fantásticas invenções dão mostras patentes da capacidade humana em se transformar e transformar o meio ao seu redor, não parecia fazer muito sentido que as gerações novas tivessem que carregar esta marca tão degradante. Tomado como metáfora, o texto bíblico apontaria para outras formas de refazer a

129 Cf. MATTISON, 1855, p. 83-101.

ligação entre as criaturas e Deus, sem a necessidade da remissão dos pecados por meio do sacrifício de Jesus. O caminho para este retorno à presença do Pai se daria por meio internos e particulares, e assim, sem a necessidade da intermediação de pastores ou ministros de qualquer natureza.

Os quatro itens que tratam especificamente da figura do Cristo não têm uma conotação depreciativa, pelo contrário. Ao encarar Jesus como um homem comum movido por interesses de reforma social e moral, os espíritos e espiritualistas o aproximavam de todos os demais viventes, dando ao Cristo um caráter não de cordeiro imolado para lavar as faltas coletivas, mas de modelo a ser alcançado e seguido em sua expressão quase secular. Sendo um homem inspirado divinamente e a partir das próprias constatações obtidas pelo *Modern Spiritualism*, não haveria necessidade de que ele tivesse voltado dos mortos em corpo de carne, sendo os eventos descritos pelos evangelistas nada mais do que o relato de experiências mediúnicas vivenciadas pela comunidade cristã primitiva em torno de seu professor desencarnado.

Os milagres também sofrem uma releitura dentro desta lógica, não porque não tenham existido em si mesmos, mas antes, por não se tratar de milagres no sentido da derrogação das leis divinas e naturais. Aquilo que Jesus realizava poderia não ser compreendido pelos homens de seu tempo e mesmo por boa parte daqueles que viviam no século XIX, mas isso não significava que fossem inexplicáveis. Seja por meio da teoria mesmérica, da eletricidade ou de má interpretação por parte dos espectadores, os milagres seriam passíveis de entendimento e acreditava-se, um dia poderiam ser reproduzidos.¹³⁰ Tocando na redação da bíblia e nas incorreções do cristianismo e seus ministros, mais uma vez o que parece estar em questão é a autoridade definitiva dessas instâncias diante da prática individual do sujeito. Como palavra de Deus, os textos e suas aplicações literais tenderiam a se tornar inquestionáveis, por outro lado, sendo parte de um processo humano de captação das verdades transmitidas por espíritos, mas interpretadas por estes homens em um tempo em que não havia compreensão suficiente, os pontos equivocados poderiam ser corrigidos de forma satisfatória através da mediação dos guias espirituais que agora, no século das luzes, teriam muito mais condição de explicar detalhes a respeito da Verdade que não poderiam ser assimilados por homens e mulheres dos tempos bíblicos.

Ao postular explicitamente que não existiriam nem o inferno e nem os demônios, mais uma vez o que parece saltar do texto é uma forma de se relacionar com outra faceta do Criador, até então pouco explorada ou reconhecida. Mais do que justiça, Deus seria movido por misericórdia e não poderia condenar eternamente seus filhos e filhas sem condição de redenção. Aqueles que a doutrina tradicional chamava de demônios nada mais seriam do que espíritos obscurecidos e ignorantes que um dia

130 Posteriormente Allan Kardec desenvolveria este aspecto específico no *Modern Spiritualism* em uma obra publicada em 1868, com o título *A Gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*.

também evoluíam até tornarem-se perfeitos. Quando defende a tese da remissão absoluta é como se o *Modern Spiritualism* retirasse definitivamente das igrejas um argumento chave na conversão e na manutenção de seus fiéis: o medo da danação eterna e a conseqüente primazia na mobilização da salvação das almas.

Por fim, vale a pena destacar o último dos tópicos listados, que trata da instituição do casamento. O que os espíritos diziam através de seus médiuns é que os laços mundanos e legais que regem a união de dois seres não teriam nenhuma validade real, apenas as uniões por afinidade e escolha seriam verdadeiras aos olhos de Deus. Tomando como referência o que já foi exposto sobre a importância do espiritualismo americano na luta por direitos femininos, a discussão do casamento e do que poderia ou não lhe conferir legitimidade toca em um ponto central na conquista de maior autonomia por parte das mulheres, que viviam sob o jugo doméstico de seus maridos em uniões bem pouco prazerosas e bastante controladoras.

Em todos os itens elencados pelo reverendo Mattison, o que se destaca ante uma leitura atenta é o tom provocativo e revolucionário com que os espíritos se comunicavam nas sessões americanas de espiritualismo, solapando pela base vários pilares tidos como intocáveis pela ortodoxia cristã. Mesmo se valendo dos princípios morais contidos nos evangelhos, o *Modern Spiritualism* se articulava como eminentemente anticlerical, evolucionista e reformador. Embora essas características sofram algumas mudanças a partir da década de 1870, elas estiveram presentes tanto na elaboração do espiritualismo em outros países, quanto no grande caldo de debates e tensões sociais que conduziram os Estados Unidos a uma Guerra Civil.

Avançando no tempo, para o segundo conjunto de princípios teológicos abordados aqui vêm da National Spiritualist Association of Churches,¹³¹ uma instituição que surgiu na década de 1890, quando o movimento espiritualista americano já estava em decadência e não possuía tantos membros. Como resposta ao enfraquecimento interno, sua institucionalização caminhou de modo rápido, sobretudo tendo que encontrar respostas e defesas contra o que surgia no seio das próprias comunidades de prática e que as dissociavam em movimentos menores e cada vez mais independentes e originais, como é o caso da citada Teosofia e outros movimentos semelhantes.¹³² Visando delimitar o que seria e o que não seria considerado espiritualismo americano, foi fundada a Associação das Igrejas Espiritualistas Americanas,¹³³ bem como elaborada uma lista de princípios básicos do espiritualismo, a saber:

131 Disponível em: <https://nsac.org/>. Acesso em: 28 jul. 2021.

132 Cf. WASHINGTON, 2000.

133 Normalmente a temática que associa o Espiritismo a ciência, filosofia e religião costuma aparecer no discurso kardecista brasileiro, mesmo que não esteja explícita textualmente nas obras de Allan Kardec, conforme apontou Araújo (2014). No caso do *Modern Spiritualism*, no entanto, a articulação destes três conceitos aparece explicitamente. Para desenvolvimento do tema, ver LEONARD (2005), p. 70 e seguintes.

1. *We believe in God.*
2. *We believe that God is expressed through all Nature.*
3. *True religion is living in obedience to Nature's Laws.*
4. *We never die.*
5. *Spiritualism proves that we can talk with people in the Spirit World.*
6. *Be kind, do good, and others will do likewise.*
7. *We bring unhappiness to ourselves by the errors we make and we will be happy if we obey the laws of life.*
8. *Everyday is a new beginning.*
9. *Prophecy and healing are expressions of God.*¹³⁴

No ocaso do *Modern Spiritualism* ele recorreu à institucionalização como forma de se manter vivo e seguro. O final do século XIX viu a invasão do Ocidente por práticas e doutrinas orientalistas, a descoberta de tradições como o budismo e o hinduísmo, além do crescimento de comunidades esotéricas e teosóficas que, sem renegar a prática da mediunidade e a possibilidade da comunicação com os mortos, tentava restringir seu uso e seu direcionamento ao contato com alguns espíritos ou a médiuns específicos. Somando-se a isso o número enorme de fraudes descobertas e médiuns que foram desmascarados, além da mudança do paradigma científico na virada do século XIX para o século XX, teremos uma recrudescência do interesse americano pelos temas do espiritualismo, mas não de forma total. O fenômeno das sessões conseguiu colonizar o imaginário ocidental de forma surpreendente, a ponto de hoje, em pleno século XXI, a indústria cultural continuar se utilizando em filmes, livros ou outros produtos de consumo de massa, de expressões como *médiuns*, *mediunidade* ou *sessão espírita*, sem que elas precisem ser explicadas. Mesmo que o *Modern Spiritualism* tenha deixado de ocupar o lugar de destaque em que esteve durante suas primeiras décadas de sua existência, ele produziu marcas profundas na cultura e na mentalidade ocidental, e, sobretudo, norte-americana.

134 "1. Acreditamos em Deus. 2. Cremos que Deus se expressa por meio de toda a Natureza. 3. A verdadeira religião é viver em obediência às Leis da Natureza. 4. Nós nunca morreremos. 5. O Espiritismo prova que podemos conversar com pessoas no Mundo Espiritual. 6. Seja gentil, faça o bem e os outros farão o mesmo. 7. Trazemos infelicidade a nós mesmos pelos erros que cometemos e seremos felizes se obedecermos às leis da vida. 8. Todo dia é um novo começo. 9. Profecia e cura são expressões de Deus". Disponível em: <https://nsac.org/what-we-believe/principles/>. Acesso em: 28 jul. 2021, tradução nossa.

CAPÍTULO III

Uma expressão religiosa radicalmente moderna

Na medida em que o tempo passou e outros eventos marcantes da história dos Estados Unidos e do próprio espiritualismo americano aconteceram - como a Guerra Civil Americana, o assassinato do presidente Abraham Lincoln e a formação de sociedades de pesquisa psíquica que desmascaravam grande número de médiuns tanto na América quanto na Europa¹³⁵ -, foi se tornando cada vez mais evidente que aquela descentralidade e não institucionalização que ocupou papel tão relevante como combustível aos primeiros praticantes e seus discursos disruptivos diante de uma sociedade em grandes mudanças, poderia também se converter em ponto fraco diante dos desafios que o movimento teria de enfrentar.

135 A este respeito ver o famoso caso relatado na obra *O processo dos espíritos*, de 1875, no qual o continuador do trabalho de Allan Kardec à frente da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, Pierre-Gaëtan Leymarie, foi julgado e condenado sob a acusação de publicar fotografias fraudulentas de espíritos desencarnados.

Além dos eventos históricos e sociais externos ao *Modern Spiritualism* citados acima, também havia questões que acompanhavam seus praticantes mais de perto, de dentro de suas fileiras, exigindo tato e capacidade de mediação por parte dos correligionários. Do mesmo modo que novos médiuns surgiam e alcançavam destaque na comunidade, ideias conflitantes a respeito da doutrina e da teologia também vinham à tona, transformando o movimento em uma multiplicidade de ilhas organizadas em torno de médiuns mais ou menos poderosos. Outros movimentos de caráter esotérico e até mesmo iniciáticos derivaram também daí, o que exigiria, como forma de sobrevivência, que os espiritualistas se organizassem e fundassem também suas associações ou igrejas. No final do século XIX o número estimado de indivíduos que se identificavam como espiritualistas diminuiu bastante, em parte devido a uma perda do *status* científico dos fenômenos psíquicos por uma reformulação do próprio status do que seria ou não ciência, em parte pelo aumento no número de fraudes comprovadas, e ainda pela adesão de contingentes dos antigos simpatizantes a outras filosofias religiosas, sobretudo os orientalismos que desembarcam no Ocidente a partir da década de 1880.¹³⁶

Na esteira deste processo, entretanto, há um evento que é simbolicamente poderoso na implosão e fragmentação do espiritualismo americano. Em outubro de 1888, quarenta anos após o início das pancadas em Hydesville, Kate e Maggie Fox foram a público, novamente em uma apresentação realizada no palco de um grande teatro, para desmentir a comunicação com os espíritos e assumir que tudo não tinha se passado de uma grande e bem-sucedida mistificação realizada por elas, mas que foi aproveitada por Leah a fim de que esta alcançasse prestígio, projeção social e riquezas. O que se coloca, então, é a dúvida: em que circunstâncias se deu esse desmentido? Por quais motivos as irmãs teriam rompido? O que essa bomba ocasionava potencialmente no movimento espiritualista americano e mundial?¹³⁷

O destino das três irmãs- Maggie, Kate e Leah Fox- seguiu caminhos bastante distintos desde que a primeira sessão pública em Rochester foi realizada, ainda em 1849. Maggie se envolveu em um relacionamento conturbado com o explorador e oficial da marinha americana Elisha Kent Kane (1820-1857), que faleceu muito novo, perdido em sua segunda exploração ao Ártico. Tendo conhecido Maggie em uma sessão que realizava com as irmãs, Kane reprovava sua participação nesse tipo de apresentação e também julgava indecoroso que sua namorada estivesse envolvida com temas como este. Antes de sua última viagem, teria feito um acordo com Maggie a respeito de se casarem quando ele voltasse, desde que não falassem mais de sessões espiritualistas ou de pancadas produzidas pelos mortos. Margaret deveria refazer seus votos cristãos no catolicismo e esquecer os espíritos. Com a anuência da amada, não

136 Cf. WASHINGTON, 2000.

137 As efemérides seguintes foram retiradas das pesquisas de Barbara Weisberg, 2011.

antes de muitos conflitos e desentendimentos, ele partiu em sua expedição, mas não retornou. A partir deste momento Maggie se fechou ao espiritualismo e sustentou uma espécie de culpa em relação a sua trajetória, assinando como Margaret Fox Kane e se dizendo viúva do explorador, o que nunca foi reconhecido por sua família. Longe das sessões regulares e envolta em problemas emocionais e psicológicos, várias vezes ela sucumbiu ao alcoolismo como estratégia de fuga.

Kate, por sua vez, que permaneceu realizando sessões públicas e particulares durante toda a vida, se casou com um inglês, de nome Henry Jencken, com quem teve dois filhos, e foi viver na Inglaterra. Quando se casou, já era sabido que também possuía problemas com o álcool, mas ao tornar-se mãe e mudar sua rotina de vida para adequar-se ao casamento, este desafio parecia estar relativamente superado e Kate demonstrava estar feliz. Em novembro de 1881, porém, Jencken sofreu um ataque cardiovascular e faleceu três dias depois. Suas posses e imóvel renderam à viúva algo próximo a duzentas libras, o que não era muito. Kate estava sozinha com duas crianças- um menino de oito e outro de seis anos-, sem amparo do marido e sem renda fixa, a não ser aquela que adviria da realização de sessões.

Leah havia se casado pela terceira vez, tornando-se Leah Underhill, e se distanciando da realização de sessões públicas devido à boa condição financeira de seu esposo. Sem abandonar os espíritos, o caminho tomado por ela seguiu na direção de encarar o *Modern Spiritualism* em suas feições religiosas. Sem atender às constantes demandas por sessões mais espetaculares e sem aparições públicas impactantes, Leah envelheceu como uma senhora de classe média americana, cercada por praticantes espiritualistas e realizando sessões domésticas com a finalidade de explorar o invisível à procura de consolo e fé a seus companheiros. Dona de um carisma marcante e detendo um vasto círculo de influência na sociedade de Rochester, pode-se dizer que ela foi a mais bem sucedida das três irmãs.

Sem recursos e motivos para permanecer na Inglaterra, Kate voltou aos Estados Unidos em 1885, após passar uma pequena estadia na Rússia, a convite de A. Aksakof.¹³⁸ Inicialmente ela e seus dois filhos foram viver na residência de Leah e seu marido, mas pouco tempo depois, ainda no verão daquele ano, eles se mudaram para a fazenda de seu irmão David, no condado de Wayne. Existem hipóteses a respeito do motivo que levou Kate a sair da casa de sua irmã, sobretudo, o fato de se colocar novamente no papel da mais jovem e sob os cuidados de Leah certamente não deveria ser algo agradável, ainda mais depois de ter assumido sua própria vida. Leah, ao que tudo indica, também tendia a encarar seus sobrinhos como se fossem filhos, o que não foi aceito pela família recém-chegada da Europa. Além deste aspecto familiar, no entanto, existe outro de ordem pública e que teria papel preponderante da escalada dos eventos que culminaram no desmentido público de 1888: Leah publicou, em 1885,

138 Ibid.

uma espécie de autobiografia distorcida, na qual tratava dos eventos espiritualistas desde sua irrupção em 1848. A publicação não agradou Maggie e Kate. Sobre este primeiro ponto de entreenchoque, escreve Weisberg:

Certamente houve outro motivo para a tensão: a publicação do livro de Leah, *The Missing Link in Modern Spiritualism*, em 1885. Recheado de artigos de jornais e cartas, o livro fez uma revisão mais do que edulcorada da história da família Fox, contando proações e triunfos das primeiras décadas do espiritualismo, com foco nos acontecimentos em que o papel de Leah era proeminente. A obra sem dúvida reacendeu perguntas amargas no coração das irmãs. Como foi que Leah conseguiu se proteger contra a maledicência e sair incólume das proações? A emoção das sessões, o dinheiro, os presentes e até o senso de ajudar as pessoas talvez tenham compensado, no passado, Kate e Maggie pelas pressões de suas vidas, mas não mais. E ali estava Leah, capitalizando mais uma vez em cima da fama das irmãs.” (WEISBERG, 2011, p. 333).

