

O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo

The specifics of Secularization in the Brazilian First Republic and the criminalization of spiritualism

Adriana Gomes (PPGH/UERJ)*

Resumo:

O presente artigo se propõe a discutir as especificidades da secularização brasileira na Primeira República em que se evidenciaram as complexidades das relações entre a religião e a sociedade. No advento do novo regime, o Estado não definiu, no quadro de religiosidades proferidas pela população, o que era considerado religião e, portanto, com direito à proteção legal, das práticas consideradas antissociais e crime contra a tranquilidade pública. Nesse contexto, o espiritismo Kardequiano foi inserido como uma prática anômica para os critérios de “civildade” estabelecidos, sobretudo para a capital federal – Rio de Janeiro. Aos seus adeptos, coube o ônus de buscarem representatividade no espaço público a fim de obterem o reconhecimento de suas práticas como sendo religiosas e não criminosas, legitimando-se nos princípios da liberdade individual e de consciência.

Palavras-Chaves: Secularização Brasileira – Espiritismo – Código Penal de 1890

Abstract:

This article aims to discuss the specificities of secularization in the Brazilian First Republic, in which were showed the complexities of relations between religion and society. In the advent of the new regime, within the framework of religiousness spoken by the population, the state has not defined what was considered religion and therefore what was entitled to legal protection, and what practices were considered antisocial and crime against public tranquility. In this context, Kardecian spiritualism was considered as an anomic practice by the established criteria for "civility", especially for the federal capital - Rio de Janeiro. Its supporters had the burden to seek representation in public space in order to obtain recognition for their practices as religious, and not criminal, considering the principles of individual freedom and conscience.

Keywords: secularization Brazilian – Spiritualism – Criminal Code 1890

O presente artigo se propõe a discutir as especificidades do processo de secularização do Brasil que, em seu curso, houve a ocorrência da criminalização do espiritismo como um crime contra a tranquilidade pública. Mesmo com a separação jurídica entre o Estado e a Igreja Católica, ou seja, entre o poder político e a organização religiosa, os vínculos, os contatos, as cumplicidades e os compromissos entre as

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Política e Cultura da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, integrante do Grupo de Pesquisa Políticas, Direitos e Éticas do CNPq e Professora da SEEDUC-RJ. E-mail: adrianagomes.rj@hotmail.com

autoridades nos aparatos estatais e as instituições católicas permaneceram ao longo dos anos. Para tanto, as metodologias utilizadas foram revisões bibliográficas e a análise dos discursos do periódico católico de maior circulação na capital do país – *O Apóstolo* – nos anos finais do Império, quando começaram as articulações políticas para a laicização do Estado à sua limitada implementação no limiar do regime republicano.

As discussões concernentes à liberdade religiosa no Brasil ganharam maior amplitude, sem dúvida, no advento da Proclamação da República. No entanto, ainda no Império os debates acerca da liberdade de culto já eram presentes. As relações entre a religião e o Estado foram definidas na Constituição de 1824, que instituía o catolicismo como a religião do Império Brasileiro e tolerava as demais confissões religiosas. Contudo, apesar de privilegiada em relação às demais religiões, o catolicismo também tinha as suas restrições. A Constituição Imperial concedia poderes ao monarca de regular a instituição religiosa. E essa situação gerava mais tensão do que uma organização (Leite, 2011, p. 34).

A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico foi se desgastando durante o Império. As oposições e mesmo conflitos entre o Estado e a Igreja foram gradativamente subjugando o poder eclesiástico ao poder político do Estado, que ficaram notórios nos casos do “Cisma do Feijó”¹ (1827-1838) e a “Questão Religiosa”² (1872-1875), que tiveram, por certo, influência na separação entre o Estado e a Igreja no advento do regime republicano.

As confissões religiosas não católicas deveriam proferir os seus cultos, inicialmente, somente para os estrangeiros e em seus idiomas, portanto, sem proselitismo. Além disso, seus cultos só poderiam ser realizados nos próprios lares ou em casas de orações sem a ostentação de templos, para que não fossem reconhecidas como igrejas cristãs através de símbolos que pudessem remeter a um espaço sacralizado com a presença de sinos, cruz, torre, enfim, alusão a um templo religioso, sob a pena de multa (Leite, 2011, p. 34).

