



Journal of Technology Management &
Innovation

E-ISSN: 0718-2724

ljimenez@jotmi.org

Universidad Alberto Hurtado
Chile

Pinto, Hugo; de Noronha, Maria Teresa; Faustino, Chanda
Knowledge and Cooperation Determinants of Innovation Networks: A Mixed-Methods
Approach to the Case of Portugal
Journal of Technology Management & Innovation, vol. 10, núm. 1, 2015, pp. 83-102
Universidad Alberto Hurtado
Santiago, Chile

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84736978007>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

JOÃO DO RIO E A REPRESENTAÇÃO DAS CRENÇAS RELIGIOSAS
NA OBRA *AS RELIGIÕES NO RIO* (RIO DE JANEIRO – PRIMEIRA
REPÚBLICA)

*João do Rio and the Representation of Religious Beliefs in the Book
“As religiões no Rio” (Rio de Janeiro – First Republic)*

Vanda FORTUNA SERAFIM^{*}
Thauan Bertão DOS SANTOS^{**}

Fecha de recepción: junio del 2015

Fecha de aceptación y versión final: agosto del 2015

RESUMO: O presente artigo objetiva apresentar um panorama geral de como as manifestações religiosas foram representadas na obra *As religiões no Rio* (1906), de autoria do jornalista e literato João do Rio (1881-1921). O recorte histórico eleito para tanto consiste na cidade do Rio de Janeiro, então capital do Brasil, durante o período da Primeira República. Os aportes teóricos utilizados para tanto consistem na História Cultural, por meio de autores como Roger Chartier, Michel de Certeau e Norbert Elias. Constatou-se que no processo de se evidenciar religiões presentes no Rio de Janeiro, João do Rio operacionalizou um dualismo classificatório ao designar as experiências religiosas nos finais do século XIX e inícios do XX. De um lado estariam as de influência francesa e praticado pela elite social, de acordo com os padrões tolerados pela elite, com as ideias de higienização, “civilização”, modernização e com o medo da periculosidade da pobreza. As demais, do outro lado, e de presença marcante nas ruas do Rio de Janeiro, e em extensão às ruas de toda a República brasileira, eram aquelas representadas como sinônimo de “incivilizado” e “atraso”.

PALAVRAS-CHAVE: João do Rio, crenças religiosas, Rio de Janeiro; Primeira República, história cultural.

* Vanda FORTUNA SERAFIM – Doutora em História pela UFSC; Professora Adjunta no DHI-UEM e docente do Programa de Pós-graduação em História (PPH-UEM). Atua como pesquisadora no Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ). Coordenadora do Núcleo Paraná do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH). E-mail: vandaserafim@gmail.com.

** Thauan Bertão DOS SANTOS – mestrando em História pela Universidade estadual de Maringá; membro discente do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões, do Grupo de Trabalho em História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH) e do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (UEM). E-mail: thauanbertao@hotmail.com.

ABSTRACT: This article presents an overview of how religious manifestations were represented in the book *As religiões no Rio* (1906), written by journalist and writer João do Rio (1881-1921). The historical approach is the city Rio de Janeiro, capital of Brazil during the First Republic. The theoretical contribution used for this research is the Cultural History and authors such as Roger Chartier, Michel de Certeau e Nobert Elias. It was realized that in the process of highlighting religions in Rio de Janeiro, João do Rio operationalized a classificatory duality to designate religious experiences in the late 19th and early 20th century. On the one hand there would be religions of French influence which were professed by the social elite, whose standards encompassed principles like sanitation, “civilization”, modernization and fear of risk of poverty. On the other hand, there were those religions regarded as “uncivilized” and “undeveloped”, which had a strong presence not only in the streets of Rio de Janeiro, but of the entire Brazilian Republic.

KEYWORDS: João do Rio, religious beliefs, Rio de Janeiro, First Republic, cultural history.

O presente artigo é resultado das discussões realizadas na pesquisa docente institucional intitulada “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”, na qual objetiva-se compreender a relação entre ciência, ideias e crenças nos discursos dos intelectuais brasileiros que pensaram a cultura afro-brasileira, em especial as crenças religiosas. É nesse sentido que voltamos o olhar a forma como as manifestações religiosas foram representadas na obra *As religiões no Rio*¹, de autoria do jornalista e literato João do Rio (1881-1921). A escolha desta obra resulta da constatação de que ela foi, ainda, pouco estudada no campo da História das religiões, e mesmo na historiografia em geral, apesar de constituir-se riquíssimo material para o estudo das crenças religiosas no Brasil². A proposta deste artigo consiste, portanto, em problematizar como as

¹ J. Rio, *As religiões no Rio*, Hermanos Garnier, Rio de Janeiro 1906.

² Apesar de encontrar uma série de artigos, teses, dissertações e livros sobre João do Rio, em especial no campo da Literatura, o levantamento bibliográfico realizado raramente detectou estudos historiográficos sobre João do Rio, especialmente, que partissem de *As religiões no Rio* (1906) enquanto fonte histórica. Pode-se citar apenas uma dissertação intitulada “Babel da crença: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca”, escrita por Marcela Melo de Carvalho (2010) que busca mapear os espaços religiosos apresentados por João do Rio. A maioria das teses ou dissertações são do campo das Letras e atentam a obra mais conhecida do jornalista, *A alma encantadora das ruas* (1908).

crenças religiosas foram pensadas por João do Rio, em especial as de matriz africanas.

*As religiões no Rio*³ em muito cooperou para o reconhecimento de João do Rio como uma personalidade jornalística; e também, para evidenciar sua contribuição aos estudos de Antropologia, Sociologia e História⁴. Reginaldo Prandi⁵ indicou João do Rio e a obra citada, como referência obrigatória para o estudo das religiões africanas e João Carlos Rodrigues⁶, biógrafo do jornalista, destacou o seu pioneirismo no estudo das crenças africanas, destacando que, embora houvesse pesquisas anteriores – como as do médico Nina Rodrigues, na Bahia – elas tinham circulação restrita ao meio acadêmico, sendo publicadas em formato de livro, no Brasil, apenas três décadas depois⁷. A repercussão e sucesso obtido pelas matérias publicadas em jornais parecem ter sido o diferencial dos escritos de João do Rio. Mesmo sendo a população brasileira da época, em geral, pouco alfabetizada, o interesse pelas reportagens foi tanto que obteve uma editoração em livro, ainda no mesmo ano.

João do Rio, forma como ficaria conhecido João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Barreto, nasceu no dia 05 de agosto de 1881, em um pequeno sobrado localizado na Rua do Hospício – Rio de Janeiro. O pai, Alfredo Coelho Barreto, nasceu no Rio Grande do Sul em uma família tradicionalmente nobre e de caráter aristocrático – motivo pelo qual João do Rio se autoembasava aristocrata – mudou-se para o Rio de Janeiro para estudar Medicina e Mecânica na Escola Politécnica, no Largo de São Francisco⁸. A mãe, Florência Barreto – filha do médico Joaquim Cristóvão e de Gabriela Amália Caldeira (uma descendente de africanos) após a morte prematura de

³ J. Rio, op. cit.

⁴ J.C. Rodrigues, *João do Rio: vida, paixão e obra*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 2010, p. 52.

⁵ R. Prandi, *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*, Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo 2007.

⁶ J.C. Rodrigues, op. cit.

⁷ Os escritos do médico maranhense, que realizava suas pesquisas na Faculdade de Medicina da Bahia, eram publicados em revistas especializadas, tendo acesso apenas a um público restrito de pessoas.

⁸ J.C. Rodrigues, op. cit.

Bernardo Guttenberg, irmão de João do Rio, o teria criado com excessos de cuidados e dengos, superprotegendo e mimando o agora filho único⁹.

João do Rio completou apenas o curso secundário, e, segundo Magalhães Júnior¹⁰, teve grande influência do positivismo do pai, um de seus mestres. O restante de sua formação intelectual teria sido alcançada pelo autodidatismo. Dessa maneira, começou a trabalhar muito cedo, com apenas 17 anos, e já estreando no jornalismo em *A Tribuna*, no ano de 1899. Escreveu, também, para os jornais *O Paiz*, *O Dia* e *O Correio Mercantil*, *A Cidade do Rio* entre 1901 e 1902. Em 1903, indicado pelo futuro presidente da República Nilo Peçanha, começou trabalhar na *Gazeta de Notícias*, onde permaneceu até 1915¹¹. Dedicou-se, também, a tradução de obras estrangeiras, como por exemplo, *Salomé* (1908) e *Intenções* (1912), ambas de Oscar Wilde. Em 1908, o escritor publicou *A alma encantadora das ruas*, que mais tarde seria considerada uma das melhores obras sobre a cidade do Rio. Posteriormente, publicou uma vasta série de obras, das quais, as de maiores renomes estariam entre *Cinematographo: crônicas cariocas* (1909), *Dentro da noite* (1910), *Vida vertiginosa* (1911), *A bela madame Vargas* (1912), *A mulher e os espelhos*, dentre outras¹².

Em 1910 foi eleito para ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, além de ocupar outros cargos importantes, como o de sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa e membro do Conselho-Geral do Congresso Interamericano de Imprensa¹³. Suas viagens pela Europa, passando por diversos países deste continente e também em alguns países asiáticos, contribuíram para seu espírito crítico à sociedade carioca de seu período¹⁴. Por estar em uma posição de destaque na sociedade e por conta de seu sucesso como jornalista atraiu diversos inimigos que

⁹ R. Magalhães Júnior, *A vida vertiginosa de João do Rio*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1978.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ R.C. Gomes, *João do Rio por Renato Cordeiro Gomes*, Agir, Rio de Janeiro 2005.

¹² J. C. Rodrigues, op. cit.

¹³ Ibidem.

¹⁴ As viagens a vários países, especialmente à França, asseguram-lhe a condição de homem cosmopolita, civilizado e superior, em: L. Ivo, *João do Rio: cadeira 29, ocupante 2*, ABL, Rio de Janeiro 2009, p. 21.

o hostilizavam, também por ser “amulado” e homossexual, como afirma Lêdo Ivo¹⁵.