O tom da obra é quase ufanista quando aborda a participação de Leah nos momentos mais delicados da história do *Modern Spiritualism*, oscilando entre a nostalgia e a exaltação das aptidões da irmã mais velha. O livro reúne uma grande quantidade de distorções e mentiras, e parece acenar para a respeitabilidade da classe média americana, como a angariar admiradores e amigos no seio da sociedade tradicional. Enquanto a posição de Leah era mais uma vez estável e confortável, a de suas irmãs não estava do mesmo jeito. O livro serviu para trincar o edifício das relações familiares entre as três, um edifício que não pareceria sólido, mas ainda estava de pé.

Kate permaneceu morando com o irmão até o outono de 1885, quando alugou um apartamento térreo na cidade de Nova York, para onde se mudou com os meninos. Para manter as despesas, voltou a realizar sessões públicas e privadas em sua casa. Sem a presença do marido ou de outra pessoa que a pudesse ajudar a superar o vício, a médium caiu novamente no alcoolismo e foi encontrada várias vezes bêbada por seus correligionários e amigos.¹³⁹ O combate com este problema durou alguns anos, até que em maio de 1888, Kate foi presa e teve que pagar uma fiança de trezentos dólares na delegacia de polícia do Harlem sob a acusação de negligenciar seus filhos Ferdie, de 14 anos e Henry, de 12. A denúncia foi realizada pela Sociedade de Prevenção à Crueldade contra Crianças. Os dois meninos foram encaminhados a um abrigo infantil, e só saíram de lá por uma manobra realizada por Maggie, que estava na Inglaterra quando soube do acontecido e enviou um telegrama assinado como se fosse o irmão de Henry Jackens, alegando ser o tutor legal das crianças e exigindo sua devolução à mãe.

139 TAYLOR. Sarah E. L. Fox-Taylor Automatic Writing 1869-1892. Tribune-Great West Printing Co. Minneapolis, Minnesota, p. 364, 1932.

Logo após a solução do inconveniente, Maggie encaminhou uma carta ao jornal New York Herald, onde falava sobre a situação da irmã e a respeito da exposição negativa a que tinha sido constrangida por ocasião da denúncia e da publicização de seus problemas com o álcool. A questão em si, já era velha conhecida do movimento espiritualista que tentava, o quanto possível, deixar a situação em segundo plano. Com o título de “*The curse of spiritualism*”, Maggie é rígida em seus apontamentos a respeito das pancadas de Hydesville e das cobranças sofridas por elas durante toda a vida. Reuben B. Davenport reproduz essa publicação em seu livro:

I read in the Herald of Saturday, May 5, an account of the sad misfortune that has befallen my dear sister Katie, Mrs. Kate Fox Jecken, and in the article it is stated that I am still a resident of New York, which is a mistake. I sailed for England on the 22d of March, and I presume my absence has added to my darling sister's depressed state of mind. The sad news has nearly killed me. My sister's two beautiful boys referred to are her idols.

Spiritualism is a curse. God has set His seal against it! I call it a curse, for it is made use of as a covering for heartless persons like the Diss De Barrs, and the vilest miscreants make use of it to cloak their evil doings. Fanatics like Mr. Luther R. Marsh, Mr. John L. O'Sullivan, ex-minister to Portugal and hundreds equally as learned, ignore the "Wrappings" (which is the only part of the phenomena that is worthy of notice) and rush madly after the glaring humbugs that flood New York. But a harmless "message" that is given through the "Wrappings" is of little account to them; they want the "spirit" to come to them in full forpi, to walk before them, talk to them, to embrace them, and all such nonsense, and what is the result? Like old Judge Edmonds and Mr. Seybert, of Philadelphia, they become crazed, and at the direction of their fraud ^^ mediums " they are induced to part with all their worldly possessions as well as their common sense, which God intended they should hold sacred. Mr. Marshes experience is but another example of hundreds who have preceded him.

No matter in what form Spiritualism may be presented, it is, has been and always will be a curse and a snare to all who meddle with it. No right minded man or woman can think otherwise.

I have found that fanatics are as plentiful among "inferior men and women" as they are among the more learned. They are all alike. They cannot hold their fanaticism in check, and it increases as their years increase. All they will ever achieve for their foolish fanaticism will be loss of money, softening of the brain

*and a lingering death*¹⁴⁰ MARGARET F. KANE (DAVENPORT, 1888, p. 30-31).

Ao apontar figuras relevantes do movimento espiritualista como fanáticos, Maggie sai em defesa da irmã e vai contra as exigências cada vez maiores que se fazia aos médiuns para que produzissem fenômenos mais fantásticos, como vozes diretas, materializações de espíritos ou coisas semelhantes, o que seria uma porta só de entrada no campo do fanatismo e da loucura. A identificação do espiritualismo como uma maldição e o discurso marcado com um distanciamento contraditório em relação a ele são as marcas da postura adotada por ela depois de sua conversão pré-nupcial.

Maggie voltou aos Estados Unidos em setembro de 1888 e as críticas ao modo como os espiritualistas “fanáticos” tratavam os problemas de Kate ficariam ainda mais acirrados quando as duas irmãs começaram a desconfiar de que Leah estivesse por trás da denúncia que levou à detenção de Ferdie e Henry. É possível que Leah tivesse preocupações legítimas a respeito do alcoolismo da irmã, mas Kate e Maggie entenderam que a mais velha fazia estas coisas motivada por inveja das faculdades das duas, e que poderia voltar a tentar fazê-lo com a ajuda de seus amigos espiritualistas famosos. As duas então decidiram colocar um ponto final sobre a influência de Leah em suas vidas.

No dia 24 de setembro, após uma entrevista com Maggie em sua residência em Nova York, foi publicada uma matéria no *New York Herald* tratando da partida dos espíritos. Nela, Maggie afirma que as duas irmãs mais novas teriam sido exploradas

140 "Li no Herald de sábado, 5 de maio, um relato do triste infortúnio que se abateu sobre minha querida irmã Katie, Sra. Kate Fox Jecken, e no artigo afirma-se que ainda resido em Nova York, que é um erro. Naveguei para a Inglaterra no dia 22 de março e presumo que minha ausência contribuiu para o estado de depressão da minha querida irmã. A triste notícia quase me matou. Os dois lindos meninos da minha irmã mencionados são seus ídolos.

O espiritualismo é uma maldição. Deus colocou Seu selo contra isso! Eu chamo isso de maldição, pois é usado como uma cobertura para pessoas sem coração como os Diss De Barrs, e os mais vis vilões fazem uso dela para encobrir suas maldades. Fanáticos como o Sr. Luther R. Marsh, o Sr. John L. O'Sullivan, ex-ministro em Portugal e centenas igualmente eruditos, ignoram os 'Wrappings' (que é a única parte do fenômeno que é digna de nota) e correm loucamente atrás das farsas flagrantes que inundam Nova York. Mas uma "mensagem" inofensiva que é dada por meio dos "Wrappings" pouco conta para eles; eles querem que o "espírito" venha até eles com força total, para andar diante deles, fale com eles, para abraçá-los, e todas essas bobagens, e qual é o resultado? Como o velho juiz Edmonds e o Sr. Seybert, da Filadélfia, eles ficam enlouquecidos e, na direção de seus médiuns fraudulentos, "são induzidos a se desfazer de todas as suas posses terrenas, bem como de seu bom senso, que Deus pretendia que eles mantivessem. A experiência do Sr. Marshes é apenas outro exemplo das centenas que o precederam.

Não importa em que forma o Espiritismo possa ser apresentado, ele é, foi e sempre será uma maldição e uma armadilha para todos os que nele se intrometem. Nenhum homem ou mulher sensata pode pensar de outra forma.

Descobri que os fanáticos abundam tanto entre “homens e mulheres inferiores” quanto entre os mais instruídos. Eles são todos iguais. Eles não podem conter seu fanatismo, e ele aumenta à medida que seus anos aumentam. Tudo o que conseguirem por seu fanatismo tolo será perda de dinheiro, abrandamento do cérebro e uma morte prolongada. MARGARET F. KANE" (DAVENPORT, 1888, tradução nossa).

pelas credices de sua mãe e pela ganância Leah, sendo que desde o início as pancadas ouvidas em Hydesville e em Rochester não passavam de brincadeira entre ela e Kate. No fim de seu relato, a senhora Kane dizia explicitamente que as batidas eram realizadas por um movimento sensível nas juntas dos pés. Ela não explica como faziam o tal movimento, mas prometeu que demonstraria não só ao repórter, mas a todos que quisessem assistir quando realizasse uma conferência pública sobre o assunto.¹⁴¹ A entrevista caiu como uma bomba no seio do movimento espiritualista, sobretudo entre aquelas pessoas que estavam mais próximas às irmãs. Colocava-se em curso uma ofensiva contra Leah e contra a falta de amparo sentido por Kate e Maggie diante das adversidades sofridas em suas vidas.

Margaret prometeu realizar uma conferência sobre as fraudes e imposturas do espiritualismo, o que nos leva de volta ao dia 21 de outubro de 1888, data a respeito da qual já nos referimos como sendo aquela em que ela e sua irmã fizeram um desmentido público sobre sua vida mediúnica. O local escolhido para sua apresentação foi o auditório da Academia de Música de Nova York, que estava abarrotado tanto de detratores quanto de partidários das comunicações com os espíritos, ansiosos pelo que seria dito ali. Um dos objetivos do evento era desacreditar Leah e as pessoas que diziam que Kate era uma péssima mãe para seus filhos. Com um ato preciso, Maggie virava a mesa a seu favor nesta peleja quando afirmava que, na verdade, Leah é que abusava de crianças inocentes e que não sabiam se proteger para que assim alcançasse seus objetivos. Segundo suas palavras, as duas irmãs mais novas eram exibidas como atrações para um bando de fanáticos, enquanto Leah chegava a ganhar de cem a cento e cinquenta dólares por noite, um valor que nunca teria sido dividido com as irmãs. A respeito da apresentação de Margaret, que foi precedida por um opositor declarado do espiritualismo, dentista de profissão e também mágico, o dr. Richmond, descreve Barbara Weisberg:

Maggie enfim subiu ao palco, descrita por um repórter como uma “mulher pequena e compacta, de olhos e cabelos escuros”. Kate estava sentada em um camarote no teatro, manifestando um apoio silencioso ao que a irmã estava prestes a fazer.

Usando um vestido preto e um chapéu florido, Maggie estava muito mais nervosa do que o dr. Richmond, e não parou de colocar e retirar os óculos enquanto alternava entre ler e parar de ler sua declaração, olhando para a plateia e repetindo cada frase. Diferentes contingentes aplaudiam e vaiavam à medida que ela ia falando, com uma voz trêmula, e atacando o espiritualismo (WEISBERG, 2011, p. 345).

Após sua exposição, uma comitiva de médicos subiu ao palco para examinar a declarante. Margaret retirou os sapatos e colocou um dos pés sobre uma pequena mesa

141 Cf. Davenport, p. 34-38, 1888.

de pinho, e logo em seguida as batidas foram ouvidas pelo teatro como se estivessem se deslocando pelas paredes e pelo teto. Em sua confissão, Maggie afirmou que ela e Kate foram vítimas da ganância de Leah, mas será que apenas este argumento e o estalido de tendões nos pés de duas crianças seriam capazes de sustentar uma fraude transcontinental por mais de quarenta anos? É fato que os truques de ventriloquismo e barulhos corporais explicavam parte dos fenômenos realizados pela família, mas dariam conta de solucionar as alegadas “multidões” de espíritos comunicantes e passar ilesos por sucessivas experimentações realizadas desde 1848 com a finalidade de esclarecer- sempre de uma vez por todas- a origem das pancadas, toda vez sem um parecer definitivo? E ainda, em qual medida é possível afirmar que as médiuns mais famosas do século XIX acreditavam ou não nos espíritos? A resposta para essas e outras questões não é simples, e pode ser que nunca seja encontrada a contento, porém, ainda citando o trabalho de Barbara Weisberg, retomamos o ambiente em que as três irmãs estiveram inseridas ao longo da vida. Ao que tudo indica, não concordavam com os rumos do espiritualismo americano, no entanto, o sobrenatural, o invisível, sempre estiveram presentes de modo transversal em suas vidas:

Embora ninguém possa dizer ao certo, é possível que uma ou todas as irmãs Fox tenham acreditado, em algum momento, que os espíritos dos mortos se manifestavam aos vivos. Em sua infância, três delas ouviram falar de parentes que possuíam habilidades paranormais, como premonição. Desde muito pequeninas, Kate e Maggie observavam as orações diárias do pai metodista, olhando com admiração e achando graça enquanto ele rogava a uma divindade que o poderia exilar sumariamente no Inferno, caso ele retomasse seus hábitos dissolutos. As meninas podem ter ouvido histórias sobre o “Velho Jeffrey”, o poltergeist da família Wesley, ou visto um dos inúmeros charlatães, artistas e videntes trabalhando em algum picadeiro de circo ou em alguma esquina de Rochester: um mesmerista magnetizando alguém; um clarividente exaltando os espíritos; ou um mágico criando ilusões (WEISBERG, 2011, p. 348-349).

Kate e Maggie, tanto quanto Leah, ao se tornarem figuras públicas e médiuns decidiram inventar uma nova maneira de vida baseada nessa posição intermediária entre mundos, quase no posto de grandes sacerdotisas. Diferentemente de Leah, no entanto, as duas irmãs mais novas não conseguiram criar uma terceira vida possível que as retirasse do centro desta posição de constante atrito ante os detratores e as exigências por parte do movimento espiritualista. É com esse fracasso que as duas parecem tentar lidar quando vão a público. Um fracasso que se mostra tão intensamente doloroso quanto foi grande o sucesso vivido por elas.

Nas semanas seguintes à confissão de Maggie vários jornais chamaram suas declarações de “golpe mortal” e aos poucos respostas foram surgindo de dentro do espiritualismo com a intenção de justificar, desacreditar ou diminuir a potência das denúncias e das irmãs Fox. Na edição do dia 10 de novembro de 1888, o jornal Banner

of Light publicou uma mensagem atribuída ao espírito de Samuel B. Brittan, antigo editor do *Spiritual Telegraph*, na qual ele explicava, do ponto de vista dos espíritos superiores, o que teria causado a deserção e a ruptura de Margaret:

It will also be remembered that certain pseudo-scientific minds came to the conclusion, openly expressed, that these rappings were caused by the movements of the toe-joints.

This singular conclusion was laughed at by the world in general, and perhaps very few considered it to any extent. Years have since rolled on; those childish mediums have developed into womanhood, and each of them has had her special and individual experience, in contact with the world. Life has not been full of sunshine to them; and because of circumstances in life, and strange surroundings, Kate and Margaret especially have drawn to themselves certain influences from both sides of life not particularly advantageous to those who seek to develop spirituality of thought and life. I claim, and I think that thousands of intelligent spirits claim the same, that these Fox girls have been genuine mediums for the spiritual world; that they have possessed wonderful powers which have been utilized by returning spirits, in demonstrating to humanity the truth of immortal life. These powers still remain in the organisms of these women, and may, at times, be acted upon by their unseen attendants.

So far as I know anything of the subject, I learn that the band of spirits attending Margaret Fox during the early part of her career is not with her at the present time, but its place has been taken by other unseen intelligences, who are not scrupulous in their dealings with humanity, but feel that the end they have in view justifies any means which they may adopt to establish it.

Margaret Fox Kane, then, and her sister Kate, we look upon as false witnesses, who make use of their powers to unworthy ends; but in this present epoch of agitation upon all religious subjects, especially regarding the cause of

*Spiritualism, we must expect to find false mediums and false witnesses*¹⁴²
(BANNER OF LIGHT, 1888).