Às autoridades eclesiásticas católicas cabiam funções que deveriam ser exercidas pela burocracia estatal. A educação, a saúde pública e as obras assistenciais eram espaços de atuação da Igreja Católica. Assim como a concessão de registros de

¹ “Esse conflito girou em torno do celibato do clero, defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó e outros parlamentares, e da não confirmação por parte da Santa Sé da nomeação do padre Antonio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, por ter ele assinado projetos contrários aos preceitos eclesiásticos então vigentes. Essa recusa da Santa Sé foi interpretada como uma violação do art. 102 da Constituição que estabelecia o direito do governo imperial de nomear bispos: essa recusa constituía uma afronta à soberania da nação. Por isso o Regente Pe. Feijó manifestou, em 1836, claramente o intento de separar a igreja brasileira da igreja romana, fato que gerou importantes embates que somente foram superados com a retirada do Pe. Feijó da regência imperial e com a renúncia do Pe. Moura ao bispado do Rio de Janeiro” *apud* ORO, Ari Pedro, *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*, p. 438.

² “Conflito ocorrido quando o bispo de Olinda, Frei Vital Maria, resolveu aplicar, em 1872, os preceitos das encíclicas *Quanta Cura*, *Syllabus de Erros* e *Qui Pluribus*, do papa Pio IX, as quais sustentavam a proibição da comunhão entre católicos e maçons, prática comum no país. Com bases nesses documentos, o mencionado bispo recusou a celebração comemorativa da fundação de uma loja maçônica em Pernambuco e ordenou às confrarias religiosas que expulsassem seus membros ligados às “sociedades secretas”. Tais medidas foram também adotadas por D. Antonio Macedo Costa, bispo Pará. A maçonaria reagiu recorrendo ao governo imperial que, em razão da sustentação das medidas por parte de ambos os bispos, condenou-os, em 1874, a quatro anos de prisão em regime de trabalho forçado, anistiados no ano seguinte.” *apud* ORO, Ari Pedro, *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*, p. 438.

nascimentos, casamentos e óbitos. Os casamentos realizados fora da confissão religiosa católica eram equiparados aos concubinatos. Os casamentos entre pessoas católicas e não católicas eram proibidos e os sepultamentos dos hereges – não católicos – eram recusados pela administração eclesiástica que administrava os cemitérios públicos (Leite, 2011, p. 35).

Contudo, a partir de 1850 com o incentivo à política de imigração começaram a ocorrer mudanças na legislação brasileira quanto ao tratamento de não católicos, sobretudo aos protestantes. Foi permitido o casamento misto e entre não católicos em 1861 com a lei 1.144. Em 1863, através do decreto 3.069, os cemitérios públicos deveriam reservar um local separado para os não católicos.

As dificuldades maiores para o exercício da liberdade religiosa no Império, encontrada pelos protestantes, se deram mais por ações dos eclesiásticos católicos do que do próprio governo imperial. De acordo com o Fábio Carvalho Leite (2011, p. 35) não foram relatadas perseguições graves pelos missionários que se instalavam no Brasil por parte do governo.

A Igreja Católica sentindo-se ameaçada no final do Império se revelava mais combativa em deter a liberdade religiosa. E para tanto, no Rio de Janeiro, se autoafirmava como religião oficial buscando cercear e engessar as discussões legislativas em torno da liberdade de culto através do seu periódico *O Apóstolo* (17/06/1888, p. 3).

As inquietudes da Igreja Católica quanto às discussões sobre a liberdade de culto chegavam a ser externalizadas como um crime de heresia. A liberdade religiosa, segundo a Igreja, poderia acarretar no país uma desordem pública, pois a instituição religiosa seria, de certa forma, afrontada, coibida e cerceada pelas demais confissões religiosas de proferir os seus rituais religiosos (*O Apóstolo*, 17/08/1888, p. 3).