De acordo com Gomes¹⁶, João do Rio denunciava o lado degradante do Rio de Janeiro, com o qual não se identificava. Lançava críticas à sociedade que se voltaria aos princípios liberais, julgando-os responsáveis pela crescente vulgarização e massificação dos hábitos, dos costumes e da arte, antes privilégio da aristocracia, sublinhando, dessa maneira, a contrafação do lado aristocrático de sua personalidade. Interessou-se apenas pelos dois extremos da sociedade, ou seja, pelos ricos ou pelos miseráveis, deixando a classe média de lado, pois a considerava sem interesse. Assim, dividia-se hora como *flâneur*, que perambulava pelas ruas e pelos becos sórdidos, e hora como dândi, frequentando os salões elegantes de um Rio de Janeiro que imitava Paris, esforço assediado pelos representantes da República.

A crônica constituiu o gênero no qual João do Rio concentrou o esforço de sua produção, substituindo a crônica-folhetim pela crônica-reportagem, inaugurando uma originalidade com o cruzamento entre o jornalismo e a literatura¹⁷. Dessa forma, revolucionou o jornalismo do período e tornou-se o primeiro grande repórter de século XX, registrando as transformações do Rio de Janeiro das reformas urbanas do Brasil e do mundo; desalinhando o Rio de Janeiro modelado pelos higienistas ao escancarar o subterrâneo da cidade; colocando em suspeita os enquadramentos disciplinares a serviço dos aparatos do progresso; e trabalhando em uma simbiose entre o documental e o ficcional¹⁸.

João do Rio morreu no dia 23 de junho de 1921 de um infarto fulminante dentro de um táxi, que tomou após sentir-se mal na redação do jornal *A Patria*, quando do caminho de volta para sua casa. A comoção da cidade foi imensa, o que contribui para que se note a importância de João do Rio para a cidade do Rio de Janeiro¹⁹.

¹⁵ L. Ivo, op. cit.

¹⁶ R.C. Gomes, op. cit.

¹⁷ E. Bouças,; F. Góes, *Melhores crônicas João do Rio*, Global, São Paulo 2009.

¹⁸ R.C. Gomes, op. cit.

¹⁹ Como se pode perceber neste excerto, publicado dias após sua morte: “Desde muito anos, jámais vimos tanta gente reunida. Num instante, a vastíssima necrópole encheu-se completamente, dando a impressão de que toda a população ali se encontrava, assim era o incomputa-

Exposto isso, faz-se necessário destacar que o Rio de Janeiro, como capital do país no período em questão, tornava-se palco das mudanças que ocorriam na sociedade durante os últimos anos do Império e inícios da República. Com a abolição da escravidão, a mão de obra escrava, depois de liberta, formou uma massa de subempregados e desempregados que migravam para as áreas urbanas dessa capital, onde se encontravam com um número cada vez maior de imigrantes estrangeiros, resultando num aumento substancial da população urbana carioca na década de 1890 a mais de 700 mil habitantes²⁰.

A influência, por exemplo, da Igreja Católica, do evolucionismo cultural, das teorias biológicas, das ciências presentes no período e das sociedades ditas “civilizadas” e seus costumes, dentre muitos outros, demonstram algumas das justificativas para as políticas implementadas nesse período, como o alargamento da avenida central, a demolição dos cortiços, as medidas sanitárias e os motivos pelos quais estão implantadas socialmente muitas normas de grupos ou instituições, que se tornam leis a serem seguidas por toda a população.

A elite política, responsável pela manutenção dos ideais republicanos, necessitou criar ideologias para “o extravasamento das visões de república para o mundo extra-elite”²¹, por meio de sinais universais como símbolos, alegorias, mitos e ritos e não do discurso, inacessível a população com baixa formação educacional. Assim, empenharam-se na organização de critérios homogêneos para lidar com a diversidade urbana. Tem-se, portanto, em primeiro lugar, a construção da noção de “classes perigosas”, que definiu os pobres como perigosos, voltada à organização do trabalho e à repressão da ociosidade, para a consequente manutenção da “ordem”. Em sequência, a extensão ao movimento higienista, que se utilizou dos conhecimentos científicos do período para a intervenção no ambiente urbano com o intuito de controlar as doenças²².

vel número de pessoas de ambos os sexos e de todas as idades, que a nossa vista mal podia abranger”, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 27 jun. 1904, p. 3.

²⁰ J.M. Carvalho, *Os bestializados*, Companhia das Letras, São Paulo 1987.

²¹ J. M. Carvalho, *A formação das almas*, Companhia das Letras, São Paulo 1989, p. 10.

²² S. Chalhoub, *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*, Companhia das Letras, São Paulo 1996.

Com vista à religiosidade do período, a Constituição da Primeira República, promulgada em 1891 garantia a liberdade religiosa. Entretanto, o que se tem enquanto noção de “religião” estaria voltada à preocupação das autoridades republicanas em laicizar o Estado e excluir os critérios religiosos da cidadania, como, por exemplo, separar os atos civis dos atos religiosos: batismo, matrimônio, saúde e educação, que tinham domínios também pela Igreja Católica. Religião, portanto, seria apenas o Catolicismo, que se distinguiria das magias, uma forma diversa da religiosidade brasileira, e que se exprimiria melhor como curandeirismo e feitiçaria, pois seriam entendidas como exploradoras da credulidade pública e deveriam ser combatidas. Esta característica se enquadraria melhor nas religiões dos negros e mestiços, que implicariam em benefícios materiais ou mesmo crimes ou dolo²³.

Com estas características o Rio de Janeiro contribui para a construção do “lugar social”²⁴ em que está inserida a figura de João do Rio, e que contribuirá de maneira direta em seus escritos, possibilitando o entendimento das representações por ele inferidas nas reportagens sobre as manifestações religiosas dos negros de *As religiões no Rio*²⁵. Esta obra foi resultado de uma reunião das reportagens da série “As religiões no Rio”, que foram publicadas entre 22 de fevereiro de 1904 e 21 de abril de 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*. Sua primeira reunião em livro foi editada e produzida pela Tipografia da *Gazeta de Notícias* em dezembro de 1904, reeditado em 1906, edição aqui utilizada. Sua organização em livro possui uma reorganização das reportagens, seguindo uma ordem temática, paralelo à introdução, escrita especialmente para a obra.

²³ P. Montero, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Revista Novos Estudos*, São Paulo 2006.

²⁴ M. Certeau, “A operação historiográfica”, em: *A escrita da história*, Forense Universitária, Rio de Janeiro 1982.

²⁵ J. Rio, op. cit.

A REPRESENTAÇÃO DAS CRENÇAS RELIGIOSAS EM JOÃO DO RIO

“Espiritismo”, “baixo espiritismo”, “curandeirismo”, “sonambulismo”, “feitiçaria” e “magia” são alguns dos substantivos que designaram as experiências mediúnicas nos finais do século XIX e inícios do XX. Apenas a primeira, contudo, de influência francesa e praticado pela elite social, estava de acordo com os padrões tolerados pela elite, com as ideias de higienização, “civilização”, modernização e com o medo da periculosidade da pobreza. As demais, de presença marcante nas ruas do Rio de Janeiro, e em extensão às ruas de toda a República brasileira, eram perseguidas pelo novo Código Penal, que apesar de prever a laicidade do Estado e a liberdade de culto, apresentava as estratégias elitistas para controlar o que entendiam enquanto “incivilizado”, “atrasado”, e que impediria, ou no mínimo atrasaria, os ideais progressistas de restauração do país aos moldes parisienses.

João do Rio, jornalista e literato carioca, foi um dos intelectuais que no início do século XX buscou definir religião. A religião? Indagava-se o autor ao escrever a introdução de *As religiões no Rio*²⁶, seria “Um misterioso sentimento, mixto de terror e de esperança, a symbolisação lugubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassallador, o equivoco, o medo, a perversidade...”²⁷. A necessidade dessa definição estava colocada pelo processo histórico de produção da própria obra. Atentando ao Brasil na primeira metade do século XX, Paula Montero²⁸ explica que para além da separação Estado/Igreja em 1889, seria fundamental atentar à distinção entre esfera pública do Estado e esfera privada da sociedade; pois teria sido a partir desta premissa que a religião se tornaria uma questão privada, ao ser excluída da esfera do Estado. A separação, todavia, não gerou mudanças instantâneas nas “visões de mundo” e no âmbito das práticas sociais.

Os deslizamentos sócio-culturais que operavam nos séculos XIX e XX se aludem aos quadros de referência que levam de uma organização re-

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, p. 1, introdução.

²⁸ P. Montero, op. cit.

ligiosa a uma ética política ou econômica. Como indicou Michel de Certeau²⁹, seria um terreno privilegiado para a análise das mutações que afetam ao mesmo tempo as estruturas e o “crível” em uma sociedade. Essas mudanças parecem se manifestar, ao nível das práticas, por uma série de funcionamentos novos que ainda não são acompanhados de expressões teóricas adequadas nem de esboçamentos espetaculares. Entretanto, já as peças do conjunto começam a “girar” de outra maneira. O conteúdo das práticas não muda, mas muda o que Certeau³⁰ chama de sua formalidade. Pode-se assim apreender os processos de transição e tipos de “mobilidade ocultos” no interior de um sistema (neste caso religioso) que, entretanto, se mantém objetivamente; uma articulação possível entre os princípios investidos na prática e as teorias que se elaboram na produção “filosófica”; e por fim, as relações entre sistemas coexistentes, não-redutíveis um ao outro, nem localizáveis em um dos níveis de uma estratificação social, nem susceptíveis desta hierarquização maniqueísta que classifica uns ao lado do “progresso” e outros entre as “resistências”.