Os golpes e contragolpes sofridos pelas irmãs Fox eram destruidores e colocavam em xeque a real motivação de suas apresentações mediúnicas, primeiramente a partir da referência instintiva ao próprio espiritualismo: a assistência espiritual das médiuns já não seria a mesma dos tempos passados e agora, sob a aparência de seres iluminados, os espíritos que as tutelavam seriam, na verdade, adversários do movimento que estariam se utilizando de Maggie para desacreditar todos os anos de construção do edifício da nova revelação. Este tipo de argumentação é bastante comum nas práticas religiosas diante de dissidentes e hereges, seja pela influência de demônios ou de almas do mal, o adversário da tradição tende a ser expulso para a periferia da prática espiritual devido a sua “proximidade” com os opositores invisíveis da causa.

Outra estratégia utilizada para minimizar o quanto fosse possível o impacto das declarações de Margaret foi a alegação de que ela e sua irmã teriam se juntado a grupos opositores ao espiritualismo em troca de dinheiro. Com a morte de seu noivo e marido, os problemas com o álcool e o número cada vez maior de médiuns que disputavam a audiência em sessões abertas ao público, as Fox teriam decidido mudar de lado diante do espiritualismo com a intenção de aumentar seus rendimentos e por isso estariam viajando pelos Estados Unidos proferindo conferências sobre as mentiras do movimento na companhia de adversários abertos da causa. É o mesmo jornal que faz uma matéria sobre isso em sua edição de 17 de novembro de 1888:

142 "Também será lembrado que certas mentes pseudocientíficas chegaram à conclusão, expressa abertamente, que essas batidas eram causadas pelos movimentos das articulações dos pés. Essa conclusão singular foi ridicularizada pelo mundo em geral, e talvez muito poucos a considerassem em alguma extensão. Anos se passaram; esses médiuns infantis se tornaram femininos, e cada um deles teve sua experiência especial e individual, em contato com o mundo. A vida não foi cheia de sol para eles; e por causa das circunstâncias da vida e ambientes estranhos, Kate e Margaret, especialmente, atraíram para si certas influências de todos os lados da vida não particularmente vantajosas para aqueles que buscam desenvolver a espiritualidade do pensamento e da vida. Afirmando, e acho que milhares de espíritos inteligentes afirmam o mesmo, que essas meninas Fox têm sido médiuns genuínos para o mundo espiritual; que possuíam poderes maravilhosos que foram utilizados pelos espíritos que retornam, para demonstrar à humanidade a verdade da vida imortal. Esses poderes ainda permanecem nos organismos dessas mulheres, e pode, às vezes, sofrer a ação de seus assistentes invisíveis.

Pelo que sei alguma coisa sobre o assunto, fico sabendo que o bando de espíritos que acompanha Margaret Fox ousou o início de sua carreira não está com ela no momento, mas seu lugar foi tomado por outras inteligências invisíveis, que não são escrupulosos em seus tratos com a humanidade, mas sentem que o fim que têm em vista justifica qualquer meio que possam adotar para estabelecê-lo. Margaret Fox Kane, então, e sua irmã Kate, consideramos falsas testemunhas, que fazem uso de seus poderes para fins indignos; mas nesta época de agitação sobre todos os assuntos religiosos, especialmente no que diz respeito à causa do Espiritismo, devemos esperar encontrar falsos médiuns e falsas testemunhas". BANNER OF LIGHT, edição de 10/11/1888". Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/banner_of_light_1888_complete.pdf. Acesso em: 28 jul. 2021, tradução nossa.

The so-called "exposure" came off Nov. 4th. From that date to Nov. 10th she remained in the hotel, apparently, for reasons best known to themselves, deserted by her manager and his confreres. Though announced to appear in Philadelphia Sunday, Nov. 11th, as she asserted, she was thus left with limited means, to settle her hotel bill. Under these circumstances she applied to Manager Harris, of th Howard Athenaeum, (where the company under the control of the said Burdau that directed Mrs. Kane's movements had been playing,) and he very kindly furnished her with a pass over the Fall River line to reach New York City.¹⁴³

Por fim, mas não menos importante sob o ponto de vista dos discursos justificadores utilizados para apaziguar as consequências do desmentido, se construiu a tese de que o fato de Margaret e Kate assumirem que os fenômenos eram fraudados, apenas depunha contra a idoneidade das próprias médiuns, sem tocar na pureza essencial do movimento. Elas cumpriram seu papel no início da difusão da mediunidade e da nova ciência, mas após este instante teriam o mesmo papel do que qualquer outro praticante ou qualquer outro médium. Em uma conferência realizada na Sociedade do Templo Espiritual de Boston, a médium R.S. Lillie pronunciou um discurso ao mesmo tempo provocativo e minimizador do papel das irmãs Fox e de seu lugar no *Modern Spiritualism*:

Although Leah Underhill was away from home at the time the manifestations first began, she immediately, on receiving intelligence of the same, returned to her family, with the intention of taking the little girls away, thinking this might put a stop to what was transpiring, as it was noticed that around or near these children the manifestations were most pronounced. However, as soon as she came, the little girls being out of the house, still stronger manifestations took place in the presence of Leah, showing that the spirits had found yet another through whom they could operate.

In reality these girls were no more the founders of Spiritualism than the chairs, tables or turnips that were thrown from room to room of the house. They were but the means in the hands of invisible intelligences at work earlier than this through Andrew Jackson Davis and others who were mesmerized, lie, however, giving to the public the most prominent spiritual results. Spiritualism was the outgrowth of a movement in that part of the century that affected not one household, but many households; not one family, but many families, and was coming as a direct and most natural result of this age and time, when man was becoming familiar with the psychic subtle forces around him, of which he could make use, and for which lie found his own body

143 "A chamada "exposição" ocorreu em 4 de novembro. Dessa data até 10 de novembro ela permaneceu no hotel, aparentemente, por motivos mais conhecidos por eles, abandonado por seu gerente e seus confrades. Embora anunciada para comparecer à Filadélfia no domingo, 11 de novembro, como ela afirmou, ela ficou com recursos limitados para pagar a conta do hotel. Nessas circunstâncias, ela se candidatou ao Manager Harris, do Howard Athenaeum, (onde estava jogando a empresa sob o controle do referido Burdau que dirigia os movimentos da Sra. Kane) e ele gentilmente lhe forneceu um passe sobre a linha de Fall River para chegar à cidade de Nova York. Banner of Light, edição de 17/11/1888". Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/banner_of_light_1888_complete.pdf. Acesso em: 28 jul. 2021, tradução nossa.

*to be a reservoir. But the manifestations taking place in that family at that time, being of a very marked character, as far as the physical demonstrations were concerned, gave these mediums prominence, and therefore they are very properly spoken of as among the pioneer instruments of the spirit-world, but not as the founders of the movement. Thinkers and those who are familiar with the history of Spiritualism know that it was widespread, and that mesmerism, magnetism and the inventions preceding it prepared the way, and were in reality a John the Baptist making ready a way through the wilderness of materialism for the coming of spirit-manifestations and the advent of Modern Spiritualism.*¹⁴⁴

Ao resistir diante das ações de Margaret e Kate Fox, o espiritualismo americano demonstra que estava vivo e já desde muito tempo havia saído da sala de jantar das irmãs ou de seu controle pessoal. É provável que os motivos que levaram ao rompimento, além daqueles referentes à raiva de Leah, fossem uma mistura dos dois primeiros tópicos acima, o que ocasionava uma fatal perda de espaço para as duas irmãs entre seus correligionários. Seja como for, ainda há mais uma reviravolta nesta trama. No dia 06 de novembro de 1889, quase um ano após seu rompimento com os espíritos e os espíritas, Maggie se retratou em uma entrevista concedida a Henry J. Newton, membro da Academia de Ciência e presidente da Primeira Sociedade Espiritualista de Nova York. Em sua confissão ela atribuía a responsabilidade pela conferência de 1888 a pressões que teria recebido de lideranças católicas que a constrangeram a

144 "Embora Leah Underhill estivesse longe de casa quando as manifestações começaram, ela imediatamente, ao receber informações delas, voltou para sua família, com a intenção de levar as meninas embora, pensando que isso poderia impedir o que estava acontecendo, pois percebeu-se que ao redor ou próximo a essas crianças as manifestações foram mais pronunciadas. Porém, assim que ela veio, estando as meninas fora de casa, manifestações ainda mais fortes aconteceram na presença de Lia, mostrando que os espíritos haviam encontrado mais um por meio de quem poderiam operar.

Na realidade, essas meninas não foram mais as fundadoras do espiritualismo do que as cadeiras, mesas ou nabos que eram jogados de cômodo em cômodo da casa. Eram apenas os meios nas mãos de inteligências invisíveis que atuaram antes disso por intermédio de Andrew Jackson Davis e outros que ficaram hipnotizados, porém, dando ao público os resultados espirituais mais proeminentes. O espiritualismo foi o resultado de um movimento naquela parte do século que afetou não uma família, mas muitas famílias; não uma família, mas muitas famílias, e estava vindo como um resultado direto e mais natural desta época e tempo, quando o homem estava se familiarizando com as forças psíquicas sutis ao seu redor, das quais ele poderia fazer uso e para as quais encontrou seu próprio corpo para ser um reservatório. Mas as manifestações que aconteceram naquela família naquela época, sendo de caráter muito marcante, no que diz respeito às demonstrações físicas, deram destaque a esses médiuns e, portanto, são muito propriamente ditos como entre os instrumentos pioneiros do espírito. mundo, mas não como os fundadores do movimento. Os pensadores e aqueles que estão familiarizados com a história do Espiritismo sabem que ele foi amplamente difundido, e que o mesmerismo, o magnetismo e as invenções que o precederam prepararam o caminho, e foram na realidade um João Batista preparando um caminho através do deserto do materialismo para a vinda das manifestações espirituais e o advento do Espiritismo Moderno." Banner of Light, edição de 24/11/1888". Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/banner_of_light_1888_complete.pdf. Acesso em: 28 jul. 1888, tradução nossa.

deixar de manter contato com os mortos após sua conversão¹⁴⁵. Durante toda essa celeuma, Leah Underhill se manteve reservada em torno de seu grupo de amigos mais próximos, o que lhe conferiu um *status* bastante diferente do das irmãs até o momento de sua morte, que aconteceria em novembro de 1890.

Em julho de 1892 morre Kate, ainda envolvida em problemas com o alcoolismo e vivendo uma vida bastante simples. Das três, ela era a mais nova e ao mesmo tempo aquela que mais estreita e intensamente viveu a posição de médium exposta ao público. Sua intimidade com o mundo dos espíritos era tamanha que é bem possível que ao ser rejeitada pelo movimento espiritualista e sem condições de sobreviver como nos velhos tempos cuidando dos filhos, ela tenha novamente se entregado às bebidas. Em seu atestado de óbito constava a idade de 53 anos e como causa do falecimento, “uma nefrite crônica e difusa”. Maggie foi a última das irmãs a falecer, em março de 1893, com 59 anos.

Foram mais de quarenta anos de vida pública, comissões de experimentação, acusações, intrigas e também da popularização de uma nova e até então inédita maneira de estabelecer vínculos com o Sagrado. Acima de tudo isso, o ciclo espiritualista das Fox demarca tanto a baliza do início dos fenômenos mediunistas na América, quanto sua transição de movimento desarticulado, heterogêneo, plural e combativo, para uma institucionalização tradicional. No ano da morte de Margaret é que foi fundada a Associação Nacional Espiritualista, uma entidade até hoje existente, porém sob o já citado nome de Associação Nacional de Igrejas Espiritualistas. Por toda uma vida e mesmo após a morte, assim como boa parte do *Modern Spiritualism*, as irmãs Fox só não puderam alcançar uma coisa: uma existência tranquila. A incógnita sobre elas e suas habilidades- sejam mediúnicas ou ilusionistas- permanece até os dias de hoje, mas em grande medida sua trajetória se mistura com a do próprio espiritualismo americano.

No final do século XIX e início do século XX uma soma de fatores contribuíram para o declínio do espiritualismo. Alguns dos aspectos mais relevantes, no entanto, se relacionam ao aumento da expectativa de vida e à queda da mortalidade infantil, conseqüências da melhoria na medicina e no saneamento. Com mais tempo de vida, menor eram os números daqueles a serem lamentados e procurados por meio de sessões espiritualistas.¹⁴⁶ A respeito do número de espiritualistas, este cálculo continua controverso, e costuma depender se neste montante contam-se apenas aqueles que se associaram a algum grupo ou também os simpatizantes. Emma Hardinge (1970), calculava que na década de 1850 havia quarenta mil espiritualistas apenas em Nova York.

145 Cf. DOYLE, Arthur Conan. *A História do Espiritualismo: de Swendenborg ao início do século XX*. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro: 2013.

146 Cf. WELLS, Robert. V. *Facing the “King of Terrors”: Death and Society in an American Community, 1750-1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

O *Jornal Banner of Light*, na edição de 24 de novembro de 1888, elevava esse número para incríveis 11 milhões de pessoas. É provável que estas estimativas considerassem não apenas os membros filiados a algum círculo restrito, mas levasse em consideração também aqueles que se julgavam simpatizantes da causa ou crentes na comunicação com os espíritos. Mesmo assim, são números expressivos.

Outro fator a ser considerado na diminuição do interesse social pelo *Modern Spiritualism* foi a mudança no status ocupado pelas mulheres diante da família e do trabalho. Na virada do século tornou-se bem mais comum que mulheres fossem contratadas em postos de trabalho específicos, bem como tivessem maior acesso ao ensino superior. Funções como a de datilógrafos eram quase exclusivamente ocupadas por elas, o que lhes garantia certa autonomia profissional e financeira sem ter que se colocar na posição de médiuns realizando sessões públicas e pagas.

Ainda é necessário considerar a dificuldade que a resistência espiritualista à organização emprestou à sua manutenção. A escalada na busca por fenômenos cada vez mais espetaculares fez com que nas últimas décadas do século manifestações por batidas, materializações e movimentação de objetos fossem perdendo espaço para os chamados “efeitos inteligentes” ou mediunidades mentais. No mesmo momento, investigadores também tornavam suas investigações mais rigorosas e metódicas, expondo um sem-número de falsos médiuns que se utilizavam de todo tipo de prestidigitação para ludibriar suas assembleias pagantes. Há que se dar destaque especial para as atividades da Sociedade de Pesquisas Psíquicas (Inglaterra) e para a Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas neste contexto.

Finalmente, mas não menos importante, conforme já citado, há uma mudança perceptível no interesse popular que se desloca gradualmente entre o espiritualismo e o ocultismo, que foi alçado à posição de doutrina secreta e iniciática. A imigrante russa Helena Petrovna Blavatsky, cuja biografia aponta ter sido uma médium poderosa na juventude, foi aos Estados Unidos em 1873, alegando ter viajado fora do corpo e estudado com mestres orientais. Em pouco tempo ela se tornou amiga de um espiritualista famoso, o coronel Henry Steel Olcott, e juntos os dois fundaram em 1875, sob a inspiração dos “mestres ascensionados”, a Sociedade Teosófica, possuidora de uma estrutura hierárquica, uma abordagem bem pouco científica e totalmente voltada aos mistérios esotéricos.

Mesmo com todas essas transformações, o interesse por encontrar provas supostamente científicas para os fenômenos psíquicos atravessou o século XIX e nunca morreu totalmente. Em 1930 uma nova disciplina foi criada com o nome de parapsicologia, obtendo grande destaque exatamente entre pesquisadores americanos. E mesmo na atualidade ainda existem grupos voltados a esta finalidade em diversos espaços públicos ou privados pelo mundo. E esta curiosidade talvez nunca deixe de existir enquanto os homens morrerem.

CONCLUSÃO: UM OLHAR ESPECÍFICO PARA O *MODERN SPIRITUALISM*

Após este panorama amplo do *Modern Spiritualism*, resta desenvolver duas questões cruciais para sua compreensão e inclusão na linha temporal das expressões religiosas do século XIX. A primeira delas é: como, e de que modo podemos encarar o *Modern Spiritualism* do ponto de vista da religião? Já a segunda trata de pensar este movimento dentro do cristianismo revivalista de meados do século XIX, e não como uma ruptura: de que modo o espiritualismo transborda do protestantismo vitoriano e como ele se diferencia do kardecismo francês?