Porém, apesar das discussões acerca da liberdade religiosa no Império, foi com a República que as relações entre o Estado e a Igreja sofreram alterações consideráveis. Em 7 de janeiro de 1890, o Governo Provisório iniciou o processo de secularização do Estado através do Decreto 119-A, que teoricamente proibiu a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa e consagrou a plena liberdade de cultos, a extinção do padroado e estabeleceu outras providências secularizadoras.

De acordo com Emerson Giumbelli (2002, p. 248), três campos podem ser discriminados a partir do Decreto 119-A. O primeiro tem por objeto o “Estado”, que ficou expressamente proibido de interferir na religião, assim como utilizar critérios religiosos para classificar os cidadãos e organizar os serviços públicos. O segundo objeto refere-se as “confissões religiosas”, que passariam a ter igualdade para realizarem seus cultos e proferirem a sua fé. O terceiro objeto incide no “indivíduo” e nas igrejas, associações, institutos que usufruiriam da liberdade de culto. A garantia à essa liberdade ficaria instituída pelo Decreto 847 do Código Penal Republicano, em que sob o título “dos crimes contra o livre exercício dos direitos individuais”, nos artigos 179 ao 188 sancionava-se a proibição à perseguição por motivos religiosos e o impedimento e a perturbação da realização de cultos religiosos.

A Igreja Católica reagiu. Após a implementação do referido decreto foram publicados cerca de oito artigos no periódico *O Apóstolo*, em dias alternados, em que a

Igreja posicionou-se perante a secularização do Estado. Por um lado mostrou-se liberta dos “abusos”, cometidos pelo próprio Estado, mas por outro demonstrou preocupação com a competência desse mesmo Estado Republicano em gerir essa laicização, em que era iminente o cerceamento de direitos e privilégios que eram concedidos à Igreja, assim como a possibilidade de perder fiéis para outras confissões religiosas, porque “o povo não sabe reagir” e sendo um “elemento dócil, o elemento vítima de todos” poderia se influenciar pelas seitas que teriam igualdade com a Igreja (*O Apóstolo*, 12/01/ 1890, p. 1).

O projeto secularizador da República expressou-se em medidas articuladas de laicização do Estado, que iam dos registros civis, ao ensino leigo, perpassando para os cemitérios públicos. O Decreto 119-A preconizou pela “separação”, pela liberdade e pela igualdade em torno de uma concepção generalizada do que se interpretava como sendo religião. O Estado passaria a garantir legalidade à liberdade dos indivíduos professarem a sua fé e se fazer representar em grupos religiosos publicamente, concedendo-lhes, “pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico” (Oro, 2005, p. 439). Sendo interpretado como grupos religiosos, sobretudo, os protestantes e os judeus. As religiões mediúnicas – o espiritismo e os cultos afro-brasileiros – não obtiveram a mesma isonomia de direitos, que ficariam sob discriminação e alvo de perseguições policiais sob a argumentação de exercício ilegal da medicina até a década de 1950 (Oro, 2005, p. 441).

Ao seu ponto, faz-se necessário relativizar essa laicidade e secularização do Estado Republicano Brasileiro. A proposta de um Estado neutro, com relação à liberdade de culto, na prática estava distante de ser realidade, mesmo para as religiões que juridicamente eram isonômicas à católica.

Júlio de Andrade Ferreira (1992, pp. 64-70), relatou diversos casos de intolerância aos protestantes presbiterianos após a secularização do Estado Republicano. Segundo o autor, diversos templos foram invadidos e apedrejados, bíblias protestantes foram incineradas, além de ataques pessoais sofridos por pastores, que de forma geral, tornaram-se crimes sem punição do Estado. Com o agravante de endossamento dessas práticas pelas autoridades locais. Além desses casos, que relativizam a secularização brasileira, Pedro Tarsier (1936, pp. 55-93) relatou, também, diversos outros episódios de intolerância religiosa na República laica. Suas afirmações sinalizaram um aumento considerável de perseguições religiosas comparando-se ao período imperial, criando um paradoxo: na laicidade, as perseguições religiosas e intolerâncias aumentaram em contraposição a religiosidade oficial do catolicismo no Império.