Isso é visível no processo de instauração do regime republicano no Brasil, quando atentamos, tomando por objeto de análise o caso específico do Rio de Janeiro, como as transformações sociais, políticas, culturais e religiosas que se visava operar, repercutiram sobre as crenças religiosas afro-brasileiras. Em meio ao debate, todavia, as religiões associadas ao transe mediúnico, distinguiram-se como uma forma particular desse fenômeno, em especial as afro-brasileiras, sob o estigma da possessão, marcada historicamente pela revolta do negro e relacionada às práticas de feitiçaria. Embora no período colonial a Igreja Católica tenha tolerado os cânticos e as danças dos negros africanos nos dias santos, os transe eram percebidos como formas de possessão demoníaca e associados à bruxaria conforme o modelo europeu, condenada pela Inquisição. Dessa forma, no contexto cientificista da primeira metade do século XX era mais fácil aceitar como legítima a “mediunidade”, concebida como resultante de processos biopsicológicos universais estudados pelas ciências da mente, do que a “possessão”³¹.

²⁹ M. Certeau, op. cit.

³⁰ Ibidem.

³¹ P. Montero, op. cit.

Na história do Ocidente, essa categoria, vinculada ao repertório cristão, opusera as heresias diabólicas ao êxtase místico, e no caso brasileiro foi associada a sacrifícios de animais, sortilégios e invocações secretas dos negros escravos e libertos. Nesse sentido, a matriz cristã contribuiu para a condenação moral desse tipo deformado e invertido de transe concebido como uma ruptura patológica da individualidade humana. O entendimento de Paula Montero³² corrobora a percepção de Yvonne Maggie³³, a qual indica que no período em questão existiriam dois tipos de rituais: os de magia negra, entendidos enquanto feitiçaria, praticados por feiticeiros e “criminosos” que fazem o “mal” e trabalham para ele; e os de invocação de espíritos, que seriam o culto aos verdadeiros espíritos que trabalham para o “bem”, cujos adeptos estariam entre os “verdadeiros” espíritas e os umbandistas.

Essa divisão apresentada pelas autoras pode ser evidenciada em *As religiões no Rio*, quando seu autor afirma que “Eu apenas entrevi a bondade, o mal e o bizarro dos cultos”³⁴. Essa visão dualista, que categoriza as crenças enquanto benignas e malignas é fundamental, pois revelam o entendimento de João do Rio de que haveria religiões que trariam a “bondade” à nação brasileira, portanto “civilizando-a”; mas haveria também as que trariam a “maldade”, consequentemente “incivilizando-na”.

Considerando que a “representação coletiva” seria resultado de uma construção das identidades sociais pela relação de força entre as representações impostas pelos que detém o poder, ou pela representação que cada grupo dá de si mesma, da mesma maneira, as duas formas de representação, particular ou coletiva, atestariam dois sentidos aparentemente contraditórios, mas que ao final se complementam, pois a representação faz ver uma “ausência” entre o que representa e o que é representado, mas também seria a apresentação da presença de uma coisa ou de uma pessoa, que se define como as influências por trás dos indivíduos³⁵. Nesse sentido é possível arti-

³² Ibidem.

³³ Y. Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro 1992.

³⁴ J. Rio, op. cit., p. 2, introdução.

³⁵ R. Chartier, *O mundo como representação*, Instituto de Estudos Avançados – USP, São Paulo 1991.

cular em João do Rio o trabalho de classificação e de recorte produzido ao identificar as práticas e crenças religiosas, determinando-as como civilizadas ou não civilizadas. Mais que isto, é possível perceber uma identidade social nesta interpretação, dado o sucesso adquirido por *As religiões no Rio*³⁶, indicando a adoção de certa coerência e não desagrado quanto a interpretação do autor, por parte de seus leitores. Por fim, é possível problematizar ainda as questões de grupos ou comunidades institucionalizadas, a medida que o conceito “religião” era, até pouco tempo, utilizado para referenciar uma única instituição, a Católica.

Interessante notar que ao mapear as religiões no Rio de Janeiro, não há referência direta ao catolicismo, enquanto as diferentes denominações recebem atenção em capítulos específicos. O Catolicismo aparece apenas em nível de comparação ou ilustração. O nosso entendimento é o de que isto ocorre, pois o novo cenário político-cultural do Rio de Janeiro tornava necessário definir “religião”, ao mesmo tempo em que questionava a ambicionada homogeneidade católica brasileira. O trabalho de João do Rio, neste sentido, demonstra o esforço do escritor em apresentar o Rio de Janeiro como uma cidade não essencialmente católica, mas marcada pela presença de outras práticas religiosas, evidenciadas nas ruas da então capital brasileira. Quando o Catolicismo deixa de ser a religião oficial do Estado e a liberdade de culto passa a ser constitucionalmente assegurada, as práticas religiosas, antes resguardadas ao âmbito individual da consciência da crença, agora podem ser expressadas publicamente. Mas como definir se estas manifestações que buscavam a legitimidade da lei eram de fato religiões?

Inserido em país historicamente católico, João do Rio nos forneceu descrições de uma série de crenças religiosas que se manifestavam no Rio de Janeiro da Primeira República. O olhar do autor foi marcado pela tentativa de explicar as principais características de cada religião que conheceu, visitou ou ouviu falar a respeito. Houve um esforço em evidenciar quem seriam os adeptos de cada crença e suas motivações para o serem. E, em que medida estas crenças se aproximavam ou afastavam do Catolicismo. O Catolicismo, contudo, não recebeu um capítulo específico na obra, pois

³⁶ J. Rio, op. cit.

sua veracidade como religião nunca foi questionada por João do Rio, e possivelmente pelo Brasil do período. Eram as demais crenças que estavam em debate.

CLASSIFICANDO AS RELIGIÕES NO RIO: ENTRE A HONESTIDADE E A EXPLORAÇÃO.

É relevante à forma como João do Rio apresenta as religiões em sua obra, a afirmação de W.C. Smith³⁷, sobre o estudo das religiões no início do século XX. O que se estudou, segundo o autor, em geral foram as manifestações externas da religião e não sua significação interior, ou seja, como o crente vivencia dada situação, e como isto pode variar de indivíduo para indivíduo. No caso de pesquisas sobre as religiões existentes e em atividade, elas não apenas afetam a concepção da crença estudada, mas também o método que se emprega. Isto se constitui como um importante aspecto metodológico, pois, do estudo de uma religião diferente da própria crença se pode extrair um conhecimento de suas próprias instituições, formulações e história manifesta³⁸. Evidencia-se, neste sentido, uma preocupação recorrente em João do Rio, ao descrever as manifestações religiosas existentes no Rio de Janeiro, em associar em que medida elas se aproximavam ou se afastavam do Catolicismo.

Ao descrever as particularidades de cada uma dessas diversas religiões João do Rio as diferenciou entre as que contribuiriam socialmente com sua bondade, honestidade e princípios consoladores da alma humana; e aquelas que explorariam religiosamente a credulidade pública, espalhando crimes, perversões, loucura e histeria. Contudo, seu intuito perpassou a todo tempo a necessidade de aproximar-se ou distanciar-se do Catolicismo, tanto para situar seu leitor sobre o funcionamento das práticas que teria ele presenciado, quanto para legitimá-las ou apontá-las como falsificações.

³⁷ W.C. Smith, “La religion comparada: ¿Dónde y por qué?” em: E. Mircea, J.M. Kitagawa (org.), *Metologia de la historia de las religiones*. Paidós, Buenos Aires 1967.

³⁸ Ibidem.

Atentando a estrutura da fonte, já na introdução, João do Rio situa o leitor acerca do que encontrará no decorrer do livro. A diversidade de religiões que encontrou no Rio de Janeiro colocaria em cheque a tese de um Brasil católico. Ao se autoindagar se as aparências transpareceriam a intimidade das pessoas, João do Rio afirmou, com convicção, que aquilo que as pessoas faziam pelos seus deuses não se poderia perceber socialmente, mas apenas em seu íntimo. A afirmação de que “o estudo de uma religião é o estudo de pessoas”³⁹, e a indicação de que “uma forma de se descobrir o significado que algo tem para uma pessoa é perguntar a ela mesma”⁴⁰, parecem ser, ao menos em parte, as premissas investigativas de João do Rio. Afinal, como tecer afirmações acerca de uma crença religiosa se os crentes não se reconhecem nela? Era seu intuito, portanto, “(...) levantar um pouco o mystério das crenças nesta cidade”⁴¹. Mais do que isto, evidenciar “(...) a bondade, o mal e o bizarro dos cultos (...)”⁴².

É sob este signo de boa fé que João do Rio nos oferece um mapeamento das crenças existentes no Rio de Janeiro no início do século XX. Dentre as religiosidades detectadas e apresentadas por ele estão os Feitiços, a Igreja Positivista, os Maronitas, os Fisiólatras, o Movimento evangélico (subdividido entre a Igreja Fluminense, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Metodista, os Batistas, a Associação Cristã dos Moços e Adventistas), o Satanismo (subdivididos entre Satanistas, a Missa Negra e os Exorcismos), as Sacerdotisas do Futuro, a Nova Jerusalém, o Culto do Mar, o Espiritismo (dividido entre os sinceros e os exploradores) e as Sinagogas.

O primeiro capítulo da obra “No mundo dos feitiços” apresenta o universo religioso da população africana e sua descendência no Rio de Janeiro. É interessante notar como, para João do Rio⁴³, as práticas religiosas dos povos africanos e seus descendentes, diversificadas pela procedência variada de seus adeptos, estariam associadas a sacerdotes preocupados com o ganho financeiro, falsificações e crimes; embora, pudesse, por vezes, apre-

³⁹ Ibidem, p. 57.

⁴⁰ Ibidem, p. 63.

⁴¹ J. Rio, op. cit, p. 2, introdução.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

sentar uma resposta, por meio dos feitiços, às necessidades daqueles que as procuram.

O feitiço, para João do Rio, era um vício comum a toda população de todas as classes sociais. A atração pelo feitiço conforme descreveu o jornalista, seria um problema hereditário e psicológico, como afirmou neste excerto:

Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da Idade Média, na pompa de uma sciencia que levava à força a às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremaram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas⁴⁴.

Se a atração era um problema hereditário, sua efetivação resultava na busca pelo feitiço, a qual estaria para o jornalista, intimamente ligada à satisfação e ao consolo que este poderia trazer. Assim explicou João do Rio:

Vivi trez mezes no meio dos feiticeiros, cuja vida se finge desconhecer, mas que se conhece na alucinação de uma dór ou da ambição, e julgo que seria mais interessante como pathologia social estudar, de preferencia aos mercadores da paspalhice, os que lá vão em busca do consolo⁴⁵.