Como referencial teórico para discutir o espiritualismo americano, vamos retomar o pensamento de Berger e Luckmann (2012), buscando caracterizar os sentidos sociais na modernidade e suas rupturas com a noção de destino, de ortodoxia e de autoridade centralizada. Será possível perceber que o *Modern Spiritualism* se encontra praticamente na posição fundante deste mercado religioso plural da contemporaneidade, exatamente por se manter naquela condição de instituição intermediária entre os sujeitos e a transição social brutal pela qual passavam na América do século XIX. Pela via da religiosidade e da atomização social, os indivíduos puderam, por meio do contato com o mundo dos espíritos, tecer novas e mais efetivas relações sociais, se apropriando de modo seletivo de dogmas, valores e moral tanto da cristandade quanto da filosofia científica positivista, elaborando algo novo e capaz de lhes oferecer ampliados sentidos existenciais.

Acompanhando a construção teórica dos autores citados é preciso definir o conceito de sentido utilizado no corpo deste trabalho como ponto crucial para entender o lugar ocupado pelo espiritualismo americano em sua fundação e primeiras décadas de existência. Sociologicamente, sentido é aquilo que compõe o agir humano e o pano de fundo sobre o qual se dá a crise da modernidade. Este sentido não é jamais dado, mas antes, algo que se constrói na consciência do indivíduo sujeito a processos sociais. Sendo assim, ele é uma forma complexa de consciência, não existindo em si, sempre possuindo um objeto de referência. É da relação entre múltiplos objetos e experiências sociais que surge o sentido. Na medida em que indivíduos agem e se relacionam coletivamente vão se criando acervos sociais de conhecimento, os

CONCLUSÃO

quais, embora possam parecer simplificados pela mecanicidade da rotina cotidiana, são sucessões complexas de escolhas e estruturas de significação. Segundo Berger e Luckmann:

A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo. Vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição do sentido: estratos mais simples de sentido podem surgir na experiência subjetiva de uma pessoa. Mas estratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentido pressupõem uma objetivação do sentido subjetivo no agir social. Somente então pode o indivíduo fazer conexões lógicas complicadas, dar início e controlar sequências diferenciadas de ação e recorrer ao tesouro disponível de experiências em seu meio ambiente social. Mas de fato também fluem, além disso, para dentro dos estratos inferiores de sentido da experiência do indivíduo elementos de sentido modelados historicamente nas vertentes mais antigas do agir social (tradições) (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 17-18).

Nesse contexto, as instituições sociais se tornaram ao longo da história verdadeiras zeladoras, comunicadoras e mantenedoras de sentido. Na medida em que as pessoas poderiam recorrer ao modo como a vida tendia a se desenrolar habitualmente, estavam a um tempo preservando e replicando sentidos coletivos e individuais capazes de fazer com que uma certa ordem social se reproduzisse e mantivesse coesa toda uma sociedade. Neste contexto, e sobretudo nas sociedades pré-industriais, a noção de sentido sempre esteve intimamente ligada a uma outra, a de destino. Por funcionarem de modo seguro e tutelado por instituições políticas, mas sobretudo religiosas, as experiências e as relações intersubjetivas tendiam a se reproduzir sem maiores perspectivas de mudança. O sentido coletivo baseado na noção de uma solidariedade mecânica garantiu que por muito tempo houvesse grande coesão social pela via dos valores e das tradições.

Nas sociedades pós-industriais essa modernização confluiu para uma fratura no papel total das instituições e logo, numa faceta da modernidade que se demarca exatamente pelas recorrentes crises de sentidos individuais e coletivos. A vida que por muitos séculos se desenvolveu de modo organizado pelo destino e pela moralidade convergentes na medievalidade, passa a ser regida por uma nova lógica de organização coletiva em torno das cidades, da divisão social do trabalho e das visões de mundo divergentes, porém, obrigadas a conviver não mais sob o controle de uma norma moral, mas debaixo de dispositivos legais reguladores.¹⁴⁷ Como consequência o que se desenrolou foi a estruturação do modo capitalista de organização social, com suas estratégias de alienação do trabalhador e seu discurso de produtividade meritocrática. A segurança dos destinos, capazes de garantir um lugar ao sujeito mesmo que este fizesse

147 Cf. HOBBSAWM, Eric J. A Era do Capital. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

parte de um estamento social baixo, é substituída pela proclamação da possibilidade de escolher. Não há mais lugares pré-definidos pela ordem natural das coisas. Os cidadãos da modernidade são cidadãos de escolha, mas é exatamente na possibilidade de escolherem que reside a gênese da crise e de um mercado de sentidos. Eis o pluralismo moderno.

Neste pluralismo ocorre o que Berger e Luckmann chamam de “perda da autoevidência”, ou seja, a comunidade de vida do sujeito- ou o conjunto de indivíduos que relacionam moralmente fora da tutela de uma instituição- difere de sua comunidade de sentido. Na prática, essa constatação significa dizer que não é óbvio o que fazer em comunidade. Por não ser óbvio, é preciso que se realize escolhas cada vez mais conflitantes entre aqueles processos de socialização primária- família- e os de ordem secundária- igreja, profissão, moral racional-finalista. Não há harmonização completa possível entre as duas instâncias e daí advém constantes e repetidas crises.

Em um cenário pluralista e moderno a vida das instituições depende da capacidade por elas manejada na manutenção da autoevidência. Uma instituição forte ordena a realidade exterior promovendo a noção de segurança e de mundo “curado”. A modernização que se pronuncia e exige cada vez mais da vida ocidental pode, então, ser resumida como a troca de uma existência coletiva determinada pelo destino, por uma longa série de possibilidades de decisão, cada uma delas com seu próprio campo de normas. Isso conduz à superficialidade.

Na esteira deste pensamento, a religião na modernidade também deixa de ser autoevidente e se abre a um amplo mercado de crenças que permite a existência de indivíduos que se denominem como “simpatizantes” ou “ecléticos”. Igrejas rivais são obrigadas a dialogarem pela via do consenso ou da disputa, o que torna a relação dos fiéis com suas respectivas crenças algo muito mais próximo de uma visita ao supermercado em que é possível caminhar por entre as gôndolas e preencher seu carrinho de compras com itens diversos que mais lhe agradem o paladar. As antigas certezas sobre a realidade tornam-se hipóteses; convicções migram à categoria de gostos; preceitos são tomados como sugestões, o que amplifica a sensação de superficialidade inclusive no horizonte da crença. A respeito do impacto dessa modernização nas religiões escrevem Berger e Luckmann:

A perda da autoevidência, com todas as suas consequências sociais e psicológicas, é mais acentuada- como era de se esperar- no campo da religião. O pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas. Querendo ou não, estas instituições são fornecedoras no mercado de opções religiosas. O povo frequentador da igreja transforma-se num número de membros que, em muitas igrejas, pode ser contado nos dedos. A pertença a esta ou àquela Igreja já não é autoevidente, mas resultado de uma escolha consciente. Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão religiosa de seus pais estão fazendo semelhante escolha: poderiam ter mudado de confissão

ou de pertença religiosa, ou ainda ter saído simplesmente da Igreja. Com isso muda fundamentalmente a posição social das Igrejas, mesmo que sua autocompreensão teológica não queira aceitar este estado de coisas. Se quiserem sobreviver, as Igrejas devem atender sempre mais aos desejos de seus membros. A oferta das Igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado comercial- “o freguês tem sempre a razão”- impõem-se também às Igrejas. Elas nem sempre seguem o ditado, mas frequentemente o fazem (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 61).

Aqui uma pausa no desenvolvimento teórico para estabelecer uma primeira série de relações entre o espiritualismo americano e a modernidade do mercado religioso. O surgimento dos meios de comunicação de massa empresta uma função chave na comunicação de sentidos, de modo que tudo aquilo que é produzido como interpretações da realidade e de valores, os meios de comunicação organizam, selecionam, transformam e decidem sobre sua difusão. No caso do *Modern Spiritualism* nós nos deparamos com essa mesma estratégia. Ao contemplar o amplo mercado religioso norte-americano que fervilhava durante toda a primeira metade do século XIX, os espiritualistas se propunham a uma constante seleção de objetos de desejo e produção de sentido advindos de diversos campos discursivos coexistentes, porém, não naturalmente sobrepostos, dando a esta mixórdia teológica o caráter de ciência positiva, difundindo-a por meio de jornais e periódicos por todos os estados do Norte e alguns estados do Sul.

A questão da escolha e da resistência a uma noção de destino, em oposição ao pensamento calvinista tradicional está presente em todo o desenvolvimento do espiritualismo, que se colocava ao lado do campo progressista das reformas sociais e tecnológicas de seu tempo como a abolição da escravatura, a autonomia feminina, a descoberta da eletricidade e de leis naturais mais sofisticadas por meio dos avanços da física, da química e da biologia. Tudo isso, no entanto, sem encontrar qualquer oposição com o discurso cristão ou religioso. Muitos ministros ou fiéis praticantes protestantes se tornaram médiuns e difusores da mensagem dos espíritos, como é o caso de Charles Hammond, que recebeu por seu intermédio a obra *The Pilgrimage of Thomas Paine...*, que foi um ministro universalista; de Isaac Post, um devotado membro da comunidade quaker, e que psicografou a obra *The Voices from the Spirit World*; ou ainda figuras como Alfred W. Hoar, médium que canalizou a obra *The Bible is a Book*, declaradamente deísta. Todos estes exemplos são de figuras que publicaram o fruto de suas comunicações com o além na primeira década do *Modern Spiritualism*, provindo de comunidades de sentido distintas, porém, convergente nesta grande praça de significantes e significados que foi o movimento espiritualista.

O novo sujeito da modernidade cada vez mais tecnológica e ao mesmo tempo fantástica, que no período vitoriano acreditava ter alcançado os picos do racionalismo e

da crítica intelectual pelo caminho do positivismo, da teoria da evolução e da revolução do maquinário empregado tanto nas fábricas quanto nos transportes, também se rebelou contra as correntes da predestinação espiritual. De maneira geral, os lugares ocupados pelos indivíduos não estavam definidos de modo rigoroso, tanto que é nessa disputa de narrativas que se edifica o cenário de embates onde a antiga tradição patriarcal e conservadora e as novas ideologias libertárias e de igualdade de direitos civis se enfrentam, tendo, no caso dos Estados Unidos, uma mediação pelo menos incomum: os espíritos fizeram ponte entre passado e futuro. Eles podem ser considerados vetores desta crise.

Competindo neste mercado de sentidos, os autores apontam para a relevância e o papel social das instituições intermediárias, em oposição às antigas instituições de sentido total. Aquelas, por sua vez, são capazes de fazer pontes entre os indivíduos e os padrões de experiência e ação estabelecidos na sociedade. Aqui a própria pessoa colabora na produção e processamento do acervo social de sentido, da mesma forma que apenas as instituições intermediárias seriam eficazes na tarefa de mitigar os aspectos negativos da modernização- alienação e anomia- superando a crise de sentido. Quanto uma instituição religiosa consegue se tornar uma instituição intermediária ela pode se transformar na comunidade mais importante de sentido, lançando uma ponte significativa entre a vida particular dos sujeitos e sua participação nas demais instituições sociais. Ao mesmo tempo, ela reforça a credibilidade nas grandes instituições (Estado) e diminui a alienação do indivíduo perante a sociedade. A respeito dessa importância:

No caso ideal, as instituições intermediárias têm um rosto de Jano: olham “para cima” para as grandes instituições e “para baixo” para a vida do indivíduo. Então medeiam reservas de sentido não apenas de “cima” para “baixo”, mas também, como se sugere na ideia da “civil society”, de “baixo” para “cima” (BERGER & LUCKMANN, 2011, p. 90).

Parte da confusão ao se estudar o espiritualismo está localizada na ausência de uma organização oficial do movimento, o que faria como que não fosse possível encará-lo enquanto uma instituição, estando, portanto, diluído como algo que gravita entre o folclore e o misticismo. Se realizarmos um ajuste de lentes para a leitura do objeto, entretanto, poderemos perceber que não só o *Modern Spiritualism* se encaixa na leitura de Berger e Luckmann, como também é um exemplo de instituição religiosa intermediária. O ponto de toque para isso é a consideração de que a instituição espiritualista por excelência não se caracteriza por uma igreja, mas pela própria mediunidade. Ao estabelecer a mediunidade como ponto de encontro entre tradição e revolta, entre cristianismo e ciência, entre público e privado, o espiritualismo consegue transitar satisfatoriamente por quase meio século de história da religião americana, e nunca mais deixar de ser presente no imaginário do Ocidente. Eis o ponto chave que

CONCLUSÃO

conecta o início do texto à sua conclusão: os médiuns são as entidades limites, eles próprios o rosto de Jano, são o futuro, nas palavras de Walt Whitman.

Essa multiplicidade de olhares no exercício mediúnico fica bastante claro quando observada pelo prisma da ausência de uma ortodoxia espiritualista para além do contato com os espíritos e a noção do progresso das almas. Em grupos distintos as mensagens poderiam tanto suscitar a liberação dos negros- estados do Norte- quanto reafirmar os direitos coloniais e escravocratas- estados do Sul- porém, era por este mecanismo que uma porta se abria para ressignificar as angústias de uma vida dura e mortal. Não se tratava de quaisquer espíritos se comunicando, nem de almas penadas. Aqueles que se valiam da mediunidade dos vivos possuíam nome e sobrenome, e mais, na maioria das vezes podiam rememorar histórias particulares de sua vida e memória, tudo isso associado a uma nova e ampliada leitura de antigos conceitos enrijecidos da religião, como as noções de céu, inferno, ou pecado original. Quem noticiava que tudo não passava de uma grande confusão causada pela má fé dos ministros ortodoxos não eram os santos ou os apóstolos, eram familiares, amigos e conhecidos. O além estava tão perto que literalmente batia palmas e poderia ser ouvido por qualquer um.

Ao mesmo tempo em que olha para o infinitamente “pequeno” na organização social, permitindo voz aos indivíduos que povoam o mundo dos espíritos, a mediunidade também aponta para questões de ordem pública quando pela pena ou pela voz dos médiuns ela inspira pautas revolucionárias como as da liberdade para os negros escravizados, ou quando nos deparamos com registros da participação do presidente Abraham Lincoln em sessões espiritualistas realizadas na Casa Branca sob convite de sua esposa. Nas tais sessões há relatos de que os espíritos apontavam para a necessidade de se romper com os grilhões da escravatura na América, ainda que isto custasse um alto preço ao presidente e sua família.¹⁴⁸

Quando chega na França, já por meio das chamadas “mesas girantes”, o espiritualismo é tido como um divertimento burguês em salões de festas frequentados pela alta classe, sem sistematização, sem doutrina e destituído de método. O esforço de Allan Kardec e da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas foi o de sistematizar de uma maneira específica o resultado das sessões mediúnicas, o que se deu sob o eixo norteador de sua figura e da SPEE, inclusive com a proposição de um estatuto para criação de novas sociedades e a manutenção de correspondências entre Paris e diversos outros locais na Europa.¹⁴⁹ Em comparação ao modelo espiritualista americano, o kardecismo se aproxima muito mais de uma expressão religiosa tradicional pela via do catolicismo do que de uma ruptura ou uma ponte, tanto assim que o espiritualismo

148 Cf. MAYNARD, Nattie Colburn. *Seances in Washington: Abraham Lincoln and Spiritualism during the Civil War*. Ancient Wisdom Publish. Toronto, 2011.

149 Cf. KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003. Cap. XXIX- Das reuniões e sociedades espíritas; e XXX- Regulamento da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas.

francês evade de seu país ainda antes do ocaso das irmãs Fox, quase em seguida à morte de Allan Kardec. Mas este item será mais bem desenvolvido um pouco mais adiante. Voltemos ao caráter moderno do *Modern Spiritualism*.