Apesar de ocorrências notórias da limitação da secularização brasileira, alguns pontos valem ser ressaltados como características laicizantes atribuídas ao recém-instaurado regime republicano, mesmo que apresentassem *a posteriori* desconstruções, a saber: na Constituição Brasileira de 1891 não havia nenhuma menção a Deus; os crucifixos e símbolos religiosos foram retirados dos locais públicos; os cemitérios foram secularizados; o compromisso das relações entre o Brasil e a Santa Sé foram omitidas no texto constitucional; e o ensino público passou a ter um caráter laico (Leite, 2011, p. 43). A essas atitudes secularizadoras do Estado Brasileiro a Igreja Católica reagiu, com críticas veementes ao Governo Provisório.

As características laicizantes do Estado Brasileiro na Primeira República podem ser identificadas e desconstruídas, também, a partir das seguintes argumentações: na Constituição de 1891 a omissão de “Deus” na Carta foi constatada, no entanto, foi mais com o intuito de enfatizar simbolicamente a laicidade da Carta Magna do que demonstrar, de fato, um sentido jurídico de laicização.

A retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos no início da Primeira República, também pode ser relativizado. No momento inicial, essas atitudes secularizadoras nos espaços públicos até foram implementadas, porém lentamente os crucifixos foram reintroduzidos nos tribunais dos Estados, nas escolas e em lugares públicos. Já nos primeiros anos de República, o governo e a própria imprensa eram tolerantes à presença de símbolos religiosos nesses espaços. Essa prática não era encarada como um ato de importância para a laicidade do Estado (Leite, 2011, p. 44).

Em relação à secularização dos cemitérios na Primeira República, ficou estabelecido no artigo 72 § 5º da Constituição de 1891, que eles deveriam ser administrados pela autoridade municipal e que, portanto, todos os crentes poderiam realizar seus cultos religiosos e seus respectivos ritos, desde que não ofendessem a moral pública e as leis (Leite, 2011, p. 44). No entanto, na prática, os cemitérios ficaram mantidos sob o controle de particulares ou ordens confessionais, alguns com o caráter de monopólio. A ineficácia da secularização dos cemitérios forjou a liberdade assegurada aos crentes quanto a realização de seus cultos de acordo com a confissão religiosa profetizada.

Sobre a manutenção do controle dos cemitérios por ordens confessionais, Emerson Giumbelli (2002, p. 245) abordou a frustrada homenagem póstuma que ocorreria em 1892 a Benjamin Constant. Os positivistas do Apostolado³ foram impedidos de realizá-la pela administração do cemitério, que cabia à Santa Casa de Misericórdia, uma confraria católica que, por contrato, tinha garantia de monopólio no cemitério.

As relações diplomáticas entre o Estado Republicano Brasileiro e a Santa Sé, em tese, deveriam ter sido rompidas. No entanto, quando essas proposições eram discutidas acabavam sendo sempre derrotadas e rejeitadas por um governo que se autointitulava laico (Leite, 2011, p. 45).

No que se refere ao ensino religioso nas escolas públicas, a situação gerou muitas controvérsias. Pela Constituição de 1891, tal ensino não poderia ser ministrado. Em tese, o ensino leigo era consectário da liberdade de consciência, pois todos os cidadãos pagavam impostos e contribuíam para a manutenção das escolas, portanto,

³ Em 1876 fundou-se a primeira Sociedade Positivista do Brasil, tendo a frente Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), Miguel Lemos (1854- 1917) e Benjamin Constant (1833 - 1891). No ano seguinte, os dois primeiros viajaram para Paris, onde conheceram os fiéis seguidores de Comte: o Émile Littré (1801-1881) e Pierre Laffite (1823-1903). Miguel Lemos decepcionou-se com “o vazio do littréismo” e tornou-se adepto fervoroso da religião da humanidade, dirigida por Laffite. De volta ao Brasil, Miguel Lemos, iniciou uma contínua e enérgica ação política, social e religiosa a partir dos princípios do Positivismo, transformando a antiga Sociedade Positivista do Brasil, de caráter acadêmico, mas apática; no Apostolado e na Igreja Positivista do Brasil. Cujas finalidades eram formar adeptos, que contribuiriam na renovação do pensamento político e social, através de intervenções oportunas nos negócios públicos, tomando posição a respeito das mais variadas questões sociais, políticas e religiosas, entre as quais podemos citar: o abolicionismo e o republicanism, a defesa dos direitos sociais e trabalhistas, o bem estar social, a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade profissional, dentre outros.