A degeneração espalhada pelos feiticeiros de todo o Rio de Janeiro, impunes pela força do dinheiro conquistado pela exploração da população, ou mesmo pela proteção policial – fosse por medo ou por serem adeptos da religião – atingiria, para João do Rio, diretamente o Catolicismo, especialmente na figura do diabo, que segundo ele estaria encarnado em Exu. Em suas reportagens, João do Rio soube de pessoas eminentes da sociedade que frequentavam os cultos afro, além de políticos e funcionários públicos que buscavam a intervenção dos feitiços:

Os nomes conhecidos surgiam, tumultuavam, empregos na policia, na Camara, relações no Senado, interferencias em desaguisados de familias notáveis (...). A principio achei impossível, mas os meus informantes citavam com simplicidade nomes que estiveram publicamente implicados em conspirações, homens a quem tiro meu chapéo e aperto a mão. Era impossível a dúvida⁴⁶.

⁴⁴ Ibidem, pp. 25-26.

⁴⁵ Ibidem, p. 26, grifo nosso.

⁴⁶ Ibidem, pp. 29-30.

Os feitiços também poderiam ser feitos para a morte, para ulcerar as pernas do inimigo, para reter uma paixão ou desunir um casal, para desvirtuar um homem honesto, para um homem ser “absolutamente fatal, D. Juan”⁴⁷. Estes, porém, foram pensados pelo jornalista como prejudiciais para quem seria seu alvo, pois, juntamente com os feitiços, estariam também o desmorroneamento de muitos sonhos. O serviço cobrado pelos feiticeiros foi por ele descrito como roubo, como afirmou ironicamente neste excerto:

(...) e quasi todos roubam com descaro, dando em troco de dinheiro sardinhas com pó de mico, cebolas com quatro pregos espetados, cabeças de pombos em salmora para fortalecer o amor, uma infinita serie de extravagancias. Os trabalhos são tratados como nos consultorios medicos: a simples consulta de seis a dez mil réis, a morte de homem segundo a sua importancia social e o recebimento da importancia por partes⁴⁸.

João do Rio terminou sua explanação sobre os feitiços afirmando que se sentiu humilhado e insultado pela quantidade de nomes de pessoas influentes e da alta sociedade que saíam da boca dos pais e mães de santo: “Deante dos meus olhos de civilizado”⁴⁹, continuar com a curiosidade sobre esse mundo do “crime” seria “descer o mesmo abysmo vendo a mesma cidade misteriosamente rojar-se deante do Feitiço... Basta!”⁵⁰.

O capítulo sobre “A casa das almas” trata da cerimônia dos Eguns, os espíritos dos antepassados, cultuados dentro da tradição africana. Esta cerimônia não era de fácil acesso, seus ritos e crenças eram mantidos em segredo, restritos apenas aos praticantes. O próprio João do Rio teve acesso apenas por meio de seu informante Antonio, que o convidou para assistir uma cerimônia, avisando-lhe dos perigos da sessão, uma vez que aqueles que descobrissem os segredos dos Eguns sofreriam punição de morte. Aceitando os riscos, João do Rio participa da cerimônia. O segredo, contudo, que não poderia ser descoberto nesta cerimônia seria, segundo Antonio, a farsa produzida por parte dos feiticeiros para conseguir enganar os clientes e arrancar deles dinheiro, pois não seriam ali invocadas as almas dos mortos, mas sim

⁴⁷ Ibidem, p. 32.

⁴⁸ Ibidem, p. 33.

⁴⁹ Ibidem, p. 28.

⁵⁰ Ibidem, pp. 34-35.

feitas imitações dos gestos e falas destes antepassados. Finalizou este capítulo com uma reflexão sobre as religiões, na qual conclui que todas envolveriam mentiras e dinheiro, não diferenciando a religião dos africanos das outras:

Tinha a cabeça oca,e, apesar dos assassinatos, dos roubos, da loucura, das evocações sinistras, vinha da casa das almas julgando os *babalaôs*, *babaloxás*, mãis de santo e feiticeiros, os architectos de uma religião completa. Que fazem esses negros mais do que fizeram todas as religiões conhecidas?

O culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro. Os que nos desvendaram os segredos e a machinação morreram. Os africanos também matam⁵¹.

O capítulo seguinte intitula-se “Os novos feitiços de Sanin”. Assim como no capítulo anterior, João do Rio buscou demonstrar como o dinheiro teria um grande valor para os feiticeiros, aqui em especial Sanin, um feiticeiro que faria tanto o “mal” quanto “bem” desde que recebesse por isto. Ao conversar com Sanin e perceber a resistência deste em revelar seus feitiços, João do Rio afirmou ter tentado, com sucesso, impressioná-lo mostrando uma carteira considerada nobre e com muito dinheiro dentro. Dentre a modalidade de feitiços que Sanin teria trazido da África, estariam aqueles voltados a matar, fazer alguém se suicidar, atrasar a vida de alguém, fazer andar a vida para trás, tornar alguém ladrão, fazer casal brigar ou amarrá-los para o resto da vida, amar, matar a saudade e dar sorte.

O próximo capítulo apresenta “A igreja positivista”, da qual o pai de João do Rio foi adepto. É interessante notar a transformação no tom discursivo do autor ao tratar desta crença. Com os princípios do amor, a ordem por base e o progresso como fim, a religião da Humanidade, como também era conhecida, segundo João do Rio, seria o resultado dos escritos de Comte, união da ciência e religião, na qual o amor estaria acima da razão. Contudo, o jornalista comentou a baixa receptividade do grande público à figura de Comte e sua religião, cuja influência no Brasil atingiria apenas os homens cultos e o âmbito da política, como disse um de seus informantes: “Basta citar a bandeira nacional, a separação da Igreja do Estado, a liberdade dos

⁵¹ Ibidem, p. 47.

professores, a reforma do código no caso da tutela de filhos menores”⁵². O olhar de João do Rio parece sugerir que as crenças que exigiam maior nível intelectual, pareciam não encontrar espaço para difusão no Rio de Janeiro.

O capítulo seguinte “Os maronitas” tem o intuito de mapear a população maronita no Brasil e como viviam no Rio de Janeiro. João do Rio retratou um pouco da historicidade dessa população proveniente da Síria, desmistificando as características dessa comunidade, a fim de reduzir a hostilidade por ela sofrida no Brasil, afirmando e reafirmando a bondade de sua crença (cristã) e de seu povo. Em suas palavras: “Mas os maronitas, sob a protecção do velho sancto austero, são essencialmente bons, de uma bondade ã flor da pelle, que se desfaz em gentilezas ao primeiro contacto com um *bonbon*”⁵³. A população maronita, segundo o jornalista, dependia civil, militar e religiosamente de sua própria hierarquia religiosa, e, no Brasil, hostilizados como antropófagos, criaram comunidades próprias, nas quais, apesar de terem formações como jornalistas, doutores, médicos e operários hábeis, tornaram-se vendedores autônomos. Como comentou João do Rio, teriam sido “(...) mascates a credito, fiando a toda a gente, montaram botequins, armarinhos, fizeram-se negociantes”⁵⁴.

O capítulo sobre “Os fisiolatrás” busca desvendar como funcionava a Fisiolatria, religião pensada por Magnus Söndhal, e quais seriam os aspectos principais dessa doutrina complexa que pretendia modificar todas as coisas humanas, desde a língua até a vestimenta. Apesar de ser a maior reportagem da série, foi a que menos trouxe comentários e notas fora dos aspectos da religião. João do Rio explicou, de início, que já havia entrado em contato com alguns escritos publicados em jornais sobre essa religião de doutores, com cooperativas e academia. Contudo, para sua surpresa, quando interrogou Magnus Söndhal, o criador da religião, ficara espantado com ela, pois antes imaginava ser um conjunto de positivismo, ocultismo e socialismo. Explica Magnus que a religião não se tratava apenas de um culto, mas de uma cultura mental, que sistematizaria o processo educacional dos indiví-

⁵² Ibidem, p. 65.

⁵³ Ibidem, pp. 76-77.

⁵⁴ Ibidem, p. 74.

duos. Como uma maçonaria Católica, que se dividiria em lojas e seria representada pelos aspirantes e um templo, a religião desenvolveria a lógica universal ou natural, o que seria a orthologia (do grego *ortho logos*, reta razão) ou ortholatria (verdadeira cultura), existindo sua própria língua, intitulada *Al-tá*. Para o criador da religião, o homem seria onisciente, onipotente e onibomdoso, que seria dizer que os homens eram os verdadeiros deuses. Para ele: “A reforma abrange as opiniões, os costumes, o Homem e a propria Terra”⁵⁵.

O capítulo seguinte “O movimento evangélico” abarca seis igrejas protestantes (subdividido entre a Igreja Fluminense, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Metodista, os Batistas, a Associação Cristã dos Moços, os Irmãos e os Adventistas) por meio das quais, João do Rio buscou demonstrar como se deu a busca pela legitimação do protestantismo no Brasil, país dominado numérica e institucionalmente pelas práticas católicas, mas que ao mesmo tempo alcançou seu espaço social. Para além dessa historicidade, apresentou o jornalista, de uma maneira abrangente, os principais sacramentos dessa religião, segundo ele: batismo, comunhão e casamento; e as particularidades de cada igreja que visitou no Rio de Janeiro.

Quando tratou da Igreja Fluminense, teve a preocupação de contextualizar, primeiramente, seu leitor sobre o quadro social que as outras religiões, que não o predominante catolicismo, tiveram no Brasil. Enfatizando uma liberdade de prática religiosa, que segundo João do Rio, sempre esteve presente no Brasil, diferenciou-a da pregação religiosa, esta perseguida. Ao falar da Igreja Presbiteriana, a predominância com o retrato dos confrontos do protestantismo com a Igreja Católica e as dificuldades dos primeiros missionários na instalação protestante no Brasil, que foram também presentes, na qual afirmou que desse esforço resultou a adesão de muitas pessoas, desde analfabetos até homens ilustres, seguindo a mesma linha de raciocínio de quando retrata a Igreja Fluminense. Brevemente, trouxe os aspectos principais dessa igreja evangélica, voltando-se bastante para a diferenciação com o Catolicismo, a expansão da igreja em todo o país, o jornal e biblioteca nela presentes, a presença de colégios e escolas gratuitas bancadas por ele e, por

⁵⁵ Ibidem, p. 82.

fim, a contribuição do protestantismo inglês no Brasil, que resumiu nestas palavras: “O protestantismo trouxe para nossos costumes latino-americanos não sei se a pureza da alma, de que o mundo sempre desconfia, mas o asseio inglês, o regimen inglês, a satisfação de bem cumprir os deveres religiosos e de viver com conforto”⁵⁶.

Quando se especifica em tratar da Igreja Methodista, centrou-se em descrever como eram realizados os rituais de casamentos nessa Igreja. Nesse intuito, apresentou uma das grandes preocupações dos evangélicos do período, também tratado pelo pastor da Igreja Fluminense, ou seja, de desconstruir a imagem que as Igrejas evangélicas realizariam seus sacramentos independentemente das leis do país, como no exemplo da possível celebração de casamentos de divorciados. A preocupação de João do Rio, ao tratar da Igreja Baptista, esteve em – além da historicidade da Igreja no Brasil; do breve relato inicial sobre o batismo de um eunuco, com o intuito de falar sobre a não existência de condições para esse sacramento, a não ser da crença na Igreja; e da diversidade de pessoas que frequentam o culto, de todas as classes sociais – evidenciar as estratégias que essa Igreja teria para conquistar fiéis, que estariam na música, como bem explica o jornalista, “A propaganda, a atracção da Igreja é a musica. Ganham-se mais fieis entoando um hymno que fazendo um sabio discurso cheio de virtudes”⁵⁷.

A Associação Cristã de Moços (A.C.M.) foi também abordada por João do Rio, com o intuito de apresentar a seus leitores a importância que ela teria para a juventude cristã do Rio de Janeiro, e em extensão do mundo, pois a Associação teria extensão em todo o mundo, com adeptos ilustres como ministros de Estados, príncipes e o presidente dos Estados Unidos. Segundo o jornalista, apesar de sofrer represálias no Brasil, essa Associação contribuiria para manter os jovens na honestidade e na bondade que o cristianismo daria às pessoas. Seu informante assim se expressou: “(...) na Inglaterra os seus edificios erguem-se em todas as cidades como os grandes lares da juventude honesta, e por toda parte ella reforma os costumes e purifica as almas dos moços, tornando-os symetricos e bons”⁵⁸.

⁵⁶ Ibidem, p. 110.

⁵⁷ Ibidem, p. 128.

⁵⁸ Ibidem, p. 133.

Finalizando o movimento evangélico, João do Rio descreveu os aspectos principais de duas outras Igrejas que soube da existência na A.C.M.: os Irmãos e os Sabbatistas ou Adventistas. Os Irmãos, que se autodenominavam cristãos, reuniam-se nas próprias casas, que consideravam suas igrejas. Não possuíam pastor, pois tinham a crença que o único que mereceria esse título era Jesus. Os que governavam a Igreja eram os anciãos, que não recebiam remuneração, somente o respeito e a honra da Igreja. Não celebravam casamentos, pois não se achavam autorizados pelas escrituras, e seguiam, dessa maneira, as leis do país, desde que elas não ferissem os mandamentos divinos. Segundo seu informante, eles se reuniam no primeiro dia da semana para louvarem a Deus, cantar hinos e cear o pão e o vinho, e aos domingos a tarde para estudar as escrituras e pregar o evangelho. João do Rio comentou essa forma de culto: “Era simples, puro, primitivo”⁵⁹.

Sobre os adventistas – que crêem na ressurreição e que os mortos dormem até a segunda vinda de Jesus, muito próxima, segundo o pastor da igreja, o qual com um grande fogo queimará os ímpios e purificará a Terra – o jornalista reproduziu as informações do pastor, explicando que no Brasil a obra evangélica teria começado em 1893, num total de 15 Igrejas com aproximadamente 900 adeptos e uma revista *O Arauto da Verdade*. O pastor, um homem inteligente e bondoso, seguindo as características da maioria dos pastores retratados por João do Rio, falou das benfeitorias da Igreja para a sociedade: “Nós fazemos o bem, temos uma missão medica, que envia facultativos a toda a parte do mundo, fundamos sanatorios, e, crendo que a educação intelectual não basta, conseguimos escolas industriaes”⁶⁰.

Interessante perceber que nos capítulos sobre o “mundo dos feitiços” João do Rio assumiu uma postura denunciadora das crenças que visavam enganar a credulidade pública; já nos sequentes apresentados até aqui, este tom se modifica. Assim como mudam as classes sociais, culturais e o grau de instrução dos praticantes das denominações apresentadas. Se as religiões vivenciadas principalmente pelos povos africanos e seus descendente deturpavam a realidade social e os bons costumes, a Igreja Positivista, os Maronitas, os

⁵⁹ Ibidem, p. 145.

⁶⁰ Ibidem, p. 148.

Fisiólatras e o Movimento evangélico ajudavam a estruturar uma elite intelectual civilizada no Rio de Janeiro. Atentemos a como o olhar de João do Rio deixa de lado o caráter edificante da religião ao narrar algumas das próximas práticas.

“O satanismo” é o título do capítulo seguinte da obra. Respondendo a suas inquietações sobre o Satanismo e os Exorcismos no Rio de Janeiro, João do Rio fez uma descrição de quem seriam os praticantes dessa religião, suas motivações para cultuar Satanás, como eram realizados os rituais e como se libertar das possessões satânicas. Dessa forma, conclui de maneira convicta que os adeptos do Satanismo eram os viciados e os depravados, em geral a camada pobre do Rio de Janeiro, que buscavam riqueza, poder, amor e ciência sem precisar fazer algo para alcançá-los. O ritual, por um lado, seria uma inversão prostituta da missa Católica, na qual Deus seria substituído pelo diabo. O diabo, por outro, possuiria as pessoas que viviam na imundície, pela qual somente poderiam ser libertas pela obra dos bondosos padres exorcistas.

Para João do Rio, esse deus carregaria consigo a ânsia da luxúria, da volúpia e do crime, juntamente com os rituais para cultuá-lo, na qual predominavam a orgia e o deboche aos retábulos⁶¹. Os adeptos, segundo ele, seriam todos os tipos de figuras depravadas e demoníacas que o Rio de Janeiro possuía, perpetradores das mais variadas formas do crime religioso, como se pode perceber pelo exemplo da casa de um sacerdote que visitara: “A casa de Sayão é, porém, um centro de observação. Lá se vão ter as cartomantes, os magos, os negros do *ebô*s, as mulheres que partejam, todas as gammas do crime religioso, do sacerdócio lúgubre”⁶².

No Rio de Janeiro, de acordo com o jornalista, o satanismo estaria intimamente relacionado com a religião dos negros. Para João do Rio tanto Exú seria associado com Satanás, quanto as práticas eram uma mistura das duas crenças, como também comentou um de seus informantes: “Hoje, os feiticeiros são negros, os fluidos de uma raça inferior destinados a um domínio rápido. Os malefícios satânicos estão inundados de azeite de dendê e de

⁶¹ Espécie de painel de madeira presente nos altares das igrejas.

⁶² Ibidem, p. 152.

hervas de caboclos”⁶³. Suas palavras deixam claro o terror que lhe causou o rito satânico:

A missa negra a que eu assisti, era uma parodia canavalesca e sádica, uma mistura de varias missas com invenções pessoais do sacerdote. (...) se a policia não conti-vesse o desejo e as portas se fechassem. (...) A missa de Ezequiel, o officio supremo em que, além de Satan, apparecem Belzebuth, Astarob, Asmodeu, Belial, Moloch e Baal-Phagor, era religiosamente terrível. A que os meus olhos viam, não passava de phantasia de debochadas e hystéricas necessitando do refle policial e do chicote⁶⁴.

A essa camada depravada da população, habitantes das ruas escusas e provenientes em grande maioria das classes baixas da sociedade fluminense, na qual a possessão demoníaca abunda, para João do Rio, só os restaria o ritual da missa vermelha, ou seja, de exorcismo, promovido pelos bondosos padres da Igreja Católica. Como afirma neste excerto: “Vêm os médicos chamam a isso hystéria, vêm os espíritas, dão outra explicação, mas as creaturas só tornam a vida natural quando um sacerdote as exorcisa”⁶⁵.

De acordo com um informante, existiriam vertentes do exorcismo, como os jesuítas, os lazaristas e os capuchinhos, além de existirem também exorcistas falsos, malandros exploradores. O mesmo lhe informara de um padre exorcista muito famoso do Rio de Janeiro, o muito doce Frei Piazza, cuja visita se deu no castelo dos frades. Piazza, respondendo a pergunta de João do Rio se ele praticava exorcismo, contou que todas as sextas-feiras das 4h da manhã até as 16h da tarde esta era a atividade recorrente, e que no ano de 1903 teria exorcizado aproximadamente 300 demoníacas. Segundo o padre, seus exorcismos eram feitos de preferência na igreja, mas poderiam também ser feitos na casa das pessoas. Para realizar os exorcismos utilizava-se do livro *Rituale*, escrito em vermelho e negro.

O capítulo referente “As sacerdotisas do futuro” traz relatos sobre estas mulheres que adivinhavam o futuro pelas cartas, pela água e pela leitura das mãos. Segundo João do Rio, liam as uniformidades dos sentimentos da alma humana e lhe consolavam a vida, evitando possíveis tragédias, exis-

⁶³ Ibidem, p. 160.

⁶⁴ Ibidem, pp. 166-167.

⁶⁵ Ibidem, p. 173.

tindo as verdadeiras e as falsas sacerdotisas. Desse princípio, o jornalista buscou compreender o interesse das pessoas em procurar esse “(...) mundo exótico e complexo de cartomantes, nigromantes, somnambulas videntes, chiromantes, graphologas, feiticeiras e bruxas”⁶⁶, e como realizavam suas consultas a esse deus, que segundo ele teria o maior número de sacerdotes e sacerdotisas do mundo. O deus? O Futuro: “O futuro é o deus vago e polymorpho que preside aos nossos destinos entre as estrelas, o incompreensível e assustador deus dos bohemios nas caravanas da Asia, a Força occulta, o perigo invisível”⁶⁷.

Para João do Rio a vida humana seguiria em geral um mesmo caminho, ou seja, existiria uma uniformidade nos sentimentos, como o exemplo do amor, que todos buscariam. Dessa forma, seria possível o trabalho das sacerdotisas falsas, as quais pela observação que faziam antes das pessoas, mesmo que ignorantes, por vezes poderiam acertar o destino daqueles que as consultavam. Teriam essas as mais variadas procedências e agiriam das mais diversificadas formas, como comenta João do Rio:

Em meio tão variado ha de haver ignorantes – a maioria – cartomantes que vêm nas cartas caminhos estreitos e caminhos largos e não sabem nem distribuir o baralho, somnambulas falsificadas, portuguezas e mulatas que se apropriam dos moldes dos africanos, e mulheres inteligentes que conversam e discutem⁶⁸.

Quando verdadeiras, entretanto, as sacerdotisas teriam o poder, nas palavras de João do Rio, de “modificar a fatalidade, afastar a morte, sacudir o sacco de ouro da fortuna, soltar o riso da alegria na tristeza dos seculos”⁶⁹. Para o jornalista, “Essa gente cura, salva, desfaz desgraças, ergue o véo da fortuna, faz esperar, faz crer, vive em predios lindos, em tapéras, em casinholas”⁷⁰, ou seja, teriam sua função religiosa para com a sociedade sedenta por consolo de suas desesperanças.

No capítulo seguinte “A nova Jerusalém”, João do Rio explica que a religião se fundamentava na figura de Swedenborg, cujo próprio Jesus, em

⁶⁶ Ibidem, p. 185.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, pp. 185-186.

⁶⁹ Ibidem, p. 185.

⁷⁰ Ibidem.

1745, o teria elegido para uma nova interpretação da Bíblia, ou seja, para “explicares aos homens o sentido interior e espiritual das Escripturas Sanctas”⁷¹. Sendo uma espécie de espiritismo baseado na Bíblia, esta religião tinha como principal divergência do Catolicismo a santíssima trindade, como explicou o pastor De la Fayette, homem que trouxe a religião para o Brasil em 1898: “Na Trindade Divina, o Pai é a alma, o Filho o corpo, o Espírito Sancto a operação condensados numa só pessoa – Jesus. E’ esta a divergencia capital do Catholicismo. A Nova Jerusalém é o christianismo primitivo”⁷². Em 1904, segundo informações do próprio pastor, o Rio de Janeiro possuía aproximadamente duzentos adeptos de Swedenborg, que, praticando a caridade e a oração como forma de aproximação a Deus, se reuniam aos domingos para louvá-lo e ouvir as interpretações para se compreender ciência e religião.

“O culto ao mar”, próximo capítulo, seria segundo informações passadas à João do Rio, um culto cosmólatra⁷³ e fantasista⁷⁴, na qual entrariam como principais características o respeito as ondas, o sacrifício ao mar e aos objetos de adoração: a Mãe d’água, a Sereia, os Tritões e a Lua. Três seriam as manifestações desse culto no Rio de Janeiro, “A Mãe d’Água entre os pescadores de Santo Christo e de Santa Luzia, a da Lua e do Mar e a do Arco-Iris”⁷⁵. Praticado por colônias de pescadores brasileiros, portugueses e italianos, seriam estes, nas palavras do jornalista, pessoas bondosas e tranquilas, quem em muito divergiriam dos marítimos e catraeiros, uma gente perturbada, ambígua e viciada. Pelo temor da polícia, João do Rio afirmou que os pescadores guardavam o segredo da religião, ou seja, do hibridismo que existe dentro dos ritos e das lendas dessa religião, como comentou o jornalista, “Ha nas praticas e nas idéas trechos de Hesiodo, de Christo e dos pretos minas”⁷⁶. Quando interrogados, portanto, afirmariam ser católicos, para não sofrerem represálias. O que não era de todo mentira, pois, segundo

⁷¹ Ibidem, p. 198.

⁷² Ibidem, p. 203.

⁷³ Que diviniza elementos do cosmos, como a lua.

⁷⁴ Que segue os caprichos da própria imaginação.

⁷⁵ Ibidem, pp. 206-207.

⁷⁶ Ibidem, p. 207.

um dos informantes, eles também compartilhavam da crença cristã, mas cristãos puros eram difíceis de encontrar, a não ser os evangelistas e os sírios.

O penúltimo capítulo “O espiritismo” apresenta as diferenças das duas vertentes do espiritismo no Rio de Janeiro: os agentes do verdadeiro e do falso espiritismo. Enquanto os primeiros vinham em auxílios sociais à população, o segundo traria prejuízos pela exploração e o crime à sociedade. Em suma, João do Rio entendia que haveria um espiritismo verdadeiro, um fenômeno psíquico que intelectuais e a gente educada, se voltaria a estudar, contribuindo socialmente por suas obras de caridade e pela cura dos doentes ou daqueles que lhes procuram por consolo espiritual, sem a cobrança de seus serviços. Por outro lado, o espiritismo falso, uma mistura de fetichismo e histéria, seria praticado pela gente baixa, acometeria à sociedade carioca o crime e a exploração, tanto pela cobrança por seus trabalhos quanto pela prática de delitos. A cobrança pelos serviços espirituais para ser um elemento definidor para João do Rio acerca da sinceridade e maldade dos cultos.

Demonstrando como o Espiritismo verdadeiro se espalhou pelo Rio de Janeiro nos meios da alta classe social, João do Rio contribui com a Federação Espírita, em detrimento do que ele designa como “baixo espiritismo”, ao informar seu leitor sobre as contribuições desta religião para a sociedade. Com aproximadamente 800 sócios, declarou João do Rio, que a Federação Espírita atrairia, em consequência da ciência da revelação, como designou esta religião, os cérebros mais lúcidos do Rio de Janeiro, pessoas que compõem “a marinha, o exercito, a advocacia, a medicina, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o commercio (...)”⁷⁷. Esta Federação seria uma correspondência do sucesso do Espiritismo no mundo, com existência de jornais e revistas espíritas no mundo inteiro, 96 ao todo: 56 em toda a Europa e 19 somente no Brasil. Descreveu a Federação Espírita do Rio de Janeiro, que visitara: “E’ um grande predio, cheio de luz e de claridade. (...) A instalação é magnifica. No primeiro pavimento ficam a bibliotheca, a sala

⁷⁷ Ibidem, p. 214.

de entrega do receituário, a secretaria, o salão de espera dos consultantes e os consultórios”⁷⁸.

João do Rio apresentou um pouco do trabalhos de cura que ali eram realizados, seguindo os preceitos do próprio Deus, falando dos médiuns consultores e daqueles que os procuram: “Seis *médiuns* psychographicos prestam-se duas horas por dia a receitar, e as salas conservam-se sempre cheias de uma multidão de doentes, mulheres, homens, crianças, figuras dolorosas com um lavio de esperança no olhar”⁷⁹. Contudo, sua ênfase se empreendeu na renúncia a remuneração pelos trabalhados e consultas, salientando o aspecto da caridade, tão cara a moral cristã que prevalecia socialmente, como afirmou nestas palavras: “Cumprem-se ahi os preceitos da orthodoxia espirita; não ha remuneração do trabalho e nada se recebe pelas consultas. (...) A Federação parece um banco de caridade, installado á beira do outro mundo”⁸⁰.

Desses princípios, afirmou João do Rio, que o Espiritismo serviria de consolo e esperança aos que sofrem e aos que erram e se transviam do mal. Daria, portanto, à vida um objetivo nobre e digno. Contudo, apesar de todos os benéficos auxílios para a sociedade, o Espiritismo não deixaria de constituir-se de um “estado allucinante”⁸¹, pela qual seus adeptos “estudam o phenomeno psychico e a adivinhação do futuro”⁸², propagando-se nos meios inconscientes, frívolos e tolos, onde “o espiritismo scentifico delles se serve triumphar...”⁸³.

Já os “exploradores”, ao contrário da instalação magnífica do prédio que comportava a Federação Espírita do Rio de Janeiro, como afirmou João do Rio, poderiam ser encontrados em lugares escuros, assustadores, dos quais acabou, com suas andanças, “(...) parando á porta de um sobrado de apparencia duvidosa”⁸⁴. Ao contrário, também, da gente educada da alta classe social do Espiritismo da Federação, este Espiritismo, da falsidade e da

⁷⁸ Ibidem, p. 217.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, p. 213.

⁸² Ibidem, p. 214.

⁸³ Ibidem, p. 215.

⁸⁴ Ibidem, p. 227.

crendice ignorante, teria como agentes os desbriados e os velhacos: espíritas negros, mulatos e portugueses; apesar de haver raros grupos com relativa honestidade.

Os que lá iriam à procura dessa “canalhice e a magia”⁸⁵, descreveu o informante de João do Rio, um homem “inteligente e esclarecido”⁸⁶, “São catholicos ou perdidos a servirem-se dos espíritos como de um baralho de cartomante”⁸⁷. Para João do Rio, os frequentadores desses lugares, que estavam sempre cheios, variavam desde as pessoas das classes baixa até as da classe alta, como deixou claro neste excerto: “Na maioria frequentam-nas pessoas de baixa classe, mas se pudéssemos citar as senhoras, as damas do *high-life* que se arriscam até lá, a lista abrangeria talvez metade das criaturas radiosas que frequentam as récitas do Lyrico”⁸⁸.

Desse meio, surgiriam, de acordo com o jornalista, a exploração da credulidade, na qual suas “sessões mascaram cousos torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota e a hystéria surge”⁸⁹. Ao citar o nome de algumas espíritas, explicou o quadro social da exploração, pois “(...) estabelecem o commercio com consultas de 500 réis para cima e praticam cousas horrendas, abortos, violações a preço fixo e têm trabalhos em que são acompanhadas de secretarias”⁹⁰. E ainda, como pior consequência, segundo ele, a polícia, por medo ou fé não interviria nessas casas. Assim comentou: “Se os delegados são assim apavorados do futuro, reduzindo a mentalidade á crença, numa panacéa mysteriosa, o pessoal subalterno delira...”⁹¹.

João do Rio, contudo, não deixou dúvidas de sua percepção sobre o mau que estes exploradores da credulidade causavam à sociedade carioca, e o percebemos quando descreve a tentativa mal sucedida de cura, que acompanhara, de um rapaz enfermo, a qual foi interrompida pelo clamor do irmão do rapaz, que gritou a mãe dizendo que ele estaria morrendo. João do Rio fi-

⁸⁵ Ibidem, p. 229.

⁸⁶ Ibidem, p. 227.

⁸⁷ Ibidem, p. 229.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, p. 228.

⁹⁰ Ibidem, p. 230.

⁹¹ Ibidem, p. 229.

nalizou o capítulo dizendo “entre as variadas recordações dessa vida de oito dias horrendos pelos antros escuros onde viceja o espiritismo falso, a visão dessa creança perseguia-nos cruciantemente, como o remorso de um grande e infinito mal...”⁹².

Por fim, o último capítulo “As synagogas” retrata as crenças religiosas dos judeus. João do Rio apresentou uma preocupação de descrever e diferenciar brevemente as colônias presentes no Rio de Janeiro, centrando-se em suas festas e cerimônias, como o exemplo da festa do *peisan*⁹³. É evidente neste capítulo a dificuldade encontrada por João do Rio para tratar da crença judaica, fazendo-a em paralelo com a presença árabe. Os judeus árabes, segundo o autor, que haviam prosperado no Brasil com seus comércios ambulantes, armarinhos e camelôs, ou nas profissões liberais como médicos e advogados, possuíam duas sinagogas estáveis, e entre eles o sacerdote não viveria do seu culto, tendo que trabalhar de outra forma para se sustentar. Uma fala de João do Rio, sobre a divisão de espaço que os árabes judeus faziam com outros imigrantes, apresentou-nos mais algumas religiões presentes no Rio de Janeiro, mas que não foram abordadas por ele: “Ha ruas inteiras ocupadas por elles, naturalmente ligados aos turcos mahometanos, aos gregos scismaticos e a outras religiões e ritos degenerados, que pullulam nos quarteirões centraes”⁹⁴.

Exposta a forma como João do Rio organizou sua obra, representando as diversas religiões com as quais se deparou ao percorrer as ruas do Rio de Janeiro, em inícios do século XX, gostaríamos de atentar como o processo de classificação adotado pelo escritor traduz uma preocupação recorrente na Primeira República: a civilização do povo brasileiro.

⁹² Ibidem, p. 235.

⁹³ Segundo João do Rio a festa do *peisan*, copiada dos persas pelos romanos e dos romanos pelos contemporâneos, corresponderia ao carnaval, que os negros festejavam com batuques. Aconteceria na data do calendário judeu em 14 de Hadar, o dia que os judeus comemoram com festas, bebidas e muitas risadas. No Rio, quatro mil famílias o comemoraram no dia em que o jornalista a visitou.

⁹⁴ Ibidem, p. 241.

RELIGIÃO E CIVILIZAÇÃO EM JOÃO DO RIO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inserido na primeira capital da República Brasileira, é evidente a preocupação presente em João do Rio quanto a civilizar o Brasil. Entendendo a religião como um elemento que poderia civilizar, ou não, a população do Rio de Janeiro, o escritor tem a preocupação em identificar as práticas religiosas e perceber a quais grupos sociais elas estariam associadas. Norbert Elias⁹⁵ ao utilizar a noção de “processo civilizador” explicou que termo diz respeito a um processo de condicionamento dos comportamentos, em especial na França, tanto da aristocracia quanto da classe burguesa, na busca por uma especialização da distinção das camadas entendidas enquanto “inferiores” e “primitivas”, ou seja, seria em primeiro lugar uma expressão de oposição e de crítica social. Em suas palavras, o conceito teria a função de:

(...) expressar a auto-imagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferentes de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos⁹⁶.

Dessa maneira, algumas das distinções buscadas por essa elite social, segundo Elias⁹⁷, seriam “as convenções de estilo, as formas de intercâmbio social, o controle das emoções, a estima pela cortesia, a importância da boa fala e da conversa, a eloquência da linguagem e muito mais”⁹⁸, formadas dentro das sociedades de corte, mas que mais tarde passaria de caráter social para nacional. O que, por um lado, constituiu um contra conceito a outro estágio da sociedade: a “barbárie”, que seria identificado com o “primitivo”, o “irracional”, o “simples”, ou o “incivilizado”.

Este conceito nos auxilia a compreender as estratégias da elite social do Rio de Janeiro republicano, que buscava nos ideais de “civilidade” francesa, o modelo de modernidade e progresso que auxiliariam na construção

⁹⁵ N. Elias, *O processo civilizador: Uma história dos costumes*, vol. 1, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 1994.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 52.

da identidade republicana brasileira. Nicolau Sevcenko⁹⁹ aponta a importância das influências francesas para este processo, cuja Avenida Central teria sido o símbolo máximo da Regeneração¹⁰⁰, tanto pelo uso maciço dos produtos franceses, pelas roupas e os modos dos consumidores, quanto pelo modelo do prefeito Haussmann de Paris seguido pelas autoridades brasileiras, que empreenderam na cidade reformas com os mesmos ideais.

A capital brasileira, dessa forma, inspirava-se nos ideais franceses de “civilidade”, mantendo uma importância muito grande desta língua estrangeira como sinônimo de distinção social, mas também se afastando do que entendiam enquanto “bárbaro” e “primitivo”, em especial as práticas culturais afro-brasileiras. Como assegura Paula Montero¹⁰¹, a República tinha a tarefa de disciplinar os negros, mulatos, índios e imigrantes para formar uma sociedade civil, submetida à normatividade das leis e moralidade da religião (cristã).

Para o Estado, a Igreja seria o parâmetro das distinções entre religião e políticas civis, pois até a Proclamação da República, com o Padroado em regência, os atos civis como matrimônio, batismo, casamento eram regulamentados pela religião Católica¹⁰². Dessa forma, a busca pela liberdade religiosa e pela laicidade do Estado “teve como matriz o intenso debate jurídico sobre a melhor maneira de regular os bens, as obras e as formas de associação da Igreja Católica”¹⁰³. Deveriam, portanto, as autoridades republicanas, depois de promoverem a liberdade religiosa, separar o que era enten-

⁹⁹ N. Sevcenko, “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”, em F. Novais (coord.); N. Sevcenko (org.), *História da vida privada no Brasil*, vol. 3, Companhia das Letras, São Paulo 1998.

¹⁰⁰ O processo de modernização do Rio de Janeiro pelas elites republicanas fora empreendido por um time de técnicos nomeados pelo então presidente Rodrigues Alves em basicamente três planos: modernização do porto pelos trabalhos do engenheiro Lauro Müller; saneamento da cidade pelo médico sanitarista Oswaldo Cruz; e reforma urbana pelo engenheiro urbanista Pereira Passos, que havia acompanhado a reforma urbana de Paris sob o barão de Haussmann, para a reurbanização. Ficou conhecido pela grande imprensa simpaticamente como “Regeneração”. Já pelos que sofriam as represálias era chamado de “bota-abaixo”. Em: N. Sevcenko, “O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso”, em: F. Novais (coord.), N. Sevcenko (org.), *História da vida...*, op. cit.

¹⁰¹ P. Montero, op. cit.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, p. 52.

dido enquanto religião do que seria a magia, considerada uma prática antisocial e anômica a ser combatida.

Por outro lado, e para além da regulação da Igreja, o debate sobre a laicidade do Estado e a liberdade religiosa passou também, como afirma Maggie, pela “discussão em torno do controle médico de um espaço institucional e também da regulamentação ou plena liberdade profissional”¹⁰⁴. Juristas e médicos buscavam definir quem seria curandeiro e quem seria médico, pois desde a Colônia a medicina já vinha sendo normatizada, mas dataria do final do Império a grande polêmica sobre a liberdade profissional.

O Código Penal, inclusive, segundo Maggie¹⁰⁵, versava sobre Saúde Pública e auxiliava na instituição da profissionalização da medicina. Os alvos das acusações seriam os feiticeiros que, como demonstramos acima, estavam relacionados aos criminosos que se utilizavam da “magia negra” para praticar crimes contra a credulidade pública e praticar ilegalmente a medicina, fazendo curas por meio de feitiços e utilização de ervas, das quais cobravam pelas consultas. De acordo com a autora, que analisou os processos que trataram das denúncias acerca desses artigos durante a Primeira República e período posterior até a década de 1980, a estrutura destes processos era sempre a mesma, pois a acusação em geral correspondia sobre práticas capazes de produzir malefícios ou práticas de mistificações. O “mal” produzido pelos acusados estaria em fraudar, mistificar e praticar a medicina sem habilitação. Nas palavras da autora:

A crença comum a todos é a de que os espíritos – caboclos, *divindades*, maus espíritos etc. – podem se comunicar com os vivos. Esses espíritos podem ser usados de maneira fraudulenta, mistificadora, charlatanesca, para iludir a boa-fé e podem realmente fazer o mal, através dos feiticeiros, bruxos, macumbeiros e baixos espíritos. Altos espíritos usam os espíritos para o bem, para a cura, no sentido do xamanismo. Persegue-se os mistificadores e feiticeiros¹⁰⁶.

Para Maggie¹⁰⁷, os processos criminais, de início, aparentavam ações de repressão aos cultos, mas sua análise mais detida revelaria que se trata da

¹⁰⁴ Y. Maggie, op. cit., p. 42.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 168.

¹⁰⁷ Ibidem.

caça aos feiticeiros (autores da “magia maléfica”). Assegura a autora que a maior preocupação não estaria em condenar as práticas consideradas criminosas, mas sim coibir e combater aqueles que se utilizam da feitiçaria. Logo, o Estado não opôs às religiões mediúnicas uma recusa fundamental, pelo contrário, distinguiu os que usavam mal os preceitos do espiritismo dos que usavam os verdadeiros preceitos, pois aqueles seriam ignorantes e incultos, e a falta de cultura levaria à produção de magia; já estes estariam entre pessoas da elite, brancos e “civilizados”, cujas práticas se voltariam para fazer o “bem”.

Paula Montero nos auxilia a compreender a busca pela legitimação das práticas mediúnicas, pois afirma que as religiões não-cristãs só puderam ser descriminalizadas a partir do momento em que se institucionalizaram, necessitando “demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques – e elas o fizeram argumentando que essas práticas deviam ser consideradas «religiosas»”¹⁰⁸.

Para o espiritismo, uma das estratégias para sua legitimação esteve em manter suas atividades de assistência aos necessitados em “gabinetes clínicos”, aproximando-se do espiritismo como doutrina e afastando-se do curandeirismo¹⁰⁹. Mary Del Priore¹¹⁰ explica que os médicos eram poucos e muito caros nesse período, e quando as mazelas tomavam os indivíduos, os curandeiros eram o caminho mais acessível à população. Contudo, na busca pela aproximação do “progresso” e da “civilização”, a ciência e a higiene teriam de entrar nessa caminhada, na qual as formas de curas empreendidas pelos curandeiros, para as autoridades, deveriam ser extirpadas. Como descreve Montero, no caso do espiritismo:

A descriminalização da mediunidade das práticas curativas a ela associadas será resultante de um processo de transformação do espiritismo em uma forma de culto religioso. Se o médium é um *crente* (nos espíritos que dão assistência e curam), não

¹⁰⁸ P. Montero, op. cit., p. 52.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ M. Del Priore, *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*, Planeta, São Paulo 2014.

há em seu ato nenhum estelionato, visto que se trata de um rito religioso, instrumento da ação divina¹¹¹.

Outra contribuição para a descriminalização do espiritismo e a criminalização das outras práticas mediúnicas, descritas como “baixo espiritismo”, praticadas em geral por pobres e negros, estaria na especialização das ciências do período sobre o transe mediúnico, com a finalidade de definir com mais precisão seu estatuto e assim poder qualificar com justiça aqueles que praticassem o dolo. O transe no espiritismo era tratado pelas teorias psiquiátricas e psicológicas como fenômenos patológicos ou hipnóticos, ou seja, pela alteração da consciência, mais fácil de ser entendido como legítimo, por ser estudado pelas ciências da mente. Já o transe do “baixo espiritismo” era entendido enquanto possessão demoníaca (influenciada pela moralidade cristã) e associado a sacrifício de animais, sortilégios e invocações secretas. Seu debate se desenvolveu no campo das ciências jurídicas, relacionando-o como crime contra pessoas ou patrimônio¹¹².

O código cristão de caridade também foi importante neste processo, moldando todo o sistema de prática de assistência no campo da saúde no Brasil, pois o Estado apoiou-se, com relação às políticas sociais e assistenciais, na Igreja Católica. Logo, os centros espíritas, para se legitimarem, lançaram mão da homeopatia e dos rituais mediúnicos, e se pautaram em nome da caridade para proceder aos atendimentos terapêuticos e a proteção dos necessitados. Caridade, portanto, passa a ser entendida enquanto prática gratuita e desinteressada de ajuda ao pobre, se opondo à feitiçaria, ligada ao dinheiro e que enganaria os crédulos¹¹³.

Outra questão fundamental que contribuiu para a legitimação do espiritismo na sociedade brasileira, e que sem dúvida influenciou o discurso de João do Rio, foi a adesão das elites brasileiras a esta religião. Como afirma Mary Del Priore, “nos meios intelectuais e burgueses, preferiam-se respostas buscadas nas doutrinas constituídas «cientificamente»”¹¹⁴. A primeira delas teria sido o magnetismo, que se utilizava de fluidos pela imposição das mãos

¹¹¹ P. Montero, op. cit., p. 52.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ M. Del Priore, op. cit., p. 49.

para magnetizar, ou seja, adormecer indivíduos e torná-los sonâmbulos para operar sem dor, prever o futuro, etc. e, posteriormente, o espiritismo, com as “mesas giratórias ou volantes”, cujos “sinais de simpatia pelo fenômeno ganhavam o apoio das autoridades. Nas melhores casas, reunida a boa sociedade, as mesas giravam”¹¹⁵.

Artur Cesar Isaia¹¹⁶ nos auxilia a compreender como as elites republicanas foram facilmente atraídas pela teleologia do espiritismo, pois como assegura o autor, o espiritismo francês, e em consequência a Federação Espírita Brasileira, revelariam uma tentativa de construção de identidade comprometida com o ideal liberal, carregando consigo o elogio ao progresso linear, na qual o percurso individual e o social seriam paralelos, tendo a república como evidência de sua concretização; o ideal de ética cívica, realizado necessariamente por meio das virtudes da cidadania; a tentativa de aliar revelação divina com as descobertas científicas; o elogio à cultura letrada; e, por fim, o ideal do trabalho como condição inexorável do progresso. Em suas palavras:

Em harmonia com a representação redentora da república, a Federação Espírita Brasileira credenciava-se junto ao Governo Provisório, mostrando seu empenho na luta republicana e assumindo, explicitamente, um papel colaborador com a nova ordem (...) ¹¹⁷.

Sendo estas as características da teleologia histórica do espiritismo, compreendemos como as elites republicanas, com seus ideais do progresso, puderam compartilhar de uma crença que estava de acordo com o que pensavam como características necessárias à construção de um Brasil moderno. Ao contrário das demais religiões mediúnicas, entendidas enquanto pulverizadoras dos feitiços e da magia. O espiritismo estaria, portanto, em contribuição à especialização da elite na distinção em relação às camadas entendidas enquanto “inferiores”, essencial para a construção “civildade”, como descreve Elias¹¹⁸.

¹¹⁵ Ibidem, p. 66.

¹¹⁶ A.C. Isaia, “A República e a teleologia histórica do espiritismo”, em: A.C. Isaia, I. Manoel Aparecido, *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*, Editora Unesp, São Paulo 2012.

¹¹⁷ Ibidem, p. 114.

¹¹⁸ N. Elias, op. cit.

Para concluir, conforme indicado anteriormente, pensar “representações” implica considerar o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade¹¹⁹. Esse esforço pôde ser verificado na maneira em que João do Rio produziu sua obra *As religiões no Rio*¹²⁰, buscando demonstrar como a capital brasileira do período era um encontro de múltiplas culturas e crenças religiosas que buscavam espaço naquela sociedade.

Mais do que isto, o conceito de “representação” envolve as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; ou seja, apesar da multiplicidade de crenças, nem todas atendiam a proposta civilizadora que se organizava no Brasil naquele momento. O papel de João do Rio enquanto cronista, jornalista e intelectual foi o de verificar em que medida as práticas religiosas que reivindicavam a esfera pública enquanto religião atendiam os requisitos para serem legitimadas enquanto tais; o que nos leva a tratar de outra acepção de representação, isto é, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe¹²¹.

A forma como a obra é organizada e o contexto histórico de sua organização evidenciam marcas das instituições políticas, religiosas e sociais no discurso produzido por João do Rio. Religião constituir-se-ia enquanto tal, à medida que se aproxima de um ideal católico de religião historicamente consolidado no Brasil, e que possibilitasse civilizar as práticas, a cultura e a sociedade, por meio de uma preocupação voltada à moral, a higiene e ao trabalho.

¹¹⁹ R. Chartier, op. cit.

¹²⁰ J. Rio, op. cit.

¹²¹ R. Chartier, op. cit.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bouças, Edmundo, Fred Góes (2009), *Melhores crônicas João do Rio*, Global, São Paulo.
- Carlos Rodrigues, João (2010), *João do Rio: vida, paixão e obra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Carvalho, José Murilo de (1989), *A formação das almas*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Carvalho, José Murilo de (1987), *Os bestializados*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Certeau, Michel (1982), “A operação historiográfica”, em: *A escrita da história*, Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- Chalhoub, Sidney (1996), *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Chartier, Roger (1991), *O mundo como representação*, Instituto de Estudos Avançados – USP, São Paulo, pp. 173-191.
- Cordeiro Gomes, Renato (2005), *João do Rio por Renato Cordeiro Gomes*, Agir, Rio de Janeiro.
- Del Priore, Mary (2014), *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*, Planeta, São Paulo.
- Do Rio, João (1906), *As religiões no Rio*, Hermanos Garnier, Rio de Janeiro.
- Elias, Norbert (1994), *O processo civilizador: uma história dos costumes*, vol. 1, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- Isaia, Artur Cesar (2012), “A República e a teleologia histórica do espiritismo”, em: A.C. Isaia, I. Manoel, Aparecido, *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*, Editora Unesp, São Paulo, pp. 103-117.
- Ivo, Lêdo (2009), *João do Rio: cadeira 29, ocupante 2*, ABL, Rio de Janeiro.
- Magalhães Júnior, Raimundo (1978), *A vida vertiginosa de João do Rio*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Maggie, Yvonne (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.
- Melo de Carvalho, Marcela (2010), *Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

- Montero, Paula (2006), “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Revista Novos Estudos*, no. 74, pp. 47-65.
- Prandi, Reginaldo (2007), “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”, *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 63, p. 7-30.
- Sevcenko, Nicolau (1998), “O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso”, em: F. Novais (coord.), N. Sevcenko (org.), *História da vida privada no Brasil*, vol. 3, Companhia das Letras, São Paulo.
- Sevcenko, Nicolau (1998), “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”, em: F. Novais (coord.), N. Sevcenko (org.), *História da vida privada no Brasil*, vol. 3, Companhia das Letras, São Paulo.
- Smith, Wilfred Cantwell (1967), “La religion comparada: ¿Donde y por que?”, em: M. Eliade; J.M. Kitagawa (org.), *Metologia de la historia de las religiones*. Paidós, Buenos Aires.