Continuando a nos valer do pensamento de Peter Berger, agora em sua obra *Rumores de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural* (2018) vamos encontrar algumas reflexões a respeito do protestantismo clássico do século XIX, sobretudo nos Estados Unidos, que estaria intimamente alinhado com a antropologia, porque preocupava-se em derivar os dados da tradição cristã dos eventos da história humana. Em uma sociedade burguesa triunfante, essa antropologia era marcada por uma profunda confiança na racionalidade e perfectibilidade do homem, bem como pela fé na evolução progressiva da história. Essa visão esperançosa só perderia sua força com as consequências terríveis advindas da Primeira Guerra Mundial. Nesta perspectiva, o centro do pensamento religioso e social estaria ajustado sobre o homem e sua capacidade de aperfeiçoamento, o que se daria mais por meio de experiências indutivas diante da realidade do que por meio de deduções. O homem, assim, perceberia o Sagrado mediante sua vida e não este Sagrado se revelaria externamente a ela. O autor desenvolve seu conceito de “fé indutiva”:

Uso indução para significar qualquer processo de pensamento que começa com a experiência. Dedução é o processo inverso; começa com ideias que precedem a experiência. Por “fé indutiva”, pois, quero dizer um processo religioso de pensamento que começa com fatos da experiência humana; inversamente, “fé dedutiva” começa com certas pressuposições (notadamente pressuposições sobre a revelação divina) que não podem ser testadas pela experiência. Ou, simplesmente, a fé indutiva vai da experiência humana para afirmações sobre Deus, a fé dedutiva de afirmações sobre Deus para interpretações da experiência humana (BERGER, 2018, p. 94).

Berger sequer menciona o espiritualismo americano no escopo de seu trabalho, talvez por não o considerar como parte de um corpo doutrinário ou Igreja organizada, no entanto, ainda que uma leitura inicial pudesse alocar o *Modern Spiritualism* no campo do que ele nomeia como uma “fé dedutiva” pelo caráter revelatório de suas informações e doutrina, essa postura é, no mínimo, anacrônica, e incorre no risco de redução do objeto em análise a categorias estranhas à sua constituição. Por se basear em supostas evidências empíricas e no contato com pessoas conhecidas que voltavam do além com a finalidade de testemunhar a rotina de suas vidas em *Summerland* ou em outras esferas espirituais, a modalidade de experimentação do Sagrado tecida por este correio entre planos da vida seria muito mais de ordem indutiva. De certo não é possível, conforme alguns podem postular, associar o espiritualismo ao paganismo ou à negação do cristianismo, mas com toda certeza, estamos diante de um fenômeno de secularização/rotinização da experiência religiosa.

CONCLUSÃO

Essa secularização é *sui generis* porque expressa de forma seminal a ideia do pluralismo religioso que alcançaria seu ápice nos séculos XX e XXI. Ao rotinizar o contato com o além, permitindo que esta espécie de carisma seja acessível a todos e todas que o desejem, seja de modo direto- como médiuns- ou indiretos- como assistentes das sessões- o espiritualismo ao mesmo tempo em que democratiza o contato com aquilo que há de mais poderoso no campo do Sagrado, instiga seus praticantes, paradoxalmente, a destituir de qualquer sacralidade essa mesma prática, a inserindo no horizonte do rotineiro, e por isso, secular, sem que por este mecanismo, ela deixe de tratar de questões associadas à natureza, origem e destino dos seres humanos. Berger explica o processo de secularização religiosa tendo como fundamentação teórica a sociologia da religião de Weber:

Weber é útil novamente sobre este ponto. A peça central da sua sociologia geral da religião é o conceito de “rotinização do carisma”. O termo “carisma”, tal como foi transformado por Weber num conceito sociológico, se refere a qualquer autoridade extraordinária contraposta à tradição ou a uma ordem puramente racional. (...) O termo “rotinização” é uma tradução feliz do *Veraltäglichung* de Weber - literalmente (o que seria um inglês terrível) “everyday-ization” [cotidianização]. Ou seja, o extraordinário se tornou novamente ordinário, reintegrado na realidade cotidiana. Weber achava que este processo é inevitável, ocorrendo provavelmente quando a primeira geração de seguidores do líder carismático original desaparece. O processo começa na segunda geração e a novidade é perdida na terceira geração, quando o movimento se torna uma instituição dada como certa da vida cotidiana. A rotinização do carisma pode ocorrer em qualquer movimento iniciado por um líder carismático, tanto político quanto religioso. Em seguida, o movimento prossegue numa de duas direções: ou se torna tradicional (p. ex., a liderança de torna hereditária), ou se torna racional-legal (p. ex., a liderança é organizada numa burocracia), um processo que Weber chamou de passagem de um “carisma pessoal” para um “carisma de cargo” (BERGER, 2017, p. 81-82).

Posto que não há dúvida a respeito do aspecto secular do espiritualismo americano, resta o questionamento a respeito de sua adaptação a este modelo weberiano de cotidianização do carisma com sua conseqüente migração entre as categorias de “carisma pessoal” para um “carisma de cargo”. Neste ponto acredito que estejamos diante de mais uma especificidade genuinamente pluralista e moderna do espiritualismo. Sempre houve a presença de médiuns dotados desta capacidade de transmitir mensagens entre os mundos dos mortos e dos vivos no contexto da prática espiritualista, o que lhes conferia, certamente, um status diferenciado e projeção entre a comunidade. Por outro lado, o tornar-se médium ou descobrir-se como tal nunca esteve associado a uma gratificação divina ou processo iniciático. Qualquer um poderia testar sua capacidade psíquica e mesmo, nalgumas perspectivas, desenvolvê-la. Na falta de uma ortodoxia, as mensagens captadas não possuíam compromisso doutrinal fechado,

o que sempre permitiu que pudessem oscilar muito tranquilamente entre os desejos do mercado consumidor de sentidos que também se movia em plena reforma social. Talvez seja exatamente por isso que o *Modern Spiritualism* resistiu tanto, e ainda resiste, de certa forma, a uma institucionalização na forma de Igrejas e doutrina. Seu poder e sua fragilidade parecem advir da mesma coisa: um prolongamento quase indefinido deste “carisma pessoal” capaz de mudar, fundar e refundar questões filosóficas, morais e ritualísticas conforme tempo, espaço, cultura e demandas particulares.¹⁵⁰

Esta constatação conduz nossa reflexão para a apreensão do *Modern Spiritualism* de modo mais próximo da noção de uma comunidade confessional do que de uma religião em seus feitios tradicionais. A comunidade confessional enquanto uma forma social caracteristicamente americana da religião é o resultado do pluralismo americano, o que pode ser associado, dentre outras coisas ao padrão de imigração no processo de colonização dos Estados Unidos. Os primeiros imigrantes protestantes que chegaram à América não estavam inclinados à tolerância religiosa, porém, um número cada vez maior de imigrantes dissonantes foi chegando à comunidade e não estavam convictos de aderir ao monopólio puritano calvinista oficial. Na prática, não havia alternativa possível, se não a tolerância maior diante de grupos diferentes. Primeiramente essa aceitação só envolve grupos protestantes, mas aos poucos foi englobando também católicos, judeus, outras religiões, não crentes e por fim todos os que mantêm os mínimos requisitos civilizatórios- não canibalismo, não incesto, não assassinato. Essa foi uma evolução social profundamente calcada na ideologia Iluminista britânica, muito mais próxima da religião que sua versão francesa. Ao longo dos anos, o que se desenvolveu nos Estados Unidos foi um sistema confessional abrangente, fazendo com que toda tradição religiosa ali, mais cedo ou mais tarde se transforme numa comunidade confessional. Um sistema confessional surge quando dois desenvolvimentos coincidem- o pluralismo religioso e a liberdade religiosa. A respeito dessa relação entre pluralismo e a liberdade de escolha, enuncia Berger:

Assim os dois grandes efeitos do pluralismo caminham juntos- a fé enquanto baseada mais na escolha individual do que no destino ou no acaso do nascimento, e a fé enquanto institucionalizada na forma de associação voluntária. Ambas têm uma profunda afinidade com a modernidade, afinidade

150 Ainda que fugindo do escopo específico do espiritualismo americano, este fenômeno pode ser visto e percebido com clareza em uma análise de médio e longo prazo a respeito dos princípios teóricos e práticos trazidos à baila através de diferentes figuras no kardecismo brasileiro, algumas vezes mesmo, em franca oposição ou distanciamento das proposições de Allan Kardec. Há exemplos relevantes sobre este aspecto como por exemplo a criação de uma espécie de “mariologia espírita” a partir dos posicionamentos de Bezerra de Menezes e da mediunidade de Francisco Cândido Xavier, tema que é ausente da obra de Allan Kardec. Também é perceptível a aproximação de médiuns como Divaldo Pereira Franco de discursos ancorados em teses New Age, como aquela das chamadas “crianças índigo” ou a respeito de visitação e intervenção alienígenas no planeta. Ainda que institucionalizado de forma única no mundo, o espiritismo no Brasil ainda é um exemplo de como os movimentos mediunistas estão ancorados em uma dinâmica do que escolho chamar de “carisma eterno”.

que enfraquece o dado-como-certo de todas as instituições, não somente as religiosas (BERGER, 2017, p. 104-105).

É na interseção entre estes dois aspectos que se constrói o edifício do *Modern Spiritualism* enquanto expressão religiosa. Tanto quanto seus médiuns, o movimento espiritualista sempre esteve no limite filosófico e epistemológico possível entre os mundos da tradição e da modernidade, bebendo em ambas as fontes num permanente destruir-edificar de práticas e visões de mundo, que se podem se tornar incongruentes entre si do ponto de vista do rigor racionalista, estão em perfeita comunhão com o perfil intermediário de sua constituição inicial. O olhar de Janus se desloca sempre em conjunto com os problemas de seu tempo. Obviamente que toda ação humana é assim, mas no espiritualismo o ato fundante de sua filosofia é inicialmente banal, em seguida burguês e depois “científico”, mas nunca revelatório. São homens e mulheres, vivos e mortos, em uma reunião em que se discute sobre os costumes de uma terra distante para a qual todos já possuem passagens compradas.

Partindo agora para a última matéria a que nos propomos explorar nesse texto: como encarar o *Modern Spiritualism* em relação ao protestantismo americano do século XIX? Seria ele uma ruptura ou um transbordamento? A primeira pista, e que já foi salientada ao longo do corpo do texto, mostra que uma parte considerável dos espiritualistas destacados ao longo do século eram de origem cristã, sobretudo de Igrejas reformadoras ou carismáticas. Ao mesmo tempo em que as mensagens espirituais são profundamente críticas à estrutura e à hierarquia do cristianismo tradicional, há ali a exaltação do modelo moral de vida do Cristo como aquele que deveria ser seguido como forma de ascensão evolutiva das almas. Ver Jesus como um profeta, longe de associá-lo a alguma figura de demérito trazia-o para uma posição de modelo prático de conduta social. Ainda que coubesse em suas fileiras indivíduos provenientes do ateísmo ou de outras religiões não cristãs, é no cristianismo que o espiritualismo americano encontra seus principais representantes, sua regra de proceder, seu acervo de sentidos. Como não existe na tradição protestante a recorrência de experiências extáticas, ou então, quando existem, estas são vistas com desconfiança, não caberia no seio da prática protestante convencional uma ramificação espiritualista, assim, sem caber no seio de sua origem consideramos o *Modern Spiritualism* como uma transgressão do destino puritano arcaico por uma espiritualidade mais de acordo com os desígnios do tempo histórico.

Antes de desenvolver melhor este argumento, convém já de saída traçar uma distinção entre o modo pelo qual se constitui o Espiritismo francês, o que se dá de forma bastante diferente do espiritualismo americano, ainda que partindo da mesma relação mediúnica com o além. O modelo religioso francês não foi sujeito ao processo de colonização, ou ao pluralismo religioso, muito pelo contrário, como reação a uma sociedade marcadamente católica desde os tempos medievais, o Iluminismo daquele

país foi em sua maior parte iconoclasta e secular, quando muito, deísta, sem que o imaginário nacional, entretanto, se desvinculasse da lógica da Igreja Romana. Essa relação entre o espiritualismo francês e o catolicismo é percebida progressivamente ao longo das obras de Allan Kardec. Se inicialmente, em *O Livro dos Espíritos* (1857) e *O Livro dos Médiuns* (1861) o autor opta por um discurso menos religioso e mais filosófico, inclusive inscrevendo no frontispício da primeira obra os dizeres “Filosofia Espiritualista”, a partir daí, no entanto, as publicações que compõem o chamado corpo doutrinário básico do kardecismo são cada vez mais religiosas: *O Evangelho Segundo o Espiritismo*¹⁵¹ (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese: Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo* (1868). O prefácio adotado em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* chama a atenção:

Os Espíritos do Senhor, que são as virtudes dos Céus, qual imenso exército que se movimenta ao receber as ordens do seu comando, espalham-se por toda a superfície da Terra e, semelhantes a estrelas cadentes, vêm iluminar os caminhos e abrir os olhos aos cegos.

Eu vos digo, em verdade, que são chegados os tempos em que todas as coisas hão de ser restabelecidas no seu verdadeiro sentido, para dissipar as trevas, confundir os orgulhosos e glorificar os justos.

As grandes vozes do Céu ressoam como sons de trombetas, e os cânticos dos anjos se lhes associam. Nós vos convidamos, a vós homens, para o divino concerto. Tomai da lira, fazei uníssonas vossas vozes, e que, num hino sagrado, elas se estendam e repercutam de um extremo a outro do Universo.

Homens, irmãos a quem amamos, aqui estamos junto de vós. Amai-vos, também, uns aos outros e dizei do fundo do coração, fazendo as vontades do Pai, que está no Céu: Senhor! Senhor!... e podereis entrar no Reino dos Céus. O Espírito de Verdade (KARDEC, 2013, Prefácio).

Todo o texto do prefácio assume um caráter profético e quase milenarista, evocando significantes tradicionais da linguagem religiosa católica, como a constante menção ao Senhor, ao Céu, a tempos previstos e à necessidade de agir na Terra para alcançar uma morada celeste elevada e feliz, ainda que aqui ela seja bem pouco distinta em relação à noção clássica de Céu. A própria assinatura do texto também é uma referência direta à previsão cristã do Paracleto, anunciada em João 16:13, que anuncia a promessa de Jesus em enviar a seus discípulos o Espírito da Verdade, que relembriaria o que já fora dito e anunciaria novas verdades a respeito da fé. É nesse local que se posiciona o kardecismo, e sua gradual assimilação de alguns signos cristãos parece o resultado de uma batalha discursiva diante da qual, para que o espiritismo permanecesse vivo, seria preciso ceder parte de seu espaço a uma linguagem religiosa

151 Publicado inicialmente com o nome de *Imitação do Evangelho Segundo o Espiritismo*, o que não deixa de ser pelo menos uma rima discursiva com a obra de Tomás de Kempis, *A Imitação do Cristo*, obra devocional conhecida como um dos maiores tratados de moral cristã e escrito no século XV.

CONCLUSÃO

quase confessional. É assim que a obra kardequiana está eivada de assinaturas ilustres de santos católicos, como S. Paulo, S. João Batista, S. João Evangelista, S. Agostinho, São Luís (padroeiro da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas), Cura D’Ars, Lamennais, entre outros. Curiosamente não existe em toda a compilação kardecista uma só mensagem atribuída a Lutero, Calvino ou Wesley, por exemplo.

Diferentemente do que se dava no seio do protestantismo, a Igreja Católica não repelia de modo absoluto o contato com os espíritos, ainda que estes fossem tratados como aparições de anjos, de santos ou de demônios. Mesmo que de maneira eventualmente mais ou menos condescendente, a Igreja Romana sempre lidou com fenômenos tidos como sobrenaturais senão em seu seio ortodoxo, ao menos em suas ramificações populares. Histórias de aparições ou de mensagens vindas do céu ou do inferno estiveram presentes desde a visão da cruz em chamas de Constantino, passando pelos fenômenos fantásticos descritos por S. Atanásio em relação a seu biografado asceta, S. Antão, que lutava com demônios e ouvia instruções de anjos, chegando ao estigmata Pio de Pietrelcina, já no século XX, tendo entre eles uma infinidade de outros casos. Não é de se estranhar que no Brasil o kardecismo tenha se aproximado tanto e de modo tão explícito de vários preceitos católicos, já que esta proximidade existe desde a França. O Espiritismo francês não foi nem uma ruptura e nem uma transgressão ao cristianismo católico, antes disso, sua postura parece a de um conciliador – e neste aspecto não existe qualquer demérito. Por meio das mensagens dos espíritos são esclarecidos os pontos confusos da ortodoxia.