cada cidadão poderia seguir e adotar a religião que conviesse e se quisesse, não cabendo ao governo republicano arbitrar sobre o ensino de uma confissão religiosa, que só atenderia a uma parcela de cidadãos, que seguissem àquela religião. O ensino religioso deveria caber à família e aos religiosos em suas respectivas confissões religiosas (Leite, 2011, p. 45). Ao Estado não caberia à missão de catequese e propaganda religiosa. Se assim o fizesse, naturalmente, preferiria a de uma única religião. Que privilegiada, seria ensinada a custa do produto dos impostos pagos pelos cidadãos de uma forma geral. Segundo Fábio Carvalho Leite (2011, p. 46), os cidadãos que não professassem a confissão religiosa ensinada sofreriam dupla violência: a do bolso e a da sua consciência. No entanto, havia uma resistência dos católicos para que permanecesse o ensino religioso nas escolas.

Diante das discussões salientadas, percebe-se que a secularização do Estado Brasileiro na Primeira República, em múltiplos aspectos, merece ressalvas. A pluralidade religiosa e a liberdade de consciência tinham limites. Porém, entre os cidadãos espíritas e de outras confissões mediúnicas, as dificuldades de proferir a sua religiosidade tornaram-se ainda mais problemáticas, pois além dos cerceamentos anteriormente mencionados, tiveram que enfrentar, ainda, numa outra ordem de cerceamento e intolerância: a criminalidade. Algumas de suas práticas religiosas foram tipificadas como criminosas sob a acusação de charlatanismo e prática ilegal da medicina, que foram inseridas no Código Penal Republicano de 1890.

Com o advento da República, intensificou-se o processo de modificação do espaço urbano do país, sobretudo na capital federal. A cidade do Rio de Janeiro foi se modernizando, porém artificialmente e alheia a sua origem, sendo reprodutora de valores externos, que não tinham ressonância dinâmica na sociedade carioca. Começaram, então, a gerar os descontentamentos resultantes dos limites impostos em torno da ordem e do progresso, que estavam em contrariedade à sua realidade cultural e identitária reforçando-se cada vez mais o artificialismo. A civilidade e a modernização na República “vestiu a cidade com outra roupa, mas o corpo permaneceu o mesmo, possuindo uma incrível dificuldade de andar de salto alto” (Rodrigues, 2002, p. 28).

O grande desafio que o regime republicano se propusera era transformar cada cidadão brasileiro, sobretudo da capital federal, em cidadãos capazes de ocupar de forma ordenada e correta as modernas funções que caberiam a uma sociedade civilizada. Os poucos brasileiros “civilizados” deveriam conduzir os muitos brasileiros “atrasados” a alcançarem a ordem e o progresso, independentemente da ausência dos valores identitários com a mudança ocorrida na capital federal em nome da civilização. Tudo teria um objetivo em comum: alcançar em ordem, o progresso (Rodrigues 2002, p. 34). E para tanto, a ação da polícia carioca adquiriu o sentido e a função de ser a mantenedora da ordem. A polícia passou a ser a instituição que estabelecia como se deveria viver na cidade moderna e civilizada.

Como as reformas civilizatórias do Rio de Janeiro fluíam com rapidez, a insegurança em torno delas, também, eram presentes. Nesse momento, ganhou maior importância a legitimidade concedida pelos laudos técnicos e científicos de instituições, que respaldariam a política do progresso na capital federal: o Clube de Engenharia, que se definia como elaborador das leis da reorganização urbana; a saúde pública, que

estabelecia os critérios de civilidade e atuava como controladora da vida social; e finalmente, a polícia, já mencionada, que garantia a realização da modernização da cidade controlando os costumes da população, sendo a salvaguardadora da ordem. (Rodrigues, 2002, p. 30).