Para compreender o caso americano vamos refazer o caminho do protestantismo que nos leva até 1848, tendo como foco os movimentos disruptivos que ele originou. No final do século XVIII, a liberdade religiosa americana foi um dos prêmios advindo da independência, mas ao longo das primeiras décadas do século XIX esse princípio ainda era confuso e se desenvolveu com o próprio avanço da nação. Não existindo mais um Estado mantenedor da religião, as diversas igrejas do país se lançaram em um esforço sem precedente na direção do voluntarismo. Robert Baird (1798-1863) um dos primeiros historiadores da experiência religiosa americana tentava explicar aos europeus o fato de que aquilo que aconteceu nos EUA era diferente de tudo o que conheciam, exatamente pelo valor dado à condição da filiação e manutenção voluntária das Igrejas. O princípio do voluntariado, segundo Baird, representava a energia e a autoconfiança estendidas a partir do próprio sujeito sobre diversas direções, com a intenção de espalhar o evangelho por onde ele precisasse ser difundido, combatendo vícios e consolando os aflitos.¹⁵²

O desafio da manutenção religiosa em um Estado democrático e independente era enorme, mas estava muito além das próprias instituições. Há uma emergência do

152 Cf. GAUSTAD e SCHMIDT, 2004, cap. 7.

papel dos indivíduos nessa grande campanha de conversão e espalhamento da fé, o que propiciou exatamente a efervescência de diversos cultos que, paralelamente a uma experimentação política pela via democrática, também experimentavam, muitos pela primeira vez, a perda da autoevidência religiosa, ou, em outras palavras, o direito de poder escolher a qual crença se filiar, ou mesmo a nenhuma delas. Sobre as mudanças pós independência, escreve Gaustad e Schmidt:

The challenge seemed enormous, perhaps well beyond the resources and will of the religious themselves. First, the American Revolution had removed government from any significant role in religion. Second, the French Revolution, sending shock waves across the Atlantic, had attacked the church and their clergy with a force and virulence that threatened the very fabric of society. Third, Enlightenment rationalism, personified in such men as Thomas Paine, Ethan Allen, and Elihu Palmer, sought to undermine the very foundations of the Christian religion, attacking biblical revelation and characterizing traditional religion as "an empire of superstition" (to quote Palmer). Fourth, the nation daily received new immigrants, who, taken together, would inexorably alter the eighteenth-century patterns of belief and behavior. Fifth, the new democratic air provided a heady atmosphere for religious innovation and schism in which there seemed to be a dearth of any reliable religious authority to referee the scriptural debates and homegrown theologies. Could any voluntary associations be strong and flexible enough to meet such challenges and address such social and intellectual changes?¹⁵³ (GAUSTAD & SCHMIDT, 2004, p. 140).

A resposta a estes e outros problemas de crença e da sociedade no século vitoriano começou a ser respondido pelo movimento advindo do Segundo Grande Despertar. Pela criação de várias organizações espalhadas pelo país, a fundação de escolas e universidades e o desenvolvimento de técnicas para o recrutamento em massa de crentes, o protestantismo americano elaborou uma forte contraofensiva de caráter emotivo e passional contra a fragmentação da religião. Em resposta aos deístas, a morte solitária de Thomas Paine foi tomada como exemplo do destino para pessoas assim. A noção de racionalismo iluminista foi acoplada a uma espécie de

153 "O desafio parecia enorme, talvez muito além dos recursos e da vontade dos próprios religiosos. Primeiro, a Revolução Americana retirou o governo de qualquer papel significativo na religião. Em segundo lugar, a Revolução Francesa, enviando ondas de choque por intermédio do Atlântico, atacou a igreja e seu clero com uma força e virulência que ameaçava o próprio tecido da sociedade. Terceiro, o racionalismo iluminista, personificado em homens como Thomas Paine, Ethan Allen e Elihu Palmer, procurou minar os próprios fundamentos da religião cristã, atacando a revelação bíblica e caracterizando a religião tradicional como "um império de superstição" (para citar Palmer). Quarto, a nação recebia diariamente novos imigrantes que, tomados em conjunto, alterariam inexoravelmente os padrões de crença e comportamento do século XVIII. Quinto, o novo ar democrático forneceu uma atmosfera inebriante para a inovação religiosa e cisma em que parecia haver uma escassez de qualquer autoridade religiosa confiável para julgar os debates escriturísticos e teologias cultivadas em casa. Poderia alguma associação voluntária ser forte e flexível o suficiente para enfrentar esses desafios e lidar com essas mudanças sociais e intelectuais?" (GAUSTAD & SCHMIDT, 2004, tradução nossa).

CONCLUSÃO

destino civilizatório e progressista presente no próprio cristianismo, o que dava aos imigrantes recém-chegados ao país a possibilidade de se alinhar a estes novos núcleos de crença bastante separados do sectarismo tradicional.

Dentre as ações mais impactantes deste período é possível citar a criação, em 1816, da American Bible Society, que pela colaboração pessoal de seus membros patrocinava a publicação e a distribuição das escrituras, inclusive se mantendo após o fim do século XIX. Também obteve lugar de destaque a American Sunday Union, formada em 1824, que se propunha a mitigar a ignorância da população por meio de escolas dominicais, geralmente em regiões de fronteira, onde os fiéis poderiam aprender a ler e a escrever, em prédios de diversas igrejas, independente da denominação. No ano seguinte, 1825, foi criada também a American Tract Society, dedicada a imprimir e distribuir folhetos pequenos, simples e geradores de entretenimento embalados por boa moral e premissas cristãs. Essas e outras instituições do período demonstram a confiança dessa nova sociedade em ações educativas. Essas medidas inspiraram várias denominações religiosas a criar e manter suas próprias universidades, o que fez por um longo período com que as diversas confissões detivessem o controle do ensino superior no país.

O Segundo Grande Despertar também seguiu pelas trilhas do revivalismo, que neste período estava baseado, sobretudo, na ação missionária de Charles Grandison Finney, citada rapidamente na introdução deste trabalho. Professor de teologia e também presidente do Oberlin College (fundado em 1833), Finney realizou suas sessões revivalistas não apenas entre os novos territórios da expansão ao Oeste, mas sobretudo, nos maiores centros urbanos do Leste americano. Nestas sessões campestres o pregador enfatizava sempre a importância da posição individual diante dos ensinamentos do Cristo, o que quase sempre terminava com uma onda de novas adesões a várias Igrejas por onde ele passava. Pela pressão do voluntarismo as múltiplas Igrejas não poderiam mais viver sob a inércia, nem contar com as longas tradições advindas da Europa para manter sua comunidade. Para existir e crescer, elas deveriam persuadir e recrutar cada vez maiores multidões de membros. O Revivalismo provou, então, ser uma técnica muito valiosa para manter estas comunidades, e Finney, um excelente praticante desta técnica.

Em suas pregações era comum que ele comparasse a fé com um campo em que era preciso trabalhar duro para colher aquilo que se precisa para a vida. Por considerar que as Igrejas perderam a capacidade de conectar os meios com os fins em seu discurso salvacionista, Finney pregava que exatamente por esta postura relaxada, milhões de pessoas estariam naquele momento vivendo no inferno, enquanto as várias confissões protestantes apenas aguardavam que Deus realizasse a salvação das almas sem que os homens fizessem sua parte.¹⁵⁴ A solução para o problema era reunir pessoas que se tocariam pelo carisma das palavras do pregador e, movidos por um sincero desejo de combater os vícios da sociedade em si mesmos assumiriam diante da comunidade um compromisso

154 Ibid.

de pensar e agir pela renovação da América como terra cristã por excelência! Enquanto alguns defendiam a salvação de todo o país, outros grupos menores se dedicavam a salvar primeiro eles próprios, para em seguida, por meio do exemplo, salvarem os outros, e na primeira metade do século XIX, visões como estas também eram abundantes.

Se nos detivermos à variedade teológica existente na região da Nova Inglaterra, teremos ainda a peça que nos falta para inserir o *Modern Spiritualism* entre o conjunto de outras práticas cristãs de ordem revivalista. De certo é importante citar que é ali que ressurge e se fortalece o calvinismo, acima de tudo pelos escritos de Jonathan Edwards, porém essa retomada calvinista não era mais do que uma opção teológica dentre tantas outras. Reações contra essa tentativa de que apenas o calvinismo prevalecesse tomaram forma a partir de uma cunha arminiana,¹⁵⁵ com ênfase na liberdade e no papel das boas obras para a salvação das almas. Charles Chauncy (1705-1789) foi o primeiro adversário de Edwards nas disputas do reavivamento teológico, se movendo do Arminianismo para o Universalismo e proclamando a salvação de todos os homens, já que Deus amaria igualmente a todos os seres, o que faria a doutrina da danação eterna algo completamente sem sentido. No final da década de 1780, Elhanan Winchester (1751-1797), de Massachusetts, abandonou a posição de ministro na Igreja Batista para também se filiar ao Universalismo. Após um estudo meticuloso das escrituras, Winchester declararia que Deus em sua moralidade e amor não descansaria jamais, até que todos os seus filhos estivessem reunidos em seu seio. Por volta da década de 1850 o Universalismo se espalhou para além da Nova Inglaterra, chegando a Nova York.¹⁵⁶ Gaustad e Schimdt apontam que o Universalismo entrou em declínio a partir da década de 1850 e é exatamente neste momento que os espiritualistas estão se espalhando por todo o território dos Estados Unidos.

De modo ainda mais chocante que os Universalistas, o movimento Unitarista, ao qual se filiaría Ralph E. Emerson, rompia completamente com a doutrina Calvinista, defendendo que a moral natural do homem, sua liberdade de escolher ou rejeitar as diversas doutrinas religiosas seriam oferecidas pelo próprio Cristianismo. Em sua defesa arrojada da fé, os ministros Unitaristas declaravam que nem todos os livros bíblicos deveriam ter a mesma importância, sendo o Novo Testamento bem mais importante do que o Antigo, além de protestarem a respeito da concepção trinitária de Deus. Diferentemente do Universalismo, o Unitarismo emergiu menos como uma nova denominação religiosa fundada por um líder carismático e mais como um movimento entre os congregacionistas da Nova Inglaterra. Sua pauta principal estava voltada para a

155 O *arminianismo* é uma escola de pensamento soteriológica (doutrina da salvação), baseada sobre ideias do holandês Jacobus Arminius (1560- 1609) e seus seguidores históricos, os remonstrantes. A aceitação doutrinária se estende por boa parte do cristianismo desde os primeiros argumentos entre Atanásio e Orígenes, até a defesa de Agostinho de Hipona do "pecado original."

156 Cf. GAUSTAD e SCHMIDT, cap. 7, 2004.

rejeição de uma ortodoxia antiquada em favor de uma vida largamente intelectualizada e religiosa, livre das restrições e impedimentos de um sistema doutrinário.¹⁵⁷

Em uma síntese deste período que culmina com o surgimento do espiritualismo americano, cabe citar ainda uma vez mais Gaustad e Schmidt a respeito da mistura entre democracia, religiosidade, voluntarismo e liberdade que se constrói nos Estados Unidos pós independência. Se referindo ao pastor congregacionista Horace Bushnell, eles rememoram mais uma vez a figura de Walt Whitman:

The Romantic Religious currents in which Bushnell swan reached their greatest swiftness outside New England in Walt Whitman, whose Leaves of Grass (1855) marked him out as both poet and prophet of religious democracy and spiritual seeking. A quaker by background who drank deeply at the wells of Emerson's Transcendentalism and Emanuel Swedenborg's mysticism, Whitman exhorted Americans to "reexamine all you have been told at school or church or in any book" and to "dismiss whatever insults your own soul." "I, now, for one, promulge", Whitman wrote, "a sublime and serious Religious Democracy". Embarking on a long journey of religious awakening and sensuous discovery, Whitman enjoined a similar quest upon all: "Not I, not any one else can travel the road for you/You must travel it for yourself." Whereas the voluntaristic associations of Protestant benevolence had tried to act as centripetal force pulling people back to the "center" of church influence, Whitman taunted such enterprises, happily inviting any and all to join him out on the open road. "The ripeness of Religion, "he affirmed, "is doubtless to be looked for in this field of individuality, and is a result that no organization or church can ever achieve." Much of nineteenth-century American religion remained torn between Protestant desires for an evangelical empire and Whitmanesque prophecies of an all-out religious democracy.¹⁵⁸ (GAUSTAD & SCHMIDT, 2001, p. 160-161).

Com este panorama algumas coisas podem ser alinhadas de modo a nos encaminharmos para a conclusão do trabalho. Primeiramente é importante considerar

157 Ibid.

158 "As correntes religiosas românticas nas quais Bushnell alcançou sua maior rapidez, fora da Nova Inglaterra está impressa em Walt Whitman, cujas Folhas de relva (1855) o marcaram como poeta e profeta da democracia religiosa e da busca espiritual. Um tremor de fundo que bebeu profundamente das fontes do Transcendentalismo de Emerson e do misticismo de Emanuel Swedenborg, Whitman exortou os americanos a "reexaminar tudo o que lhe foi dito na escola ou igreja ou em qualquer livro" e "rejeitar qualquer insulto à sua própria alma." "Eu, agora, prometo", escreveu Whitman, "uma sublime e séria democracia religiosa". Embarcando em uma longa jornada de despertar religioso e descoberta sensual, Whitman impôs uma busca semelhante a todos: "Nem eu, ninguém mais pode viajar pela estrada por você / Você deve percorrê-la por si mesmo." Considerando que as associações voluntárias de benevolência protestante tentaram agir como força centrípeta puxando as pessoas de volta para o "centro" da influência da igreja, Whitman zombou de tais empreendimentos, convidando alegremente a todos e todos a se juntarem a ele na estrada aberta. "O amadurecimento da religião", afirmou ele, "é sem dúvida para ser procurado neste campo da individualidade, e é um resultado que nenhuma organização ou igreja pode alcançar". Grande parte da religião americana do século XIX permaneceu dividida entre os desejos protestantes de um império evangélico e as profecias whitmanescas de uma democracia religiosa total" (GAUSTAD & SCHMIDT, 2001, tradução nossa).

o que a liberdade religiosa significou para o mercado de sentidos americano, uma vez que não se trata de uma secularização do país, mas pelo contrário, ela dá a largada para uma corrida por arregimentação de fiéis capazes de sustentar as comunidades religiosas em suas atividades, combatendo o iluminismo francês e o deísmo que tendiam a implodir a religião de maneira total, sem concessões. É por isso que escolas e instituições religiosas vão surgir inicialmente em regiões de fronteira, com a finalidade de proteger o território americano contra ideias estrangeiras capazes de desarticular a religiosidade puritana, ao mesmo tempo em que era uma forma bastante segura de receber e inserir novos imigrantes na vasta teia de uma comunidade confessional.

O Calvinismo, enquanto doutrina de predestinação, porém, parece aos poucos não se encaixar tão bem nos moldes daquilo que o “espírito do tempo” parecia demandar. Como conciliar a noção de um *self made man* com a predestinação que reservava a Deus, e unicamente a Ele, a indústria de salvar ou condenar seus filhos? É certo que as comunidades puritanas vão desenvolver estratégias capazes de replicar de modo social essa identidade salvífica, por meio do ascetismo desenvolvido por Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, entretanto, no século XIX, estamos diante não de uma geração de colonos fundadores que fugiram para a América com a intenção de refundar uma nova fé. Neste momento são homens e mulheres vivendo diante de uma nova realidade, na qual não há mais um rei ou uma crença de Estado, da mesma forma que a terra é barata e a possibilidade de migrar para o Oeste ou para outras regiões de fronteira poderia garantir uma vida melhor, e potencialmente fecunda para os corajosos e corajosas.