Nesse tumultuado e desordenado cenário de modernização da cidade, sem que a população se identificasse com as mudanças materiais e sociais, que o regime republicano brasileiro foi se consolidando e mostrando a sua face autoritária e excludente. À essa característica autoritária do regime republicano reportam as reflexões de José Murilo de Carvalho (2004, p.31), ao se referir ao abismo que existia entre os menos favorecidos e a República, que abriu precedentes para que se investigasse um mundo de valores e ideias muito distinto do mundo das elites e do mundo dos intermediários. Criou-se alicerce para a emergência do autoritarismo baseado na competência real ou pressuposta de técnicos, que preconizavam a ideia de bem público. E em prol desse bem público, a maioria dos cidadãos não participaria dos processos de decisão dos rumos políticos e administrativos do país (Carvalho, 2004, p. 35).

A cultura política autoritária, presente na história brasileira durante a Primeira República, se evidenciou, dentre muitas situações, na criação do Código Penal de 1890 criado em decorrência, justamente, da mudança de regime no país para substituir o Código Criminal formulado em 1830. O Código Penal Republicano foi o primeiro grande conjunto de leis que definiu a nova ordem jurídica do nascente regime. Comparando-o com o código criminal do Império, poucas modificações foram realizadas, no entanto, uma das poucas novidades apresentadas era a criminalização do espiritismo, num regime que se autodefinia como secular. O espiritismo foi criminalizado, sobretudo, no artigo 157⁴ do Código Penal.

Esse artigo estava inserido no Título III “Dos Crimes Contra a Tranquilidade Pública”, mais especificamente no Capítulo III “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”. Nesse mesmo capítulo, os artigos 156 e 158⁵ estavam intimamente relacionados ao

⁴ Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. (...)

⁵ Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

Art. 158 – Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000.

Se resultar morte:

artigo 157, por tratarem da questão do exercício da medicina, que era uma prática comumente realizada na sociedade brasileira.

Como o espiritismo obteve expressiva representatividade através das práticas curativas e de tratamento dos médiuns receitistas, estes poderiam ser triplamente enquadrados criminalmente: exercer a medicina sem ter a habilitação exigida, no artigo 156; praticar o espiritismo, no artigo 157; e prescrever medicamentos homeopáticos ou de outra ordem, praticando o curandeirismo, no artigo 158.

Desde o Império, os médicos e os juristas pediam proteção legal para a prática da medicina. Os primeiros médicos formados no Brasil já cobravam do Estado Imperial medidas mais rigorosas para se combater o curandeirismo e o charlatanismo. Em troca “ofereciam os seus préstimos na luta pela disciplinarização social” (Schitzmeyer, 2004, p. 74).

Como o Código Penal do Império não impedia as práticas terapêuticas populares, que já ocorriam desde os tempos coloniais, com o processo de urbanização, essas discussões vieram à tona. Afinal, em nome, também, da saúde pública que a reforma civilizatória do Rio de Janeiro era realizada. A saúde pública foi um dos critérios estabelecidos para a civilidade e atuava como instrumento de controle da vida social ao estabelecer padrões mínimos de higiene e saneamento para a cidade e a população.

O processo de urbanização e a valorização de novos saberes científicos, se legitimavam como sendo a garantia de veracidade e autenticidade de civilidade. Os médicos conseguiram espaço que há tempos desejavam, a fim de reclamarem a proteção legal para o exercício de sua profissão. No entanto, eles só conseguiram proteção jurídica quando as relações sociais tradicionais já estavam desestruturadas, e os curandeiros puderam ser criminalizados (Schitzmeyer, 2004, p. 75).

No Código Penal de 1890 que os médicos conseguiram a garantia efetiva de se impor contra quem ameaçasse cura e o conhecimento do corpo, que não fosse através de técnicas e da cientificidade.

Sob esse prisma, as práticas terapêuticas populares como a benzedura, garrafadas, banhos de ervas, uso de amuletos, dentre outros, que mesclavam elementos culturais diversos da formação da sociedade brasileira, deixavam de ser aceitas pelas autoridades do país e tinham, também, que deixar de ser acreditadas e aceitas pela população, mesmo que à força. Crer e fazer uso dessas práticas era ilegal, atrasado e irracional.

Como as práticas terapêuticas populares eram muito comuns pelo comportamento sociocultural dos brasileiros e, também, pela própria carência na prestação dos serviços públicos na área da saúde de assistência à população, eram os praticantes ilegais da medicina que supriam a ausência do Estado. E essas pessoas que exerciam, até então, livremente o curandeirismo: pajés-caboclos, sobreviventes de nações indígenas desagregados; afrodescendentes feiticeiros, herdeiros de tradições

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

curativas africanas; rezadores; benzedeadas, raizeiros, curadores de cobra, adeptos de confissões religiosas mediúnicas, dentre outros, foram rotulados como charlatões e praticantes da medicina ilegal (Schitzmeyer, 2004, p. 76).

A popularidade das práticas curandeiras, no entanto, ia além das questões socioculturais. Permeava, também, para as questões psicológicas. Os curandeiros estavam mais próximos dos doentes. Não eram raros os casos de parteiras, feiticeiros de todos os tipos, benzedeadas, dentre inúmeros curandeiros, frequentarem os mesmos espaços públicos de sua clientela, em que poderiam até exercer uma liderança espiritual e convívio afetivo (Weber, 1999, pp. 15-16).

No final do século XIX, no limiar da República, os médicos habilitados lutavam por um espaço próprio e se digladiavam com as práticas costumeiras de cura. Eram comuns a convivência de práticas ditas científicas com superstições. Os próprios médicos, mesmo envolvidos em pesquisas e com discurso progressistas, eram indivíduos que emanavam fundamentos religiosos. Eles acreditavam em milagres, em intervenções divinas para a cura de doenças. O discurso médico, apesar de objetivo, era imbuído de explicações mágicas para uma série de fenômenos que a ciência não tinha capacidade para explicar. Não havia uma distinção clara entre o que era ciência e o que era magia. Como a medicina impunha uma série de limitações pela falta de conhecimentos na época, a intervenção divina era constantemente solicitada pelos médicos, pois os seus conhecimentos eram limitados pela vontade de Deus (Weber, 1999, p. 26). Isso não quer dizer que os médicos e os intelectuais que se relacionavam com eles, não tentassem estabelecer distinções entre a ciência e o charlatanismo, afinal havia uma intensa mobilização para a modernização e o saneamento, incompatíveis com práticas populares curandeiras. Por isso as motivações para a criação dos artigos que infringiam a saúde pública.

No entanto, os artigos 156, 157 e 158 foram muito questionados pelas incoerências intrínsecas neles próprios, sobretudo quando confrontados com o que instituiu a Constituição Federal de 1891.

O artigo 156 foi questionado por ordem técnica. A Constituição de 1891 no seu artigo 72 no § 24 garantia o “livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial”, sem mencionar a habilitação profissional. Nesse caso, as práticas da medicina popular poderiam ser aceitas. A Constituição revogaria o que estava sendo mencionado no Código Penal. Além disso, outra polêmica gerada no artigo 156, diz respeito ao legislador ter diferenciado “exercer medicina” e “praticar a homeopatia e a dosimetria”, se no exercício eram todas técnicas científicas de cura.

No artigo 157 a polêmica foi em torno, também, do artigo 72, mas no § 3 da Constituição de 1891, que dava a todos os indivíduos e confissões religiosas o poder para exercerem pública e livremente seus cultos. Portanto, o espiritismo não poderia ter sido criminalizado. No entanto, o Estado não interpretava as confissões religiosas mediúnicas como religiões reconhecidas pelo Estado, dessa forma, eram passíveis de perseguição pela ilegitimidade religiosa. O espiritismo expressava um saber ilegítimo, no texto do Código Penal, porque poderia conduzir o indivíduo à ilusão, suggestionando sentimentos que poderiam afetar em diferentes níveis a sanidade psicológica dos crédulos.

Já o artigo 158 referia-se ao curandeirismo e às práticas mágico-religiosas de valor curativo, que tanto afligiam a cientificidade dos médicos. Na retórica do artigo se pressupõem que os sistemas e as práticas compreendidas como ilegítimas para a obtenção da cura poderiam prejudicar a saúde dos indivíduos que nelas confiavam. Esse artigo no Código Penal de 1940 foi reeditado transformando-se em outros três artigos, o artigo 282, 283 e 284, que mais uma vez levaram ao debate e ao confronto os médicos com os curandeiros e os charlatães.

A criminalização da prática do espiritismo no artigo 157 do Código Penal está relacionada à interpretação de suas práticas como sendo mágicas, portanto, sem legitimidade social para que fosse interpretada como sendo uma confissão religiosa. O questionamento que se sucede é: o que se compreendia como sendo uma confissão religiosa? Com propriedade, pode-se afirmar que no nascimento do regime republicano o que pudesse suscitar desordem e indisciplina no espaço público, não poderia ser categorizado como religioso.

Ao seu ponto, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo, que eram práticas mágico-curativas, fazia parte de um projeto republicano de manutenção da ordem pública. Sobretudo, quando os integrantes dessa sociedade civil do novo regime instaurado no Estado eram compostos por africanos, afrodescendentes, mestiços, ameríndios, imigrantes de diversas origens, que precisavam, no olhar do Estado, serem submetidos à normatização das leis e da moralidade, na qual se incluía a religião. A jurisprudência brasileira, auxiliada pelas autoridades policiais, devassaram os hábitos da população com o intuito de conhecer, classificar, disciplinar e tipificar que atitudes eram criminais ou não. Se “esquadrinhou os espaços públicos e os privados” (Montero, 2006, p. 52).

Havia liberdade religiosa, para o que se compreendia como religioso. E para se discernir o que era religioso e legal do que era mágico e ilegal, ocorreu um intenso debate no âmbito jurídico ao longo da Primeira República. No entanto, no âmbito político, esses debates foram, inicialmente, sobre que liberdade teria a Igreja Católica, que privilégios ela continuaria a ter e quais privilégios perderia com a secularização do Estado. As discussões políticas sobre qual religião teria liberdade no espaço civil eram inexpressivas, muito mais quando as práticas populares entravam em pauta como sendo confissões religiosas (Montero, 2006, p. 52).

Ao longo da Primeira República coube às confissões religiosas não católicas o ônus de demonstrarem ao Estado brasileiro que eram religiões, portanto, livres para professarem a sua fé. E as práticas populares religiosas mediúnicas tiveram que suplantar ainda mais adversidades. Para serem aceitas como religião, tiveram que demonstrar ao Estado que não eram uma ameaça à saúde e a ordem pública, ainda que tivessem em suas práticas procedimentos que, no caso do espiritismo, pudessem suscitar a cura. E nos cultos afro, demonstrar que as danças e os batuques eram manifestações de cunho religioso e não de desordem (Montero, 2006, p. 52).

O desafio do movimento espírita era continuar a praticar a assistência aos necessitados, em muitas circunstâncias, exercendo a “arte de curar”, sem que fosse interpretado como uma insubordinação à lei e como um ato de provocação dificultando

a instauração da ordem pública por ser interpretada como uma prática antissocial e anômica para os olhos do Estado.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, José Murilo. *Os Bestializados: a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FERREIRA, Júlio de Andrade. *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

LEITE, Fábio Carvalho *Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República*. Religião & Sociedade. Vol.31, n.1, 32-60, 2011.

MONTERO, Paula. *Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil*. Novos Estudos, n.74, pp. 47-65, 2006.

ORO, Ari Pedro. *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*. Ciências & Letras, n. 37, pp. 433-447, 2005.

RODRIGUES, Antônio Edmilson. *Em algum lugar do passado: cultura e história na cidade do Rio de Janeiro*. In: *Capital e Capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, pp. 11-43, 2002.

SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore. *Sortilégio dos Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

TERSIER, Pedro. *História das Perseguições Religiosas no Brasil*. (Tomo I). São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e a Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Editora Santuário, 2007.

WEBER, Beatriz. *As Artes de Curar: medicina, religião, magia e positivismo na república Rio Grandense – 1889-1928*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.