Com o Segundo Grande Despertar, a religiosidade americana toma caminhos muito mais modernos, conforme o pensamento de Berger e Luckmann (2012). Não há Igrejas capazes de se manter no centro da comunidade de prática, pelo simples fato de que agora caberia ao indivíduo, em uma sociedade cada vez mais individualista e veloz na direção da divisão do trabalho, escolher uma entre as várias possíveis denominações que melhor lhes atendesse aos desejos. A disputa não se deu apenas no campo do discurso teológico, mas sobretudo na esfera da passionalidade, que originava simultaneamente uma noção de pertencimento à comunidade e às crenças deliberadamente esposadas. Por isso reuniões grupais, batalhas aguerridas contra os vícios da comunidade, o enfraquecimento de uma doutrina salvífica única e o constante incentivo para que os fiéis pudessem compreender- pela leitura e pelo raciocínio- a que tipo de crença estavam se associando. Esta é uma das maiores consequências da tolerância religiosa americana pós independência, o que foi incrivelmente original. A respeito desta característica da religiosidade americana em oposição à Igreja Católica escreve Peter Berger:

Muitas instituições religiosas têm dificuldade com a liberdade religiosa, especialmente quando reivindicam possuir verdades divinas reveladas, e

CONCLUSÃO

ainda mais quando elas um dia tiveram uma posição de monopólio numa sociedade. A trajetória da Igreja Católica Romana na era moderna é um exemplo extremamente instrutivo. Penso que é justo dizer que o pluralismo é essencialmente incompatível com a autocompreensão católica pré-moderna, e que a ideia de liberdade religiosa é teologicamente problemática. O ideal da cristandade impossibilitava a liberdade religiosa. A Igreja possuía a plenitude da verdade, e em princípio o erro não tinha direitos. Certamente a hierarquia da Igreja e também os governantes cristãos precisavam com que o princípio cedesse a considerações práticas- por exemplo ao lidar com Estados cismáticos ou infiéis (como os Estados ortodoxos orientais, ou os Estados muçulmanos), ou com minorias religiosas no interior das fronteiras da Europa católica (como os judeus, periodicamente e quando considerados economicamente úteis, ou os albigenses, como foi comentado acima). (...) A Reforma protestante tornou isto cada vez mais difícil. (...) As revoluções americana e francesa, ambas (embora em diferentes versões) inspiradas pelo Iluminismo, inauguraram uma era na qual a liberdade religiosa autêntica foi efetuada cada vez mais.” (BERGER, 2017, p. 84-85).

Essa tolerância ao diferente e esse pluralismo essencial do mercado religioso americano se mostraram extremamente benéficos para que pudessem surgir novas expressões religiosas derivadas do protestantismo e da miscigenação entre culturas. Se é verdade que sempre existiram representantes sólidos de templos e congregações tradicionais tanto em seu viés católico, quanto protestantes, também é muito verdadeiro perceber que na medida que novos intérpretes das escrituras surgiam, novas comunidades tendiam a se formar pela capacidade aglutinadora do carisma de seus criadores. É isso que acontece com boa parte das denominações pelas quais transitou este texto. Mesmo que com um discurso disruptivo, poucas são aquelas que proponham de fato uma ruptura total com o cristianismo, sempre mantendo em alguma medida os vínculos de ordem moral e coletiva atribuídos às primeiras comunidades cristãs, agora, porém, sob o olhar não de um Deus punitivo, mas de um Pai de infinita bondade e incansável capacidade de perdão.

Quando Gaustad e Schmidt apontam para um declínio do Universalismo a partir da década de 1850, acredito que seja possível propor uma releitura neste quesito: o Universalismo não deixa de existir, mas se transforma e adapta incluindo em suas fileiras os princípios do espiritualismo americano. Para ser mais exato, o correto seria pensar que *Modern Spiritualism* está localizado entre as novas filosofias religiosas do Leste americano, em algum lugar entre o Universalismo- seu berço social-, o Unitarismo - sua referência filosófica exegética- e a democracia religiosa de Walt Whitman- sua proposição de organização interna. Defender este aspecto não seria difícil a partir do que já foi exposto no texto e talvez, o aspecto que mereça um pouco mais de atenção neste quesito seja a associação entre *Modern Spiritualism* e o Universalismo. Para apontar esta questão com mais detalhes, vamos citar mais um trecho da obra do Rev. Mattison (*Spirit-Rapping Unveiled!* ...) Ainda no capítulo IX, sobre a “Teologia dos

espíritos”, o autor publica um item sob o título *Who are the Mediums?* onde apresenta os autores dos principais títulos espiritualistas publicados até o ano de 1855:

A. J. Davis, author of the “Great Harmonia”, is at best a Deist; and if he logically follows out his “development” theory, he will never stop short of atheism. For years he practised upon the credulity of the people in New York city and elsewhere as a “clairvoyant.” For five dollar he would look through the body of an invalid, describe the disease, and prescribe a remedy. But this method of making money was too slow for the “seer”, and he has been, for the last year or two, wholly absorbed in the “new philosophy”.

Charles Hammond, medium author of “The Pilgrimage of Thomas Paine,” was a Universalist preacher for some years; but getting rather a poor support in that line of business (as I learn from a correspondent in Rochester), he left his ministry, and went to writing ghost-books. I believe he has three different works already in the market.

Isaac Post, medium, author of “Voices from the Spirit World”, is a Hicksite Quaker, which is only another name for a skeptic, and an enemy of all true religion.

S. B. Brittan, editor of the “Telegraph” and “Shekinah”, was for a time a Universalist preacher in Bridgeport, but became so “liberal”, as he told me himself, that the Universalists no longer invited him to their pulpits. He then went into the “rapping” business, and seems to find a congenial employment in editing a ghost paper, and delivering infidel lectures, wherever he can paid for them.

Adin Ballow, medium, author of another “spirit” book, was first a Universalist preacher, and now preacher for a Fourierite community in the town of Milford, Mass. His book shows that he is now some degrees beyond common Universalism

R. P. Ambler, medium, author of the “Spiritual Teacher”, is an out and out Deist - an open and avowed enemy of the Bible, and of the religion of Christ.

Charles Partridge, joint publisher with Brittain of the “Telegraph” and “Shekinah”, is a Universalist.

John M. Spear, medium, author of “Messages from the Superior State”, by the ghost of John Murray, “the father of American Universalism”, is also a Universalist preacher.

S. C. Hewitt, editor and publisher of the “New Era”, is a Universalist.

Jacob Harshman, medium, author of “Love and Wisdom from the Spirit World”, has for years been regarded as a skeptic by those who have known him best, and has now shown himself to be a Universalist at least, if not a Deist.

W. Boynton, medium, author of “Spirit Unfoldings”, is a Universalist.

Alfred W. Hoar, medium, author of “The Bible as a Book”, is an undisguised Deist; and the low and gross infidelity of his book, put forth in the name of St. Paul, more nearly resembles Paine’s “Age of Reason” than any thing I have ever before met with.

*Mr. Winchester, editor of the "Mountain Cove Journal", is a Universalist*¹⁵⁹
(MATTISON, 1855, p. 105-106).

Com exceção de Isaac Post, que é identificado como Quaker, todos os demais autores- e o fato de serem homens demonstra que mesmo sendo a mediunidade uma aptidão majoritariamente feminina, o mundo editorial ainda era marcado pelo controle masculino- são associados ou ao Universalismo ou ao Deísmo. E o que isso pode significar? Para uma leitura tradicional e conservadora, quaisquer esforços na direção de tornar minimamente relativizado o pensamento religioso soaria como uma blasfêmia, e em verdade, é isso que tanto Universalistas quanto Unitaristas se propõem fazer. Ao cotejar o ensino e os dogmas religiosos pela via da crítica racional, os textos bíblicos e os dogmas sociais sobre os quais se construíram todas as Igrejas cristãs tende a ruir, mas não há uma oposição à fé, antes, ela se dá existe frente à estrutura religiosa enquanto instituição e única ponte para a salvação. Mattison tenta associar

-
- 159 "A. J. Davis, autor de *Great Harmonia*, é na melhor das hipóteses um Deísta; e se ele segue logicamente sua teoria do "desenvolvimento", ele nunca vai parar de chegar ao ateísmo. Durante anos, ele praticou a credulidade das pessoas na cidade de Nova York e em outros lugares como um "clarividente". Por cinco dólares ele examinaria o corpo de um inválido, descreveria a doença e prescreveria um remédio. Mas este método de ganhar dinheiro era muito lento para o "vidente", e ele esteve, nos últimos um ou dois anos, totalmente absorvido na "nova filosofia". Charles Hammond, autor médio de *The Pilgrimage of Thomas Paine*, foi um pregador universalista por alguns anos; mas, obtendo um apoio bastante fraco nesse ramo de negócios (como aprendi com um correspondente em Rochester), ele deixou seu ministério e passou a escrever livros-fantasmas. Acredito que ele já tenha três trabalhos diferentes no mercado. Isaac Post, médium, autor de *Voices from the Spirit World*, é um Hicksite Quaker, que é apenas outro nome para um cético e um inimigo de toda religião verdadeira. S. B. Brittan, editor do *Telegraph* e *Shekinah*, foi durante algum tempo um pregador universalista em Bridgeport, mas tornou-se tão "liberal", como ele mesmo me disse, que os universalistas já não o convidavam para os seus púlpitos. Ele então entrou no negócio de "rap" e parece encontrar um emprego congênito editando um jornal fantasma e dando palestras de infiéis, onde quer que possa pagar por elas. Adin Ballow, médium, autor de outro livro "espiritual", foi primeiro pregador universalista e agora pregador de uma comunidade Fourierita na cidade de Milford, Massachusetts. Seu livro mostra que ele está agora alguns graus além do universalismo comum. R. P. Ambler, médium, autor do *Professor Espiritual*, é um verdadeiro Deísta- um inimigo declarado da Bíblia e da religião de Cristo. Charles Partridge, editor conjunto com Brittain do *Telegraph* e *Shekinah*, é um universalista. John M. Spear, médium, autor de *Mensagens do Estado Superior*, do *Fantasma de John Murray*, "o pai do Universalismo Americano", é também um pregador universalista. S. C. Hewitt, editor e editor da *Nova Era*, é um Universalista. Jacob Harshman, médium, autor de *Love and Wisdom from the Spirit World*, foi durante anos considerado um cético por aqueles que o conheceram melhor, e agora mostrou ser pelo menos um Universalista, se não um Deísta. W. Boynton, médium, autor de *Spirit Unfoldings*, é um universalista. Alfred W. Hoar, médium, autor de *The Bible as a Book*, é um deísta indisfarçável; e a baixa e grosseira infidelidade de seu livro, divulgado em nome de São Paulo, se assemelha mais à *Idade da Razão* de Paine do que qualquer coisa que eu já tenha conhecido. O Sr. Winchester, editor do *Mountain Cove Journal*, é um universalista" (MATTISON, 1855, tradução nossa).

o quanto pode a prática do espiritualismo americano com um mercado monetário, no qual seus médiuns, editores e praticantes encontravam ocasião de fazer riqueza, o que, se não é mentiroso, de certo também não se constitui uma verdade completa, e para isso basta recorrermos novamente à história das irmãs Fox. O que nos coloca, portanto, diante menos de uma sina pelo rompimento com a religião do que uma reorganização interna de suas práticas e visões de mundo. Lendo os textos de Mattison e de outros opositores, o que se destaca é a disputa narrativa entre dois discursos religiosos: um teocêntrico, no qual a bíblia, os dogmas e as tradições seriam a fonte da verdade, e outro antropocêntrico, no qual esse protagonismo seria transmitido para a comunidade dos fiéis, estejam eles vivos ou mortos. A noção maior aqui seria a de engajamento, não de verticalidade.

Sendo assim, o espiritualismo pode ser entendido como um transbordar nas doutrinas cristãs protestantes, como uma forma de trazer em harmonia tanto o Deísmo quanto o Iluminismo para um cenário religioso, no qual os fundamentos para a salvação estariam associados ao indivíduo e não à confissão. Os meios para alcançar essa salvação seriam dados pela natureza e pela consciência do ser humano e a fatalidade salvífica, encontraria sua representação não em uma total destruição da geografia cristã, mas na sua transformação. Sem um céu ou um inferno eterno, os espíritos dos mortos teriam de realizar seu trânsito para a eternidade por meio da evolução. Deus não mais condenaria os seres, suas obras fariam isso, e o Novo Testamento, sobretudo em sua acepção moral suplantaria o Antigo na figura de um Cristo homem e imitável.

É por estes e outros motivos já abordados ao longo do texto que se torna uma tarefa tão difícil calcular exatamente o número de espiritualistas nos Estados Unidos até o final do século XIX. Ao renegar de maneira ferrenha a organização em Igrejas ou sociedades, preferindo os círculos familiares, este grupo está protestando contra toda uma estrutura hierárquica e teológica na qual não conseguem mais se perceber encaixados. Se o fator determinante para seu reconhecimento comunitário é a crença na comunicação dos espíritos e isso parece soar científico em um período de transição na filosofia da ciência, o número de simpatizantes poderia ser calculado a um limite impensável, virtualmente abarcando todos os insatisfeitos- total ou parcialmente- com o discurso ortodoxo do puritanismo. Eis, então, que o *Modern Spiritualism* talvez seja a primeira expressão religiosa a assumir uma dinâmica de mercado simbólico de significantes religiosos pela via do pluralismo universalista. Da mesma forma podemos encará-lo como uma transformação dentro do próprio Universalismo, o que mantém sua sobrevivência até inícios do século XX enquanto religiosidade de massa e até os dias de hoje como imaginário religioso ocidental.

O panorama exposto aponta para alguns indícios a respeito do *Modern Spiritualism* e suas relações com as mentalidades de modo geral e com a cultura americana de modo específico. Aquilo que soa como obscurantismo e misticismo nas comunidades

contemporâneas pós giro linguístico e a consolidação da pós-modernidade, não foi percebido da mesma forma durante o século XIX. Na realidade, os homens e mulheres daquele tempo se imaginavam diante de uma realidade fantástica; de tal forma poderosa que foi capaz de transbordar os limites da seita, do movimento religioso, passando ao pensamento moral, e mesmo à cultura popular. Tal característica é valiosíssima para a compreensão da religião americana na modernidade, porque indica uma penetração não voluntária- no entanto amplamente eficaz- dessa espécie de modernização da relação com o sagrado através de espíritos de homens e mulheres, possuidores de personalidades humanizadas e tratantes de assuntos também humanos na mesma medida em que abordavam questões sagradas.

Não resta dúvidas de que as manifestações produzidas pelas irmãs Fox e depois delas por uma série interminável de médiuns americanos pode ter se tratado de fraudes e truques de mágica, como posteriormente Harry Houdini faria questão de demonstrar em sua querela com Arthur Conan Doyle.¹⁶⁰ As sessões aconteciam no escuro, diante de uma assembleia por demais excitada e que se mantinha por longos períodos com os olhos fechados em expectante silêncio, até que os móveis pudessem ressoar e transmitir as mensagens do invisível. Vários médiuns foram apanhados em meio a suas mistificações, seja com a ajuda de cúmplices ou tocando instrumentos e os movendo com os pés. A questão é que seria uma inocência de nossa parte acreditar que os espiritualistas do século XIX também não sabiam destas possibilidades. Todo o material consultado para este trabalho deixa claro que eles o sabiam, tanto da participação de ajudantes em algumas sessões, quanto da habilidade de certos médiuns em realizar leituras frias de sua assistência para decodificar expressões faciais e linguagem corporal, porém, mesmo diante de farsas flagrantes, muitos praticantes e pesquisadores continuavam a buscar a possível origem dos fenômenos, o que pode ser sintetizado pelo famoso pensamento de William James:

But it is a miserable thing for a question of truth to be confined to mere presumption and counterpresumption, with no decisive thunderbolt of fact to clear the baffling darkness. And, sooth to say, in talking so much of the merely presumption-weakening value of our records, I have myself been wilfully taking the point of view of the so-called 'rigorously scientific' disbeliever, and making an ad hominem plea. My own point of view is different. For me the thunderbolt has fallen, and the orthodox belief has not merely had its presumption weakened, but the truth itself of the belief is decisively overthrown. If I may employ the language of the professional logic-shop, a universal proposition can be made untrue by a particular instance. If you wish to upset the law that all

160 Cf. HOUDINI, 1924.

*crows are black, you must not seek to show that no crows are; it is enough if you prove one single crow to be white*¹⁶¹ (JAMES, 2014, p. 318-319).

Foi na procura por este corvo branco que toda uma geração de médiuns e entusiastas americanos e europeu se lançou de braços abertos ao encontro de uma nova perspectiva de religiosidade, sabendo dos riscos e dos dissabores deste salto. Mas isso não se deve apenas ao horizonte do espiritualismo e das pesquisas psíquicas. As irmãs Fox, D. D. Home, Isaac Post, Nettie Colburn entre outros, se inserem na longa tradição norte-americana de personagens auto inventados, na literatura e na vida, dos quais são exemplos Benjamin Franklin, P.T. Barnum, Lily Bart, Gatsby e o próprio Abraham Lincoln. É este o traço característico de uma mentalidade mais ampla e arrojada que se pode associar com a tradição social americana.

O objetivo deste texto é resgatar a dignidade do objeto de estudos do *Modern Spiritualism* em suplementação ao que se produz a respeito do kardecismo francês e brasileiro. Devido ao fato do Brasil ser a maior nação espírita do mundo, outros campos da pesquisa mediunista acabam eclipsados no cenário da academia por trabalhos que submetem toda a gama de escritos, filosofia e sociabilidades espiritualistas do século XIX a um mesmo modelo, o francês. Ainda que exista uma demanda da ordem do empírico neste movimento, é fundamental que se possa encarar o *Modern Spiritualism* como parte da religiosidade dos Estados Unidos e participante das principais movimentações políticas, religiosas e sociais do período do antebellum. Resguardar a ele o papel de expressão religiosa moderna e derivada do protestantismo como uma das formas de transgressão diante da ortodoxia, garante maior amplitude de leitura para seus atos na cena religiosa moderna.

Além disso, este trabalho também deixa em aberto uma possibilidade de estudo ainda inédita e muito preciosa: em que medida o Espiritismo Francês e também o brasileiro não foram influenciados por estes eventos que aconteceram nas terras da América do Norte? Para esta resposta, seria preciso um ajuste mais preciso em nossas lentes de análise, o que seria objeto para outra pesquisa. Seja como for, creio ter ficado bastante clara as semelhanças e também as originalidades do movimento em relação a sua faceta europeia. Seja por meio dos espíritos ou dos próprios homens, o que nos resta é reconhecer a importância deste campo de pesquisa que trata da

161 "Mas é uma coisa miserável para uma questão de verdade ser confinada a mera presunção e contra presunção, sem nenhum raio de fato decisivo para limpar a escuridão desconcertante. E, por assim dizer, ao falar tanto do valor meramente enfraquecedor da presunção de nossos registros, eu mesmo tenho deliberadamente assumido o ponto de vista do chamado descrente "rigorosamente científico" e fazendo um apelo ad hominem. Meu próprio ponto de vista é diferente. Para mim, o raio caiu, e a crença ortodoxa não apenas teve sua presunção enfraquecida, mas a própria verdade da crença foi definitivamente derrubada. Se eu puder empregar a linguagem da loja de lógica profissional, uma proposição universal pode ser tornada falsa por uma instância particular. Se você deseja violar a lei de que todos os corvos são negros, não deve tentar mostrar que corvos não são; é o suficiente se você provar que um único corvo é branco" (JAMES, 2014, tradução nossa).

CONCLUSÃO

questão central da própria condição humana em sua expressão mais assustadora: a realidade da morte e o medo do nada ou da danação.

Assim como no século XIX, e antes dele, a morte é o inamovível limite da vida, mantendo-se a religião como a grande guardiã social da passagem. Enquanto os seres humanos estiverem sujeitos ao decesso, eventos como o de Hydesville e interpretações como as oferecidas pelos espíritos nos dois lados do Atlântico permanecerão vivos e sem refutações completas possíveis. Estamos no século XXI e pesquisadores do campo da saúde e da espiritualidade protagonizam pesquisas dentro de universidades em diversos locais do planeta, ainda buscando o mesmo corvo branco capaz de garantir a certeza da continuidade da vida em oposição ao desamparo fundamental da morte, e uma grande parcela da população americana dizia acreditar na sobrevivência da alma e na possibilidade de comunicação com os espíritos ainda nos anos 2000.¹⁶²

Enquanto os seres humanos morrerem, a religião e o contato com os mortos terão seus lugares assegurados no festim da civilização. Nos resta saber e tentar responder com o máximo de precisão possível, sobre quais pilares foram construídos os fundamentos dessa crença no além e em seu atravessamento em relação ao mundo humano. Saber no que se crê é tão importante quanto saber por quais motivos se crê, e o quanto da religiosidade dos homens está ancorada na rotina diária de suas vidas.

Ao final deste texto permanece a instigante questão a respeito do que pode de fato existir- ou não- depois deste mundo, e também o entusiasmo de milhares de homens e mulheres que dedicaram suas vidas a tentar encontrar consolo e respostas depois da fronteira da morte, travando contato com o além. Se este além é real, não cabe a um trabalho de história da religião definir, portanto deixo este item aos crentes em suas escolhas mais íntimas. Mas o *Modern Spiritualism* e suas consequências na história americana, isso é real, tanto quanto o foi a presença dos Jesuítas no Brasil colonial. Tornar isso evidente e destacado foi a intenção desta tese. Espero que a tenha alcançado.

162 O jornal The New York Times apresentou em artigo publicado no dia 29 de outubro de 2000, de autoria de Ruth La Ferla, com o título “The voice from the Other Side”, segundo o qual, tomando como referência uma pesquisa realizada da Gallup, no qual se aponta que 20% dos americanos acreditavam na comunicação com os espíritos e outros 22% acreditavam que essa comunicação poderia se tornar possível.

REFERÊNCIAS

ALVARADO, Carlos S. et al. *Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de ideias psicológicas e psiquiátricas*. In: Revista de Psiquiatria Clínica. São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 42-53, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700007. Acesso em: 12 mar. 2021.

ALVARADO, Carlos S. *Fenômenos psíquicos e o problema mente-corpo: notas históricas sobre uma tradição conceitual negligenciada*. Rev. psiquiatr. clín., São Paulo, v. 40, nº 4, p. 157-161, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832013000400006. Acesso em: 12 mar. 2021.

AMEUR, Farid. *Guerra da Secessão*. Coleção L&PM. Porto Alegre: 2010.

ARAÚJO, Augusto Cesar D. *O espiritismo, “esta loucura do século XIX”*: ciência, filosofia e religião nos escritos de Allan Kardec. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas Ciências, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média a nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos*. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. EdUFAL: Maceió: 2009.

BAGNO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BASLER, Roy P. *The Collected Works of Abraham Lincoln*. The Abraham Lincoln Association, 1953.

BERGER, Peter L. *Os Múltiplos Altares da Modernidade: Rumo a Um Paradigma da Religião Numa Época Pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. *Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ. Vozes: 2012

REFERÊNCIAS

BORDIEU, Pierre. *A Ilusão biográfica*. In: Usos e abusos da história ora. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

BOZZANO, Ernesto. *Literatura de Além-Túmulo*. São Paulo: Lachatre, 2015.

BRAUDE, Ann. *News From the Spirit World: A Checklist of American Spiritualist Periodicals, 1847-1900*. American Antiquarian Society, 1990.

BRAUDE, Ann. *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century América*. Indiana University Press: Bloomington, 1989.

BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CAAMAÑO, Eduardo. *HOUDINI: A extraordinária história do mago que ganhava a vida escapando da morte*. Edição do Kindle: Denied Books, paginação irregular, 2016.

CLODD, Edward. *The Question: A Brief History and Examination of Modern Spiritualism*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.

DARNTON, Robert. *Mesmerism: And the end of Enlightenment in France*. Cambridge: Harvard University Press: 1968.

DAVENPORT. Reuben Briggs. *The Death-Blow to Spiritualism: Being the True Story of the Fox Sisters, as Revealed by Authority of Margaret Fox Kane and Catherine Fox Jencken*. New York: G.W. Dillingham, 1888.

DAVIDSON, James West. *Uma breve história dos Estados Unidos*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

DELEUZE, JPF. *Instruction pratique sur le magnetisme animal*. Paris: A. Belin, 1825.

DOYLE, Arthur Conan. *A História do Espiritualismo: de Swendenborg ao início do século XX*. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro: 2013.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FORNIERI, Joseph R. et al. *Lincoln's America: 1809-1865*. Southern Illinois University Press: Carbondale, 2008.

GALLAGHER, Michael. *Why the Victorians Saw Ghosts*. Seventh Rainbow Publishing. London, 2014.

GAUSTAD, Edwin S.; NOLL, Mark A.; CARTER, Heath W. *A Documentary History of Religion in America*. Grand Rapids: Erdmans Publishing Co, 2018.

- GAUSTAD, Edwin S.; SCHMIDT, Leigh E. *The Religious History of America: The heart of American Story from colonial Times to Today*. New York: HarperCollins, 2017.
- HAMILTON, Michelle L. *"I Woul Still Be Drowned in Tears": Spiritualism in Abraham Lincoln's White House*. Savas Publishing: California, 2013.
- HARDINGE, Emma. *Modern American Spiritualism: A Twenty Year's Record of the Communion Between Earth and the World of Spirits, 1869*, New Hyde Park: NY University Books, 1970.
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- HOME, Daniel D. *Lights and Shadows of Spiritualism*. London: Virtue & Co, 1878.
- HOROWITZ, Mitch. *Occult America: White House Seances, Ouija Circles, Masons, and the Secret Mystic History of Our Nation*. New York: Bantam, 2009.
- HOROWITZ, Mitch. *Occult America: White House Seances, Ouija Circles, Masons, and the Secret Mystic History of Our Nation*. New York: Bantam, 2009.
- HUGO, Victor M. *O Livro das Mesas: as sessões espíritas de Jersey*. Organização, apresentação, estabelecimento do texto e notas Patrice Bolvin. Tradução André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- JAMES, W. (2014). *What psychical research has accomplished*. In: *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge Library Collection - Philosophy, p. 299-328. Cambridge: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9781107360525.011.
- JEFFERSON, Thomas. *A declaração de independência dos EUA*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- KARDEC, Allan. *A Gênese: Os milagres e as predições segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2014.
- KARDEC, Allan. *A Viagem Espírita de 1862*. Catanduva: O Clarim, 2015.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.
- KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos*. São Paulo: Contexto, 2007.
- KARNAL, Leandro et al. *Estados Unidos. A Formação de uma Nação*. São Paulo: Contexto, 2001.
- LAFONTAINE, C. *L'art de magnétiser*. 2nd ed. Paris: Germer Baillière, 1852

REFERÊNCIAS

LEONARD, Maurice. *People from the Other Side: A History of Spiritualism*. Gloucestershire: The History Press, 2011.

LEONARD, Todd Jay. *Talking to the Other Side: A History of Modern Spiritualism and Mediumship*. Lincoln: iUniverse, 2005.

LINCOLN, Abraham. *Discursos de Lincoln*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

LOWRY, Elizabeth. *Spiritual (R)evolution and the Turning of Tables: Abolition, Feminism, and Rhetoric of Social Reform in the Antebellum Public Sphere*. In: *Journal for the Study of Radicalism*. Vol. 9, Number 2, p. 1-16, 2015.

MATTISON, H. *Spirit-Rapping Unveiled! An Expose of the Origin, History, Theology and Philosophy of Certain Alleged Communications from the Spirit World*. New York: J. C. Derby, 1855

MAYNARD, Nattie Colburn. *Seances in Whashington: Abraham Lincoln and Spiritualism during the Civil War*. Ancient Wisdow Publish. Toronto: 2011.

MIDDLETON, Richard. *A Guerra da Independência dos Estados Unidos da América – 1775-1783*. São Paulo: Madras, 2013.

MILLER, Willian Lee. *Lincoln's Virtues: An Ethical Biography*. Knopf: New York, 2002.

MOREL, Lucas. *Lincoln's Sacred Effort: Defining Religions Rote in American Self-Government*. New York: Lexington Books, 2000.

NECKEL MIGUEL, Sinuê. *O Espiritismo frente à Igreja Católica em disputa por espaço na Era Vargas*. *Esboços: histórias em contextos globais, Florianópolis*, v. 17, nº 24, p. 203-226, dez. 2010. ISSN: 2175-7976.

NELSON, Geoffrey. *Spiritualism and Society*. Routledge & Kenan Paul: Londres, 1969.

OPPENHEIM, Janet. *The other World: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PALHANO, Lamartine Jr. *Dicionário de Filosofia Espírita*. Rio de Janeiro: Celd, 2011.

PECK, William F. *The Semi-Centennial History of the city of Rochester*. Syracuse: NY: D.D. Mason, 1884.

POST, Isaac. *Voices from the Spirit World*. Rochester: Charles H. McDonell, 1852.

PRIMEIRA EMENDA À CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS. United States Senate. 2021. Disponível em: https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm. Acesso em: 28 jul. 2021.

- PUGH, Brian W. *A Chronology of the Life of Sir Arthur Conan Doyle*. London: MX Publishing, 2018.
- REIS, Elizabeth. *Imortal Messengers: Angels, Gender, and Power in Early America*. In: *Mortal Remains: Death in Early America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- RICHET, Charles. *Tratado de Metapsíquica*. São Paulo: LAKE, 2008.
- SCHUDSON, Michael. *Descobrimos a Notícia: Uma História Social dos Jornais dos Estados Unidos*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SCHWIKART, Georg. *Dicionário ilustrado das religiões*. Aparecida: Editora Santuário:2001.
- SELLERS, Charles; MAY, Henry; e MCMILLEN, Neil R. *Uma reavaliação da história dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.
- SHARP, Lynn L. *Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*. New York: Lexington Books, 2006.
- SIGERMAN, Harriet. *An Unfinished Battle*. In: COTT, Nancy (org.). *No Small Courage: A History of Woman in the United States*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SIGSTED, C. *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*. New York: Bookman Associates, 1952.
- STOWE, Harriet B. *A Cabana do Pai Tomás*. Barueri: Amarilys Editora, 2016.
- TAYLOR, Sarah E. L. *Fox-Taylor Automatic Writing 1869-1892*. Tribune-Great West Printing Co. Minneapolis, Minnesota, 1932.
- THE CORRESPONDENCE OF HENRY DAVID THOREAU. Edited by Walter Harding and Carl Bode. New York, p. 284, 1958.
- THE CORRESPONDENCE OF HENRY DAVID THOREAU. Edited by Walter Harding and Carl Bode. New York, 1958.
- THE SPIRIT MESSENGER. VI, nº 25, January, 25, 1851. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/spirit_messenger/spirit_messenger_v1_n25_25_january_1851.pdf. Acesso em: 15/08/2021
- TRACY, Joseph. *The Great Awakening: A History of Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield*. Cleruch Publishing: 2018.
- UNDERHILL, Leah A. *The Missing Link in Modern Spiritualism*. New York: Thomas R. Knox, 1885.

REFERÊNCIAS

- VASCONCELOS, João. *Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psíquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 23(2), p. 92-126, 2003.
- WANTUIL, Zêus. *As Mesas Girantes e o Espiritismo*. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro: 1958.
- WASHINGTON, Peter. *O babuíno de madame Blavatsky*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- WEISEBERG, Bárbara. *Falando com os Mortos: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo*. Agir: Rio de Janeiro, 2011.
- WELLS, Robert. V. *Facing the “King of Terrors”*: Death and Society in an American Community, p. 1750-1990. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WHITMAN, Walt. *Folhas de Relva*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- WICKER, Christine. *Lily Dale: the town that talks to the dead*. New York: HarperCollins, 2004.
- WILSON, John B. “Emerson and the ‘Rochester Rappings.’” *The New England Quarterly*, vol. 41, nº 2, 1968, p. 248–258. JSTOR. Disponível em: www.jstor.org/stable/363363. Acesso em: 7 jun. 2021.

SOBRE O AUTOR

Vinícius Lara da Costa é psicanalista. Possui a titulação acadêmica de bacharel, licenciado e mestre em História, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, além de doutor em Ciências da Religião pela mesma instituição. Produziu, sobretudo, no campo da História Cultural e nos estudos em torno do Espiritualismo/Kardecismo no século XIX. Atualmente é membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora.