UNICAMP BERNARDO CURVELANO FREIRE

A Conciliação Interrompida: modos de mediação na França e o espiritismo francês no século XIX.

CAMPINAS

2015

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Conciliação Interrompida: modos de mediação na França e espiritismo francês no século XIX.

Orientador: Professor Doutor Ronaldo Romulo Machado de Almeida

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas para a obtenção do Título de Doutor em Antropologia Social

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO BERNARDO CURVELANO FREIRE, E ORIENTADA PELO PROF. DR. RONALDO ROMULO MACHADO DE ALMEIDA

CAMPINAS 2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F883c

Freire, Bernardo Curvelano, 1979-
A conciliação interrompida : modos de mediação na França e espiritismo francês no século XIX / Bernardo Curvelano Freire. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kardec, Allan, 1803-1869. 2. Espiritismo - França - Séc. XIX. 3. Mediação. 4. Fotografia. 5. Modernidade - Aspectos religiosos. I. Almeida, Ronaldo Rômulo Machado de,1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Interruption over conciliation : modes of mediation in France and french spiritism in nineteenth century
Palavras-chave em inglês:
Spiritism - France - 19th century
Mediation
Photography
Modernity - Religious aspects
Área de concentração: Antropologia Social
Titulação: Doutor em Antropologia Social
Banca examinadora:
Luiz Fernando Dias Duarte
Patricia Birman
Bernardo Lewgoy
Maria Suely Kofes
Data de defesa: 11-06-2015
Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

iv

UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 11 de junho de 2015, considerou o candidato BERNARDO CURVELANO FREIRE aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte

Profa. Dra. Patricia Birman

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Abstract: The following thesis presents a discussion about the problem of religious mediation concerning the topics and objects mobilized by the judicial process moved against three spiritists, followers of Allan Kardec, in Paris, 1875. Using as procedure both, ethnographical procedures and rudiments of micro-history, the same judicial process is presented as a social drama carved in the judicial process text conceived as speech duration and form for official tutelary mediation diffusion in a post-revolutionary France. The subjects made visible by the primary documents suggests a great amount of analogies with themes that the social anthropology theory constantly reflects about what makes part of the bibliographical support more as witnesses of their own world then a simple and utilitarian index of quotes. Both, spiritists and their police opponents, share with the first anthropology a lot of questions about media and tutelary power and it is by this relationship that canonical texts are considered. Tylor, Durkheim, Mauss and Tarde are mixed together with Rivail, Kardec, Frégier and Bédarride as native theory offering different forms of conceiving the reasons for the process had took place, what includes anthropological theory.

Resumo: A presente tese discute, por via de uma prosa que margeia tanto procedimentos etnográficos quanto os da micro-história, diferentes dimensões relativas à mediação, inclusive a religiosa, que informam a diversidade de relações de um determinado acontecimento. O processo judicial que condena três espíritas kardecistas em Paris no ano de 1875, documento central desta tese, é compreendido como um drama social encravado no universo do texto jurídico, aqui compreendido como a duração da fala, e como forma de difusão da mediação estatal e tutelar da França pós-revolucionária. As questões visibilizadas pelos documentos primários sugerem um grande número de analogias com os temas abordados por parte da teoria antropológica que lhe é contemporânea. Assim, tal teoria é refletida, não como aporte utilitário de um sistema de citações utilizadas como suporte de um argumento, mas como testemunha de seu próprio mundo, solidária com muitos dos problemas postos tanto pelo espiritismo como de seus acusadores, o que os reúne ao redor do problema posto por variações a respeito das mediações e do poder tutelar. É assim que textos canônicos como os de Tylor, Durkheim, Mauss e Tarde são discutidos como uma versão particular de teoria nativa junto a Kardec, Rivail, Frégier e Bédarride, dando outra inteligibilidade para um processo que condena os kardecistas de Paris, o que por sua vez acrescenta outras dimensões daquilo que podemos reconhecer como sendo o conceito e a disciplina da antropologia.

Palavras-Chave: Kardec, Allan 1803-1869; Espiritismo – França – Sec. XIX; Mediação; Fotografia; Modernidade – Aspectos Religiosos.

Sumário

INTRODUÇÃO **1**

PRIMEIRA SEÇÃO: FIGURA **25**

Uma trama em busca de personagens: fábula, trama e tema. **30**

Metáfora e Taxinomia: heresia, etnônimo e território. **79**

O juiz, o porta-voz da lei e a solidariedade criminosa. **110**

O objeto fotográfico **125**

O fantasma na máquina: uma variação do tema da pessoa **142**

A química e a perversão da seda **151**

A conciliação desafiada e o demônio do procedimento **163**

O terceiro réu, as relações solidárias e a presença de Allan Kardec. **187**

SEGUNDA SEÇÃO: FUNDO/TERRITÓRIO:

Não como secularização, mas como sobrevivência: notas sobre as ruínas e o fantasma do religioso.

(1) França 209

(2) Tylor 213

(3) França 217

(4) Tylor 225

(5) França 229

(6) Tylor, De Brosses e Vico 232

(7) Vico, De Brosses e as mudanças de hábito 243

(8) Tylor, libertino 251

(9) Tylor, Tarde e o sonambulismo social 257

(10)Tarde, Kardec 262

(11) Tarde e a curva hieroglífica 268

(12) Tarde, Tylor e o Vôo das Andorinhas 269

(13) França como escala de relação 271

(14) França, Tarde e o Vôo das Andorinhas 278

(15) Tylor, profecia e política 282

(16) França e secularização, de fato e de direito 284

(17) França, secularização e escala 288

(18)A administração do pecado e o porta-voz da lei 291

(19) França, de fato e de direito 294

(20) França 299

(21) França, de fato e de direito 304

(22) França 307

(23) França 310

(24) França codificada 314

(25) França e cidadania cosmopolita 326

TERCEIRA SEÇÃO : trânsito entre figura e fundo, mudança de escala.

331

Uma vez na França. **343**

Em nome de quem? **352**

Um caso ligeiro: Olympe Audouard. **359**

Rivail rival e o auto-didatismo. **365**

Iconografia do *Processo dos Espíritas* **455**

Bibliografia **469**

Pro Mateus Isao,

Tetei,

correndo.

Agradecimentos:

Existe uma versão dos fatos que carrega consigo todos os ares de uma beleza inocente. Esta versão diz que é possível exercer o ofício de pesquisador em humanidades sem ser incômodo, especialmente aos mais próximos e queridos. A despeito de não acreditar que esta seja uma ilusão e tampouco manifestação de inocência, é seguramente moeda corrente. No entanto, não tenho o hábito de participar desta economia, o que diz muito a meu respeito tanto quanto diz a respeito desta tese. Este trabalho é em grande parte um tributo que pago aos amigos que tenho. Mas não necessariamente a todos os amigos. É dedicado especialmente aqueles que, pela arte do incômodo, da perturbação e demais riscos produzidos pelo desgaste, produziram uma sorte de atrito necessário para que o mais tímido dos passos não seja sempre um escorregão. Eis o pequeno passo que, da minha parte, acolhe o mesmo atrito que por vezes escoria, e que incomoda tanto quanto traz o conforto da brisa do movimento. Quero aqui enaltecer esta forma de amizade difícil por que ela assume os mais diversos riscos. É assim para todos que a aceitam da forma mais crua, por sua vez, a única forma de levá-la adiante. E também por que, a qualquer minuto, anos de amizade e parceria podem cair por terra, como frequentemente acontece. Como aconteceu. E ainda assim, sim.

De todos os amigos que fazem parte deste pequeno panteão pessoal, o primeiro, e seguramente o que gerou maior número de incômodos e desgastes, é Fábio Antônio da Costa, que aqui figura como protagonista do atrito. Antes de mais nada, porque sem este especialista em filosofia da física eu sequer teria um objeto de estudos. Foi em razão de sua interferência que quase tudo que aqui se apresenta pôde tomar lugar. Se antes de uma determinada conversa no falecido bar Asdrubal's vim a conhecer o *Processo dos Espíritas* por sua sugestão, sua participação não se encerra aí. Como de hábito, o objeto de pesquisa veio acompanhado pelo interesse permanente e pelo constante debate a respeito de toda e qualquer sutileza. Com o intuito de

certificar que eu não estava queimando etapas e, principalmente, fugindo pela tangente, a constante tensão de nossas conversas é o que hoje chamamos de amizade. E se eu, por algum momento, recorri ao expediente mais fácil, foi por ter guardado a versão final desta tese da leitura perigosa oferecida – e sempre oferecida – pelo mesmo Fábio. Nunca arredou o pé, nem por um momento, de acompanhar, debater e confrontar com qualquer afirmação que por ventura eu viesse a ter coragem de fazer. Não foi fácil e diversas vezes não foi sequer agradável. Mas nesta altura dos acontecimentos, o que importa não é isso.

Ainda que nem tudo sejam espinhos, não há ninguém que figure na memória com admiração que não seja a presentificação de um desgaste, uma dificuldade e da coragem de manter de pé a austeridade agreste da clareza de propósitos. Nisso, há muito o que reconhecer em Axel Lazzari, Diego Escolar e Gustavo Verdésio pelo primeiro sopro de entusiasmo dado para esta pesquisa que, em um dado momento, parecia fadada ao fracasso. Os conheci na Reunião de Antropologia do Mercosul, em Buenos Aires, em 2009. Axel e Diego, junto com Antonádia Borges, organizavam um grupo de trabalho que tinha no inexplicável nas pesquisas em antropologiao o seu interesse declarado. Assim, passamos uma semana discutindo aporias empíricas da pesquisa de campo. Foi aí que o atrito frutífero, aliado com o interesse mais ue estimulante tomou lugar em uma estadia argentina que jamais esqueci. Axel, infatigável, promoveu o atrito gentil até mesmo como o anfitrião generoso que é; passeio no parque e jantar em família. A ele, agradeço em especial.

Nesta trajetória que antecede o começo de meu doutorado convém anotar a pequena reunião com Ricardo Benzaquém de Araújo, quem me ofereceu, ainda no IUPERJ, o mais preciso vaticínio a respeito daquilo que eu apresentava como um projeto de doutorado que agora chega à termo; de que este seria um caminho, para todos os efeitos, bastante solitário. Não tanto, ou não somente pela natureza do ofício, mas pela dificuldade de interlocução e pela natureza arrogante do pesquisador.

Este elogio do atrito que toma forma de agradecimento conta com outras personagens importantes. Assumiram seu papel como professores que participaram

da minha vida acadêmica e que souberam não me reduzir à caricatura de meu próprio esforço. Nisso, tenho muito a agradecer a Luiz Fernando Dias Duarte, Suely Kofes e John Monteiro (*in memorian*). A elas quero reservar este parágrafo como forma de homenagem. A Luiz, por ter sido aquele sem o qual eu talvez jamais voltado à antropologia depois de tantos anos como livreiro e tempos depois, emprestou-me o primeiro livro que li com o objetivo de escrever projeto cuja tese defendo agora. Seria fatigante desfilar a quantidade de aspectos de meu trabalho que tem em minha relação com Luiz o seu ponto de partida. No caso de John, nunca tive a sorte de ter sido seu aluno. Só travei contato com ele como representante discente em um tempo de reuniões acaloradas em que discutíamos a reforma da grade curricular. Estávamos frequentemente em lados opostos da mesa, em reuniões disputadíssimas e que John, esmerado no exame dos problemas, fazia com que fossem ainda mais difíceis exatamente porque se importava. Quanto à Suely, tudo o que eu tenho a dizer é que Celso Azzan Jr. tinha razão. Obrigado, Suely.

Aos três, quero os nomes de Amir Geiger, o de Patricia Birman, Christiano Tambascia e de Bernardo Lewgoy. Amir é , Com Patricia divido as situações de acaso, dado que é com quem sempre me encontro de improviso nos momentos em que minhas pesquisas vêm a público, não importando o país em que eu esteja. A Chris, agradeço por ter aceito ter entrado numa fria em nome de outros tempos que por fim, nos permitiram tomar decisões delicadas. Por fim, a Bernardo Lewgoy, quem gentilmente aceitou participar de minha banca de defesa, gentileza que perdurou defesa afora.

Esta pesquisa contou com uma espécie de confiança cega e de liberdade quase que irrestrita da parte de Ronaldo de Almeida, meu orientador, a quem agradeço. Dele e de Artionka Capiberibe veio também o apoio em momentos particularmente difíceis quando estivemos, minha esposa e eu, em Paris, no o cumprimento de meu estágio doutoral no exterior. Tomo a liberdade de agradecer também em seu nome. O mesmo pode e deve ser dito de Gabriel Feltran que ofereceu

não poucas orientações, especialmente aquelas que nos levaram ao parque de Belleville, ao Jardin Monet, em Giverny e ao sistema público de saúde francês.

Recebi o mesmo tipo de confiança irrestrita da parte de Omar Ribeiro Thomaz, que me aceitou como bolsista PED de uma disciplina oferecida para a graduação ao lado de Larissa Nadai, em 2011. Larissa, e depois Fabiana Andrade, foram as pessoas que fizeram as vezes da casa. Foram as mais frequentes amigas durante a maior parte de minha curta estadia nas dependências da Unicamp a quem tenho que agradecer, para além de tudo, pelo carinho e por terem falado tanto e tão bem de seu pesquisa de mestrado. Muitas das soluções de minha própria pesquisa são desdobramentos das pesquisa delas postas em outra escala. Uma nota semelhante vale para Neila Soares e Igor Scaramuzzi, ambos na qualidade de recém egressos e que foram camaradas de primeira e segunda hora, respectivamente. Creio que a lista de colegas a ser arrolada poderia compreender a todos. No entanto, cometo aqui a indelicadeza de citar especialmente os que estiveram envolvidos no processo de reestruturação da grade curricular da pós-graduação, movendo questões e debates particularmente delicados. Aqui, cabe o elogio ao protagonismo de Larissa Nadai, Ernenek Tupinambá Mejía, Mariana Petroni, Fabiana Andrade e Roberto Resende que tomaram a frente dos problemas que enfrentamos como corpo discente. Quero acreditar que aprendi com vocês aquilo que nos ensinaram.

O estágio de 12 meses no exterior, que assim como o resto do meu doutorado, também foi financiado pela CAPES, fixou residência na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Lá a pesquisa foi acolhida por Véronique Boyer (MASCIPO), quem generosamente me recebeu como aluno, e por Jean Hébrard (CRBC) que, mais do que interesse pela pesquisa, ofereceu orientação e suporte quando informado que ao invés de sermos duas pessoas a chegarem do Brasil, éramos em três. A ele, mais uma vez, muito obrigado. Aqui cabe uma nota especial de agradecimento à Alba Horesntein, da secretaria de acolhimento da EHESS, quem me pôs em contato com a figura de M. Blindermann, meu senhorio de Paris; e Natália Mesquita-Alves, secretária do Mascipo-EHESS, didática e meticulosa com tudo o que

precisei durante o ano em questão. Convém mencionar a gentileza e atenção dos bibliotecários da BnF e da Maison des Sciences de l'Homme, onde passei boa parte dos meus primeiros meses como estagiário. Agradeço também ao camarada Rodrigo Bulamah e Ana De Francesco que, não obstante serem amigos de IFCH, mobilizaram um grande número de contatos que dispunham em Paris, todos decisivos em diversos momentos. Foi por via de Rodrigo que conheci Mirko Solari Pita e Pia Cevallos. Ambos introduzem-se nesta história como a dádiva que se desdobrou na forma de minha irmãzinha de Taiwan, FangFang Chen, a quem amo muito e sinto muita falta sempre. Dádiva que também se materializou, por via dos contatos de Ana, na forma de Shisleni Macedo. Shis é a razão de ser de toda uma outra Paris que tomou forma graças a ela, em especial na mais ecumênica das ceias de Natal que tomou lugar durante três dias de farra, comida e sono. Em retorno não pude oferecer nada além de umas poucas aulas de natação e meia dúzia de queixas a respeito de tudo. Este pequeno universo em expansão contou também com minha sobrinha Fany Cazares, seu comparsa Rene Hdez; e muito especialmente, contou com entusiasmo comovente de Paula Bolonha na primeira vez que teve diante de si um quadro de Marc Chagall.

Em Paris pude reencontrar Ed Pereira, amigo dos tempos de mestrado no IFCS-UFRJ; e Luís Felipe Sobral, amigo e colega deste mesmo doutorado que agora se encerra, no caso dele, um dia depois do meu. Ambos fizeram os dias longos na Bibliothèque Nationale Française (François Miterrand), se não mais agradáveis, bastante menos perturbadores. E enquanto amargava certos efeitos da distância do torrão natal, chorava as pitangas com Gil Vicente Lourenção, quem estava no Japão, país com quem estreitou laços mais ou menos da mesma forma que eu. Sorte semelhante de lamúrias foram igualmente divididas com Gustavo Tentoni Dias, no King's College de Londres, e com Alexandre Barreto de Menezes, em Camberra. E que não se entenda mal. Nunca conversamos sobre as saudades que, até então, não sentíamos do Brasil.

No entanto, é inegável que esta pesquisa foi levada à cabo mediada pelas enormes saudades dos tempos em que vivi no Rio de Janeiro, dos amigos e família que

tenho por lá. E que grande parte do tempo em que estive de volta na mesma Campinas em que fui criado, mantive um outro pé no antigo Distrito Federal onde se deu minha recriação (recreação?). Em ambas as pontas da ponte aérea tenho muito a agradecer as portas abertas e ao tempo que sempre me oferecem, família lá e cá, para que minha esposa e eu pudéssemos, agora na qualidade de pais, nos reorganizar a cada momento que antecede uma mudança de planos; de cidade; de vida. Meus pais, minha avó, meus irmãos em Campinas e, por extensão, okaasan, otosan e sobrinhos em Itapeti; livraria Berinjela e seus patronos (Daniel, Silvia, Nora e a extensão de Zílio Tosta) mais e Zulma e Zaíra, no Rio. A eles tenho que somar os nomes daqueles que me são caros e sempre me recebem em suas casas – mesmo quando a casa é a rua - , seja para o que for, quando for: Rommel Luz, Taís Pereira, Gabriel Leitão, Manaíra Carneiro, André Sandino, Wagner Novais, Paulo Filgueiras Camacho, Bruno Marques, Indira Caballero, Eduardo Dullo, Delcides Marques, Taís Danton, Suzana Mattos, Bianca Arruda, Rafael Saldanha, César Marins, Hamilton Nonato Marques, Neide Eisele, Naara Luna, Jeremy Stolow, João Veridiano Franco Neto e meus padrinho e madrinha, Rafael Paquito Gutierrez e Maria Elvira Díaz Benítez. Cabem aqui o agradecimento a Orlando Calheiros pelos dias de quando me converti à Amazônia e, mais adiante, à fotografia. O feliz reencontro com Orlando se deu na mesma Belém que me apresentou Renata Emin quem, no final das contas, convenceu-me a não abandonar o doutorado e correr de volta para a Altamira que me acordou do sono dogmático. Agradeço também a Victor Amaral Costa, o Codorna, quem me desafiou a acordar e me acolheu em seu apartamento na mesma cidade localizada na Volta do Meio do rio Xingu.

Quero registrar aqui que não foram poucas as passagens desta tese que foram gestadas no Laboratório de Antropologia da Religião, coordenado por Ronaldo de Almeida. A convivência extremamente agradável com Hugo Soares, Ana Carolina Capellini Rigone, Hellen Fonseca, Deive Leal, Asher Brun, Carlos Gutierrez, Thuany Figueiredo, Everton de Oliveira, Sariza Caetano, Adriano Godoy e Lucas Braga merecem menção especial. Melhor do que vida longa, desejo vida próspera ao LAR. Outras tantas idéias são frutos de longas conversas, todas deliciosas, com Bruna

Bumachar, com quem tenho um laboratório que revive, sem que ela saiba, os mesmos temas que mantiveram minha pesquisa viva desde minha estadia em Buenos Aires.

Por fim, não posso deixar de anotar o grande atrito de todos, em grande parte a razão de eu ter persistido em escrever esta tese até seu ponto final, Claudia Yukie Dan, a quem não dediquei esta tese porque no meio do caminho apareceu Mateus Isao. Amo vocês.

"POBRE
E se por acaso os sentidos
talvez se vejam perdidos?

AUTOR
Para isso, comum grei,
terei, desde o pobre ao rei,
para emendar quem errar
e, a quem não sabe, ensinar,
junto ao ponto, minha lei;
ela a todos vos dirá
o que vos cabe fazer
por queixoso ninguém ser.
Livre arbítrio tendes já,
e pois prevenido está
o teatro, a todos vem
medir que tamanho tem
esta vida.

DISCRIÇÃO
Que esperamos?
Vamos ao teatro!

TODOS
Vamos!
Deus é Deus, fazei o bem.

Quando vão sair de cena, aparece o MUNDO que os detém."

Calderón de la Barca
O Grande Teatro do Mundo

Introdução.

Esta tese de doutorado é antes de mais nada, pura e mera antropologia de gabinete. Ainda que o que se encontre aqui não deva ser compreendido como sua apologia, mas somente como seu exercício, o trabalho de pesquisa feito em arquivos e bibliotecas não poderia se esconder desta possível acusação. Tendo como contraponto o elogio à pesquisa de campo e ao dado empírico que fundamenta grande parte do *dar*, *receber* e *retribuir* da antropologia como disciplina constituída, este mesmo processo parece merecer algumas pausas em que o objetivo não seja necessariamente uma revisão de tudo, mas uma forma de reflexão que vise compreender qual é o problema, visando entabular questões de teoria. Assim, esta é uma tese em que as distâncias de viagem e os métodos de coleta de dados estão misturadas, em igual medida, às horas intermináveis em bibliotecas e arquivos buscando mais precisamente como formular um problema em especial, sobre o caráter expressivo do binômio *modernidade religiosa* – binômio cozinhado em conversas longas com Carlos Eduardo Valente Dullo. A proposta da injunção em questão era fruto da insatisfação de ambos, que da minha parte permanece, a respeito de como proceder em pesquisas a respeito do universo religioso. A insatisfação é referente ao tom frequentemente escapista dos problemas postos nas costas do *nativo*, este enorme guarda-chuva de proposições em antropologia que ironicamente diz quase que exclusivamente aquilo que interessa ao pesquisador. É claro que, aqui, cometo uma generalização. Esta afirmação não poderia assumir o caráter de regra, dado que é no mais das vezes um artifício retórico. Fosse rerga, as exceções não seriam raras ainda que não sejam abundantes. Mas são aos problemas conceituais, e não aos categoriais, que me refiro. Assim, religião – no geral ou em particular - seria tudo aquilo que o nativo disser e o que escrevêssemos seria, por fim, representativo disso fazendo com que instanciássemos a definição. Dito isto é de bom tom dizer que a última coisa que pretendo com esta tese é que ela seja representativa das fontes que menciono, ou dos teóricos com quem dialoga. O que

entendo ter sido feito é uma conversa travada com as fontes e, assim, o dialógo travado entre as fontes o que interessa de verdade. É a tensão constitutiva do campo, mais do que a remissão empírica como atestado jurídico do fato, o que dá forma ao método de trabalho.

Pôr em questão a *modernidade religiosa* como um problema implicaria em reconhecer no lexema *religião* e suas variações quase que homófonas no eixo euro-americano um problema que não reside somente no reconhecimento, quando não imposição legal, da crença como uma dimensão subjetiva. O binômio sugere, e aí não cabe nenhuma novidade, modos de relacionamento em que a irradiação de instituições, valores e atitudes que se imponham como modernos produzem por sua vez a tensão com o arcaico, antigo ou tradicional. Enfim, com o religioso. Na supressão da presença de lideranças religiosas da *potestas* governamental que marca a gestão da vida política moderna, é possível intuir o desenho de algo que, mais uma vez, possa ser compreendido como religioso ainda que definido por sua negação. Os esforços de Dullo nesta direção (2012, 2013), ainda que partindo de uma mesma inquietação, geraram frutos muito diferentes com relação ao que apresento aqui; e pontos de encontro muito importantes. Dullo leva o problema da secularização muito mais a sério do que eu, o que não deixa de ser irônico, uma vez que suas pesquisas mais definitivas se dão em solo brasileiro mesmo quando a instituição de origem é francesa – como foi o caso dos maristas na cidade de São Paulo (Dullo, 2008). E no entanto, e esta é uma dívida que esta tese começa a pagar com quem talvez seja seu principal interlocutor, diz respeito à percepção do papel que as instituições de ensino e instrução ocupam neste debate. O recuo histórico que apresento é mais ambicioso do que eu mesmo imaginava a princípio, e trabalha com uma gama de acontecimentos que mostram o que resta para um certo domínio religioso, o que coincide com um determinado setor da prestação de serviços que na França se chama "instrução pública. *Aquilo que resta*, por sua vez, é uma remissão direta às *sobrevivências das formas* próprias à antropologia de Edward Burnett Tylor. O que resta, como podemos

intuir, não é pouca coisa, mas dificilmente poderia ser chamado de *religião* impunemente.

Fazer uso de não poucas proposições tylorianas e de todo o jogo de desrespeitar o contexto sociológico de conceitos e idéias dos mais diferentes povos cumpre um papel importante aqui. Apesar do crime de violação do contexto em que emergem diferentes formas de vida, há um mérito que parece inquestionável no método e na intuição seguidos por Tylor. Em *Primitive Culture* vemos que o passado enquanto estrutura do tempo está disperso em relações quase que inapreensíveis senão por via de restícios difundidos na matéria; e que todo e qualquer acontecimento é um fenômeno de convergência, ainda que parcial, o que se encontra presente na enorme discussão sobre *difusão cultural*, processo identificado em diversos artefatos segundo sua forma de mediação. Em Tylor temos um observador dos movimentos de expansão e contração de formas culturais em que a contração atende frequentemente por *sobrevivência*. O valor do trabalho do antropólogo escocês não está, no entanto, em seu poder diagnóstico. Ainda que eu lance mão de proposições de *Primitive Culture*, o faço com vistas na correlação entre *mediação material* e *difusão*, problemas que Tylor cultiva comungando com muitos de seus contemporâneos, dentre eles os movimentos espíritas da segunda metade do século XIX.

No mês de novembro de 1872, Tylor se lança na investiação do fenômeno espírita tal como ele viria a se dar na Inglaterra. Em 1875, o espírita que conduzia a *Société Parisienne d'Études Spirites*, Pierre Gaëtan Leymarie, é preso junto a dois médiuns-fotógrafos sob acusação de ludibrio, extorsão e aquisição de crédito imaginário. As acusações sofridas por Leymarie e demais kardecistas – a *Société d'Études* fora fundada por Allan Kardec, então falecido - se assemelham em muito às censuras que Tylor escreve tendo como alvo o mesmo movimento espiritualista[1]. A

[1] As notas sobre o espiritismo estão em manuscritos descobertos por George Stocking Jr., em 1969, no Museu Pitt Rivers, Oxford (Stocking Jr. 2001). Assim, *spitirualism*, em inglês, designa o espiritismo como *investigação dos fenômenos psíquicos* sem nenhuma distinção doutrinal específica. Na França, contudo, o *spiritualisme* é uma orientação filosófica articulada no seio do psicologismo eclético de Victor Cousin (Goldstein, 2005). Convém lembrar que a segunda edição do *Livres des Esprites* tem como título

relação que Tylor trava com este universo, ainda que fugaz, permite uma série de correspondências com aquilo que ele mesmo define em sua obra como *animismo*. A definição deste conceito tem muito a dizer a respeito da emergência do espiritismo segundo outros ângulos que não por via do complexo de atitudes diante da morte que, por esta razão, não serão consideradas com maior atenção neste trabalho[2]. As notas de Tylor permitem compreender melhor como a teoria do animismo se corresponde intimamente com a idéia de que o espiritismo, tal como praticado no século XIX, é um caso de polícia.

No período que antecede a viagem de Tylor à Londres o espiritismo tinha lugar, principalmente, no seio de pequenas reuniões domésticas das classes sociais mais baixas. Estas reuniões contrastam com a formação de associações dedicadas ao estudo dos fenômenos anímicos, como a *Burns Progressive Library and Spiritual Institute*, em 1865 e, mais importante, a *London Dialectical Society*, em 1869. Estas sociedades concretizam o envolvimento daqueles que Janet Oppenheim chama de classe média profissional (*professional medium class*) que por diversas razões, frequentemente políticas, passam a ocupar os mesmos espaços e sessões que outrora serviram de reduto de camponeses egressos e operários da nova sociedade industrial.

Em 1871, a *London Dialectical Society*, com a participação ativa de Alfred Wallace, William Crookes e Edward Cox, reconhecem publicamente a realidade do fenômeno espírita. Durante o mesmo período, William Crookes começa seus experimentos com Daniel Dunglas Home, quem Oppenheim (op.cit.) reputa ser o médium mais discutido no meio das pesquisas psíquicas na Inglaterra Vitoriana. A posição de dois pesquisadores da época, tanto de Wallace quanto de Crookes, serve de marco pois data o envolvimento de alguns dos mais destacados pesquisadores em suas respectivas áreas nas sendas do espiritismo – o *spiritualism* inglês. Ambos não refugaram no intuito de ampliar o círculo de pesquisadores envolvidos com o tema. O que fizeram foi, portanto, deflagrar uma campanha em que colegas de igual destaque

---

Philosophie Spiritualiste, deixando o título original como parte do sub-título. Cousin tem um livro lançado pela mesma editora Didier e na mesma coleção que publica os livros de Kardec.

[2] Para tal, vide Oppenheim, (2002); Sangsue,(2011); Kselman (1993)

viessem a participar das sessões. Thomas Henry Huxley, naturalista, declinou do convite de participar da *London Dialectical Society* reiterando sua postura que investe no divórcio entre as ciências e qualquer rescaldo do universo sobrenatural das instituições religiosas. Tylor, ainda que não dispusesse de opinião mais favorável ao espiritismo, tinha por sua vez, boas razões para aceitar o convite de William Crookes. O movimento ao redor da atividade medianímica tinha correspondência, ao contrário do caso de Huxley, com suas pesquisas a respeito da *religião dos selvagens*, título de artigo que havia publicado em 1866 (Stocking Jr., 2001). Tylor vai a Londres

Foram em nove os dias de observação. Entre os dias 4 e 28 de novembro de 1871. O conteúdo das notas respeita aquilo que produzem boa parte das sociedades científicas da época com relação ao fenômeno espírita. O conteúdo da investigação, por sua vez, não difere daquilo que se encontra em qualquer dispositivo de julgamento produzido por um órgão da justiça. O que se discutem são formas de autenticação segundo critérios de verossimilhança em busca de falhas em procedimentos indutivos. No que tange o espiritismo, quando as expectativas científicas se frustram, o veredito é o de *impostura* (Stocking, 2001:130). Dito de outra forma, é impostura quando relações de causalidade são submetidas a uma figura de linguagem ou alegoria de forma a ocultar as relações de fundo, notadamente naturais, que reportam a percepção imediata a uma outra escala de relações. No caso da antropologia vitoriana, e não somente neste caso, está em questão a história natural da espécie humana com relação à qual o espiritismo (*spiritualism*) serve como sintoma de estágio da evolução ou degeneração. Dos seus sistemas, códigos e narrativas, estes não serviriam como explicação de coisa alguma. Convém lembrar que este é o estatuto que a mesma antropologia dava à teologia, também relegada à indiferença por se tratar de uma variedade específica no caos do discurso alegórico.

A indiferença como postura analítica na qual é possível constituir conjuntos experimentais segundo uma determinada taxinomia que produz gêneros, e não singularidades, também se encontra presente nos meandros do processo sofrido pelos kardecistas em 1875, em Paris. No entanto, como a indiferença diante da

impostura é praticada por instituições jurídicas e policiais, os efeitos são bastante diferentes daqueles que poderíamos entender como desdobramentos da publicação de *Primitive Culture*. Isto porque não é a estruturação da imaginação sobre a equivalência dentre as imposturas humanas em sua história natural que está em questão. Não é a generalidade do problema segundo um determinado universal antropológico debatido em Cambridge. O que está em questão é a condução de um inquérito que tem como objetivo decidir sobre o que fazer com uma impostura em particular que, do ponto de vista da lei não contraria nenhuma Lei Natural, mas fere a redação do artigo 405 do código penal francês.

Assim, esta tese não tem no espiritismo o seu objeto primeiro de investigação. É na acusação de impostura transformada em dispositivo policial que o mesmo será abordado. É na medida em que sofre tal ou qual acusação a partir de tal ou qual agente que produzem o que vem a ser um objeto de uma economia de discurso, cada qual com seu ponto de vista, que o espiritismo será abordado. A caracterização é, portanto, negativa na medida em que toma como ponto de partida as infrações à lei ou a frustração de um determinado regime de expectativas, ou qualquer indício de infração. Num caso em que as evidências são fotografias espectrais que a polícia francesa se esforça em comprovar a falsidade (impostura do fotógrafo e seus divulgadores), não há nesta tese nenhuma tentativa de responder se as fotografias são reais; se fantasmas existem; se eu acredito no espiritismo. No caso, acredito tanto no espiritismo quanto acredito em sua condenação na medida em que ambos aconteceram. A variedade de questões articuladas pelo acontecimento do *Processo dos Espíritas* é o ponto de partida e o fio condutor com relação ao qual não disponho sequer do interesse de oferecer qualquer síntese judicativa. No final das contas, o intuito é o de conseguir contar uma história não tanto mediante uma narrativa segura, mas também por via de vacilos na interpretação de passagens que sejam particularmente sensíveis na demonstração das tensões postas em jogo.

Para conseguir sair do lugar, no entanto, foi preciso encarar esta pesquisa como um exercício de aprendizagem. Mas não somente a respeito de como esse

processo pôde tomar lugar na Paris pós-guerra civil de 1871. Em parte foi necessário compreender como muitos dos problemas mobilizados por ele também são pertinentes para a compreensão de muitos dos temas da antropologia social moderna que emergia no mesmo período em que o espiritismo tomava lugar. Reconhecer a pertinência, por sua vez, advoga em favor da necessidade de aprender novamente o conteúdo do material canônico, então editado com ênfase em passagens menos usuais que normalmente encontramos nos comentários. Neste sentido, referências bibliográficas como as de Tylor, somadas com as de Durkheim, Mauss e Tarde são lidas na qualidade sempre suspeita de *teoria nativa*, de forma que o *espiritismo*, o *sistema jurídico* e a *polícia* sejam submetidos a um diagnóstico, mas em relação com as questões que o discurso antropológico mobiliza. Aceitar a fixidez da posição de análise sem reconhecer a solidariedade e a participação das variações de pontos de vista implicaria em sonegar dimensões importantes, tanto do pensamento antropológico emergente, em grande parte, das ciências jurídicas, quanto do espiritismo com quem compartilha boa parte de seus projetos e ancestrais. Disto desdobra a alternativa de comprometer o espiritismo com as acusações que sofreu, comprometer a antropologia com proposições do espiritismo, e comprometer parte da jurisprudência acionada em questões da antropologia emergente a fim de evitar, enfim, um certo cinismo.

Se o cinismo pode ser apontado na postura de Diógenes Laércio que, nu, vocifera para que Alexandre, o Grande saia do seu sol e pare de lhe fazer sombra, com relação ao qual sou simpático, é ao cinismo que mudou de lado que me refiro. É aquele que ironiza tudo aquilo que o faria legítimo, produzindo assim a casta de integrados esclarecidos que pode julgar a tudo com a segurança de um *bunker* (Sloterdijck, 2012:166-168). Afinal, é tão metafisicamente irresponsável sugerir algo com relação ao espírito de época (*Zeitgeist*) ou a função social segundo o espírito público (*esprit publique*) quanto o seria falar com o espírito de uma filha já falecida, como o fez Victor Hugo. Este detalhe chama a atenção para o fato de que, como veremos, ou todos são expressões metafóricas – metáfora de quê? -, ou nenhuma delas o seria, o que indica que sua metáfora de base estaria alhures. Nesta variação, vale notar, o romantismo de

Victor Hugo, mais atenta às relações mediadas pela voz e por isso mais restrita à esfera da experiência imediata é flagrantemente menos perigosa do que a alternativa que manipula o espírito em outras escalas, sucessivamente maiores que, por fim, negam dialeticamente a relevância do imediato da experiência vindo a finalmente declara-la epifenômeno. O signo deste movimento é, como se sabe, o do *desencantamento* que aqui leio na chave da emergência de dispositivos de religião dispersos em modos estatais de mediação.

A dimensão da mediação estatal, tal como pretendo discutir por via deste trabalho, mereceu um recuo histórico ambicioso, distribuído tanto na primeira quanto na segunda seção da tese. O recurso tem o objetivo de evidenciar não exatamente uma certa profundidade histórica pertinente ao problema, mas a diferença que o percurso evidencia. Este recuo diz respeito à *emergência de dispositivos de religião*, o que se torna relevante pela diferença entre o teor das acusações movidas contra o espiritismo e a forma pela qual a condenação é enunciada, evidenciando a clivagem entre o consuetudinário/oral da polícia e a axiomática jurídica do Código penal dos artigos de lei. Como veremos, este afastamento entre o código escrito e as relações orais consuetudinárias deixam sensível a defesagem que uma dimensão produz na outra, culminando na relação peculiar em que tudo o que a voz faz é falar o código, e o código, por sua vez, silenciar a voz – porque o código é, por fim, a medida comum.

Parte integrante dos documentos que utilizo são designados como dispositivos de julgamento. Neste ponto, aquilo que na reflexão foucaultiana se desdroba em metáforas de relações de força, aqui tem seu potencial metafórico restrito em sua dimensão técnica. Data da modernidade um conjunto de alterações na organização de saberes e meios técnicos relativos à vida moral humana que respondem muito bem ao tríptico para o qual Agamben (2007) chama atenção, uma vez que são tramados na tensão forjada pelas novas instituições jurídicas, militares e tecnológicas, justamente aquelas que fazem do conceito de *dispositivo* uma moeda de troca bastante corrente. Isto não significa, contudo, recusar a elaboração do mesmo Michel Foucault. Sua fórmula a respeito dos dispositivos de sexualidade que, antes de mais nada faz

menção ao moralismo vitoriano - severo observador dos limites da permissividade e perversão sexual se constituindo como ciência moral - tem com este trabalho alguma analogia. É este observador, atento e impessoal dos padrões civilizados contrapostos à promiscuidade primitiva num sistema de gradação evolutiva, o principal codificador da sexualidade que tanto se esforça em reprimir, lembrando da forte relação entre codificação e repressão:

"*O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo; que, a partir da época clássica, tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo. Não somente foi ampliando o domínio do que se podia dizer sobre o sexo e foram obrigados os homens a estendê-lo cada vez mais; mas, sobretudo, focalizou-se o discurso no sexo, através de um dispositivo completo e de efeitos variados que não se pode esgotar na simples relação com uma lei de interdição. Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, suscetíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia.*" (1988:26)

Em um momento de recrudescimento da condenação do sexo, a multiplicação dos discursos a seu respeito distribui-se na rede dos elementos que a exprime. Algo muito semelhante pode ser dito a respeito da religião. O que está em questão é a possibilidade de inventariar um complexo ativo de onde emergem dispositivos que respondam a esta dialética do dizer o máximo possível e com isso produzir o efeito da ivisibilidade, no caso do sexo, e do silenciamento, no caso da religião. Contudo, a noção de dispositivo incide sobre os arranjos institucionais capilarizados de controle e produção de modos de vida, com ênfase na fenomenotécnica das ciências da vida, como medicina, psicologia, biologia e

antropologia que participaram intensamente na elaboração das formas de administração e governo modernas. Assim sendo, o desdobramento da produção de dispositivos não tem necessariamente um objeto exclusivo, isto é, o *dispositivo* não é para a religião, ou para uma religião ainda que abarque aquilo que uma religião pode ser numa determinada relação de força.

O mosaico de relações que ofereço a partir de então tem como objetivo sugerir aproximações a um movimento histórico que enquadra a atividade religiosa na forma peculiar da modernidade clássica entendida no códice da *epistémê* segundo o mesmo Foucault (2002). Isto é: de que, nas relações tramadas por um *dispositivo de religião* existe uma *religião em geral* que corresponde a um determinado conjunto de relações. A mesma religião em geral, e portanto generalizada, opera como manifestação das *faculdades do espírito humano*. Ela é imanente à vida moral, e sua disposição pública é regida por uma outra esfera, alterna, seja ela o Estado, a corte (*société*), a sociedade ou outra instância qualquer. Esta seria, assim, uma forma de descrever um problema que é menos óbvio do que se imagina. Imaginar uma modernidade religiosa, isto é, da religião tal como emerge da modernidade é fruto mais de um curto-circuito analítico do que qualquer outra coisa, uma vez que os temas ao redor da generalização da religião para além das confissões advém do uso de instrumentos propriamente modernos, o que é uma forma de jogar o jogo sem se atentar para as regras do mesmo. E aqui a dialética entre o silêncio e a voz, sintetizada no conceito de desencantamento, põe em questão o problema da estabilidade de um objeto fantasmático. Isto se dá exatamente porque falar sobre o teológico e o religioso a partir de sua imanência característica na forma de linguagem e moral implica na declaração que atesta o fim de uma era. Falar de religião passa a ser então um procedimento metacomunicativo – falar sobre o que fala a religião. Isto me exime de responder à pergunta "o espiritismo é religião?", por exemplo e me faz perguntar se "religião é religião", especialmente aquela que se converteu em objeto de estudo das ciências da religião, dentre elas a antropologia.

Se há diagnósticos demasiados sobre o fim da religião e sobre a operação de seu desencantamento, é de se esperar uma proliferação discursiva que aborde exatamente o religioso, que é o que o conceito de dispositivo, foucaultiano, sugere. Esta proliferação, que inclui muitos dos trabalhos pioneiros em antropologia social, deve conter de alguma forma a fórmula do silêncio que a religião produz a seu respeito quando vir a público para se justificar segundo a codificação que é feita a seu respeito. E grande parte daquilo que altera as regras do jogo é a proliferação de novos meios e métodos de comunicação, aqui abordadas na chave das unidades de relação, dentre elas a própria França, ambiente onde o processo aconteceu. E a França é não somente um território. É também como uma unidade; um modo de relação que se atualiza, que informa contextos de comunicação. Assim, um universo que, como já bem o fez, poderia conceber seus inimigos a partir de um modo de diferença, como a de confissão religiosa, passa a compreendê-los na forma de ocupação de um território (Foucault, 2009; Schmitt, 2013). Esta modalidade perigosa de ocupação, entendida como fator suficiente, desmobiliza variações de risco alternativas e, ao mesmo tempo, formas alternativas de organização das medidas preventivas. Aposentados os antigos inimigos da Igreja, as questões específicas acerca da religião se transformam em um debate, aparentemente infinito, entre *experts* e falsários (Bessy & Chateaurraynaud, 1995). É assim que uma pesquisa que se inciou com a compra de um lote de livros sobre falsificação de obras de arte na livraria Baratos da Ribeiro, no Rio de Janeiro em 2009 encontrou espaço nas sendas da antropologia da religião e em capítulos da história das instituições de perseguição que, a partir de algum momento, dão vazão à passagem de Walter Benjamim que diz que:

"*Talvez não exista no mundo nenhuma legislação que originalmente puna a mentira. O que quer dizer que existe uma esfera da não violência na convivência humana que é totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do "entendimento", a linguagem. Só mais tarde, e num estranho processo de decadência, o poder judicial a invadiu, ao punir a fraude.*"(Benjamim, 2013:71).

* * *

Posto isto, cabe admitir que o resultado é algo decepcionante, especialmente se visto de um ponto de vista estritamente historiográfico. Para uma pesquisa que tem como horizonte metodológico e temático as pesquisas de Carlo Ginzburg e Michel de Certeau, o que resulta é muito mais um esboço sem a qualidade dos tantos esboços de estudos que foram convertidos em verdadeiros clássicos da antropologia. Digo isto porque o texto privilegia fontes específicas com poucas remissões às cadeias internas dos arquivos que lhe conferem uma unidade maior fazendo, e aqui me repito, com que não sejam representativos. A leitura de artigos de jornal, por exemplo, se resumiu fundamentalmente a *clippings* dos relatórios policiais, além de alguns artigos mais extensos em que se fez possível entrever alguma forma de relação direta entre o jornalista e a cena do *processo*. De qualquer forma, eu teria muito pouco a acrescentar ao trabalho de Monroe (2008) sem realizar uma torção completa nos objetivos desta pesquisa. Tendo em mente que meu principal objetivo era compreender a trama do *Processo dos Espíritas* em seus mínimos detalhes, convém remeter o leitor ao livro supracitado caso o mesmo tenha o interesse em se informar da cobertura que imprensa francesa fez, tanto do *processo* em questão como do espiritismo em geral.

Por outro lado, com exceção do que concerne diretamente ao *processo*, grande parte do itinerário desta tese cobre uma bibliografia secundária, especialmente no que tange momentos históricos mais afastados temporal e espacialmente. Com relação a este aspecto da tese, tomo para mim a mesma justificativa de Robert Castel (1998) que buscou em sua extensa revisão bibliográfica a respeito do problema do salário relacionar as diversas referências sob o signo da "compossibilidade". Meu desejo não é outro. No entanto, a remissão à metodologia de Castel quanto ao uso de bibliografias secundárias só me serve até um certo ponto. A diversidade de referências presentes em seu trabalho é desdobramento da cobertura

de uma bibliografia suficiente para que seja sociologicamente significante, isto é, representativa. Aqui, a leitura de cada documento é mais atenta a certos detalhes que configuram um campo de tensões mais afeito à leitura cerrada que, por fim, é localizada por via desta mesma bibliografia secundária sem que haja maior confronto entre as mesmas, o que é decididamente um ponto fraco do presente trabalho. Esta bibliografia secundária foi, a seu modo, o equivalente ao mapa de minha pesquisa de campo, no que cabe o reconhecimento aos trabalho de Robert Mandrou e Michel Lagrée. Esta justificativa, porém, não pode ocultar a gama de problemas que isto traz. Todas as críticas e restrições que tomarem esta direção são, desde já, procedentes.

* * *

A tese foi escrita com o objetivo de me debruçar sobre o processo criminal movido contra três espíritas kardecistas em Paris no ano de 1875 [Pierre Gaëtan Leymarie, na época editor da mesma *Revue Spirite* fundada por Allan Kardec; Édouard Isidore Buguet, fotógrafo-espírita; Alfred Henry Firman, químico e fotógrafo]. Não sendo eu espírita, não tendo qualquer interesse no universo do espiritismo que antecedesse ao da pesquisa, foi mediante a sugestão tanto de Emerson Giumbelli quanto de Fábio Antônio da Costa que vim a saber, pela primeira vez, da existência do acontecimento e do documento em questão. Na leitura de uma brochura publicada pela FEB contendo um resumo do caso, descobri que se tratava da condenação mediante o enquadramento do episódio no artigo 405 do Código Penal francês que, dentre os artigos do direito comercial da época, é o que descreve a aquisição de bens alheios por meio de truques semelhantes aos da prestidigitação. Assim, correspondia ao que havia se tornado minha obsessão desde o fim de meu mestrado: a prática de forjas e de falsificação. Sendo a condenação movida pela publicação de fotografias espectrais e sua divulgação, as mesmas fotografias foram consideradas objetos que enganam os sentidos levando ao público tirar falsas conclusões a seu respeito. A

contratação de um fotógrafo espírita equivaleria assim a ceder a uma atividade extorsiva – eis o que a condenação dos réus determina.

Foi na leitura mais atenta a certos detalhes registrados nos autos do *processo*, no entanto, que esta tese assumiu seus primeiros contornos. Os ecos entre uma das figuras condenadas, no caso o fotógrafo Édouard Buguet e a figura do mágico no *Esboço de uma teoria geral da magia* de Hubert e Mauss indicaram que a tensão entre magia e religião poderia servir como caminho. No entanto, seria necessário saber demonstrar o que isso teria a ver com a condenação em questão. Afinal, trata-se de um processo criminal que se dá mediante a enunciação da lei que condena o comércio baseado em falsas premissas. Assim sendo, deveria dissertar sobre algumas das condições sem as quais a condenação do espiritismo pela Sétima Câmara da Polícia Correcional do Sena não poderia se dar. Em bom termo, recuperar o contexto em que a comunicação travada e registrada no documento em questão pudesse ser rearticulado de forma que, ainda que artificialmente, fizesse sentido mais uma vez. Assim, a maior parte do esforço movido em arquivos e no reconhecimento de personagens relevantes não-citados tinha como meta aprender a enunciar as regras do jogo. E no contexto em questão, o que me chamou a atenção desde a primeira leitura foi a persistência de uma acusação análoga a de feitiçaria emitida pelo juiz Millet, que presidia a condução do processo, dirigida ao então já falecido Allan Kardec; e de como esta acusação carregava consigo também a alcunha de "plagiário de grimórios", também dirigida ao mentor da *Société d'Études*. Ainda que em nada tivesse a ver com a enunciação do artigo de lei que não faz qualquer menção a qualquer ente ou poder de sobrenatureza, a sugestão de que Kardec no final das contas não era mais do que um plagiário satanista me chamou a atenção. Não por ser um escândalo lógico ou cultural, mas por me obrigar a mobilizar a condenação na forma da lei e a acusação na forma de questões consuetudinárias com certo paralelismo. Disto, duas lições foram aprendidas. A primeira, a de que a máquina jurídica moderna na forma de poder judiciário institui uma diferença significativa entre acusar e condenar, assim como produz traduções mais ou menos metódicas das acusações e fórmulas de

condenação. A segunda lição ensina que as acusações podem e são contrabandeadas processo adentro, sugerindo ser também este o mesmo caminho que a enunciação da lei percorre, processo afora. Os espíritas não foram condenados pelo que foram originalmente acusados e esta enorme máquina de tradução de sentenças do sistema jurídico se transformou em algo incontornável. Este detalhe obrigou-me a lidar com o problema do lugar da teoria como fonte metodológica pelo simples fato de que Durkheim, também conhecido como um dos patronos da sociologia, é um jurista formidável e ao mesmo tempo contemporâneo do *processo*, lógica e cronologicamente falando. É, portanto, um senhor informante.

Há nesta tese uma longa discussão a respeito de passagens das *Lições de Sociologia* na qual se encontra o meu primeiro esforço em mostrar como a formulação de certas questões em teoria antropológica, que são discutidas frequentemente de forma alusiva, se encontra implicada em um número expressivo de detalhes mobilizados no processo. No caso, na discussão a respeito dos ritos negativos, isto é, os que consagram pela interdição tal como formulado por Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa* (1912). Mas mais importante é que estas reflexões sobre a vida cultual dos povos faz par com seu curso que versa sobre, dentre outras coisas, o direito de propriedade, dado em Bordeaux ainda em 1893 (*Lições de Sociologia*) . Neste curso vemos como o conceito de propriedade é, ele mesmo, também derivado do exercício cultual que culmina na retirada de circulação do objeto e/ou pessoa no qual a pessoa do proprietário é transmitida, tese cujas consequências ainda não demonstram sinais de esgotamento. O que a leitura do curso de Durkheim promoveu nesta tese foi a percepção de que, como "teoria nativa", a sociologia durkheimiana pode ser tão ou mais fértil e instrutiva do que como uma "teoria social geral", cuja generalidade depende de mais instituições do que meramente as de ensino. Ou então caberia reconhecer que as instituições de ensino são também outras coisas, como o são a sociologia, a antropologia e o espiritismo – o que me obriga a tocar mais uma vez na questão do exercício do poder tutelar.

A atenção para este aspecto da teoria antropológica, de que ela é antes ou também uma forma regional de produção de teoria teve dois efeitos. O primeiro, o de levar em consideração certas consequências do ponto de vista metodológico no qual a teoria mobilizada pode ser teoria participante, porque diretamente pertinente, cabendo ao pesquisador encontrar indícios da forma em que a participação encontra lugar, fazendo com que certos autores tomados como referências bibliográficas fossem convertidos em personagens. O segundo efeito, no entanto, eu considero mais interessante uma vez que foi o que permitiu compreender o poder da tensão entre espiritismo e a polícia francesa. Foi ao privilegiar relações registradas nos relatórios policiais que a figuração do kardecismo como inimigo de Estado tomou forma, especificamente sob o signo das *seitas*. Esta acusação, sustentada pelo oficial responsável por todo a investigação, Guillaume Lombard, trouxe à luz a profundidade que a relação entre heresia, feitiçaria e a profanação da propriedade privada trazem consigo na tradução da atividade da fotografia espírita na letra da lei segundo o artigo 405 do Código Penal. É esta mesma tradução, daquilo que é consuetudinário convertido à taxinomia do código penal, mobiliza também um complexo de motivações criminosas que subjazem ao modo de composição de personagens sujeitos às sanções penais que demandam, a partir do marco histórico da moralização do direito penal e a criminalização dos pecados, uma certa profundidade psicológica que carrega em comum com a atividade romanesca. Esta mesma tensão em que o binômio entre moral e espaço público tomam forma fazem com que o kardecismo e a sociologia francesa de então não sejam, afinal, tão diferentes assim. Se não em método, similares ao menos quanto a certos objetivos e princípios éticos.

Não há dúvida que a mera sugestão de que o kardecismo faz antropologia parece ecoar numa série de pesquisas a respeito das antropologias feitas pelos outros, em especial com relação às formas indígenas de pacificar o branco – para lembrar de um exemplo que me é caro. No entanto, o que procurei atentar, até mesmo por uma questão de foco narrativo, não foi somente o fato de o kardecismo permitir uma pertinência específica no recurso da sociologia de Durkheim e Mauss. O que interessa,

no caso, é que a sociologia de Durkheim e Mauss também se assemelham, e muito, com a empresa kardecista, muito mais do que consegui explorar nesta tese em que tudo o que pude fazer foi mobilizar alguns fundamentos de forma ligeira. E grande parte destes fundamentos margeiam formas específicas de se desfazer do poder tutelar, ainda que na medida do possível e de forma frequentemente contraditória – sendo a contradição expressa ora como ressentimento, ora como conformismo.

No caso do kardecismo, por via dos escritos a respeito da instrução auto-didata de Hippolyte Léon Dénizard Rivail – o nome de batismo de Kardec -, se contrapõe, ainda que não explicitamente, ao modelo de internato defendido por intelectuais da polícia. A comparação com a monografia redigida por Frégier, para todos os efeitos terrivelmente familiar, a respeito das classes sociais perigosas e a forma de melhorá-las, dramatiza bastante bem alguns dos problemas que mesmo Émile Durkheim poderia ter com certos conceitos de sociedade. Enquanto Frégier defende um modelo de educação em que as crianças de famílias pobres devem ser alienadas de suas mães e famílias para evitar as más influências de seu meio, Rivail é proponente de uma educação das e pelas mães gestada no seio do lar reforçando elementos de autonomia das classes populares na instrução elementar de seus filhos. No caso da sociologia francesa, que também é uma antropologia, a ressonância com o kardecismo – para além do método e da orientação eclética comum – fica evidente quando comparamos o empreendimento teórico de Durkheim com o de Tylor. O antropólogo britânico contrabandeia na sua definição de bárbaros, selvagens e civilizados a mesma concepção de *classes sociais perigosas* com as quais o espiritismo, e em menor medida a sociologia durkheimiana, se recusam a endossar.

Aos poucos, o *processo*, o kardecismo, o auto-didatismo, a sociologia e a questão da emancipação das classes populares me levaram, para uma paisagem mais remota e dispersa que no final das contas vim a compreender como sendo "a França". Mas não a França como uma história institucional, ou como uma trajetória de longa duração que culmina em uma síntese civilizacional específica – há quem já tenha feito isto e não há nada que eu possa acrescentar a este respeito. Enfim, nenhum definição

substantiva. O que chamo de “a França” é, por fim, só um nome que aponta para um domínio cuja territorialização se dá pelo entrelaçamento de sistemas de mediação que informam “a França” a cada vez que um modo de relação específico se atualiza. Não é preciso dizer que “a França” comunica frequentemente relações sob tutela – e desta tutela, nenhuma personagem escapa. Daí o ressentimento kardecista e o conformismo sociológico. Assim, não é toda a França que está em questão, mas sua particularização em relações específicas, sua concretização que se dá aos poucos, como no caso da conformação do kardecismo no sistema que informa quem são os inimigos de Estado, o que faz do poder tutelar uma forma de justiça preventiva. Dito de outra forma, é a França que acontece aos poucos, por via de partes que, por diversas razões, se mostraram pertinentes segundo a orientação de fontes direta ou indiretamente relacionadas ao *processo*. A mesma “França” daqueles que em minha estadia por lá me ensinaram com enorme clareza que ninguém consegue ser francês totalmente e que a parte que falta é onde residem as relações de inimizade, repertório este bastante conhecido pela história política moderna. E este é um processo que se dá por partes: há os que são mais franceses, há os que são menos, permitindo assim compreender que a França como tal é tanto uma unidade geopolítica quanto uma unidade de medida, como quantidade que acontece progressivamente.

O acontecimento progressivo da França – o que não necessariamente coincide com sua história - poderia e foi reconstituído de diversas formas. No caso, com vistas em compreender minimamente bem como se dá a conformação institucional da relação entre a ausência do poder eclesiástico no poder judiciário e sua permanência no sistema de acusações formalizado na polícia, o tema da secularização me pareceu inescapável. No entanto, ao invés do expediente que tenta contornar a hiperinflação do conceito elegendo uma das versões a respeito do tema, preferi reconstituir em linhas gerais aquilo que o termo traduz tecnicamente: a perda de terreno e a busca da sobrevivência da Igreja que tem como um de seus recursos exatamente a retórica acerca da secularização. Dito de outra forma, a perda do poder de polícia; de julgamento; e exercício restrito à prestação de serviços, esta versão laica

da caridade. É bem verdade que um exercício como este comete reduções significativas. Preferi assumir o risco. Até porque esta foi a forma que encontrei para conseguir descrever o que é que estava em jogo no mundo cujos meios informaram o *processo* que caprichosamente veio parar em minhas mãos. E o que estava em jogo, não poderia ser diferente, era "a França", a encarnação do *esprit publique*. O que desdobra deste esforço é um jogo entre escalas, de um movimento de alternância entre figura e fundo; foco e distância; traçadas pela relação delicada entre pontos e linhas de fuga que recolocam o espiritismo em movimento, não somente na figuração daqueles que, sob o disfarce da caridade, fazem aliança com as classes sociais perigosas. A imagem que se apresenta é a de uma teodiceia resignada e algo melancólica que afirma que na escala que distingue no cosmo as diferentes órbitas celestes, o planeta Terra; não só Paris, mas o planeta inteiro, está compreendido na fórmula da *prisão da matéria*. Se a ênfase for colocada na noção de matéria, o tema da transmigração das almas mediante sucessivas reencarnações logo vem à mente de qualquer um minimamente familiarizado com o itinerário kardecista. No entanto, se a ênfase for posta no conceito de *prisão* vemos que a metáfora é um tanto mais grave na medida em que a Queda da Bastilha ainda pulsa como símbolo da derrubada de um poder exercido pela administração do confinamento que só fez generalizar para diversas outras dimensões da vida civil. A prisão da matéria, segundo a escala espírita que descreve o sistema solar segundo a maior e a menor perfeição dos planetas, descreve a Terra como algo bastante ruim, ainda que não o pior dos mundos; e que para sairmos daqui é preciso primeiro ter condições de saber por que diabos ainda persistimos no erro. Ao modo de um internato de dimensões muito maiores, é preciso constituir um currículo satisfatório antes de poder sair. No entanto, a emancipação é a condição e não o fruto do aprendizado. Porque a figura compreende que o planeta é uma forma de prisão material e que para sair daqui é preciso, ainda que à maneira espírita, passar de ano como se fosse num colégio. Para sair da prisão é preciso, então, aprender a sair do colégio – o que no caso de uma certa concepção autonomista de pedagogia, a melhor forma é nunca entrar e ainda assim usufruir os efeitos de saber

sair. Esta é a educação emancipada que ensina aos seus médiuns uma linha de fuga, uma forma de seguir migrando sem necessariamente sair do lugar.

* * *

A tese é composta por três seções: *figura*, *fundo* e *trânsito*. Na primeira delas me ocupo fundamentalmente com o *processo* segundo o arquivo composto pelo documento estenografado em que o julgamento está registrado (Leymarie, 1975); pelos documentos de arquivo disponível nos *Archives de la Préfecture Police*; e por fim, na bibliografia a respeito dos estudos sobre o espiritismo na França, o que elimina em grande parte a bibliografia sobe o espiritismo produzida no Brasil. Uma vez que os dossiês encontrados nos *Archives* são bastante lacunares, em especial no que diz respeito aqueles que conduzem as investigações, a composição de personagens como a dos investigadores e mesmo do juiz que preside a sessão do *processo* se faz de forma bastante indireta. Esta é uma das razões pelas quais faço recurso ao recuo histórico bastante longo. O universo da territorialização das heresias serve, assim, como introdução ao pano de fundo onde se movem as personagens, razão pela qual não poupo o leitor dos detalhes de sua composição. Este recuo busca apresentar alguns elementos estruturais da acusação dirigida aos kardecistas, assim como adianta alguns dos elementos da nova ordem policial francesa pós-revolucionária discutida na terceira seção. Na carência, seja de documentos, seja da organização e catalogação dos mesmos, procedi por tecer relações bastante indiretas recorrendo a livros de *savants* do direito, sociologia e antropologia da época a título de consulta.

A segunda seção tem uma organização bastante diferente da primeira, uma vez que abre mão da segurança narrativa oferecida por uma série controlada de documentos. Nela, é o problema da *modernidade religiosa* que toma forma em diferentes escalas de tempo e espaço, o que acaba por introduzir a questão da modulação destas mesmas escalas e das formas de trânsito entre as mesmas. Cada um dos itens da seção procura dar conta de uma dimensão daquilo que serve como pano

de fundo no qual as personagens, figuras da primeira seção, se movem. Isto inclui os artigos de lei e o papel do magistrado como seu porta-voz, todos mobilizados segundo elementos que os constituam como compossibilidades. A terceira seção volta ao espiritismo, já não mais sentado no banco dos réus mas segundo a lógica acusatória que o fez digno de suspeição. Assim, é o kardecismo como produtor de alianças, e o espiritismo como um capítulo da emancipação da classe operária francesa que tomam forma, contrapostos a outras diretrizes que fazem da França um território, um país e também uma unidade de medida.

* * *

Uma vez que grande parte das questões levantadas e discutidas nesta tese são desdobramentos da leitura de somente um documento, convém então descrevê-lo e suas partes. A bem da verdade, o *processo* não é um documento impresso pelo poder judicial francês, ainda que seu registro e distribuição às partes interessadas, o que faz do documento um suporte de estrutura ambígua. A condenação do espiritismo francês registrada segundo as instruções processuais legais e publicadas pela *Société d'Études* a partir de seu principal veículo, a *Revue Spirite*. O documento que carreguei comigo durante todo o período de pesquisa, seja no Brasil seja na França, é um caderno espiralado editado pela Ferderação Espírita Brasileira (FEB), publicado em 1975, ano do centenário do *Procès des Spirites*. O título do caderno, em francês, registra no frontispício o nome de sua editora, Madame P.-G . Leymarie, esposa de um dos réus. O caderno fora editado enquanto Leymarie ainda se encontrava na prisão.

O conjunto de documentos que compõe o *processo* é muito heterogêneo. Seu Índece Geral evidencia. Conta com:

1) um prefácio escrito por Francisco Thiesen, na época presidente da FEB e um dos autores da biografia de Allan Kardec, publicada um ano antes.

2) uma apresentação mais um resumo em português escrito por Hermínio C. Miranda.
3) o *processo* segundo a estenografia da Sétima Câmara da Polícia Correcional do departamento do Sena, acrescido de notas explicativas. Nele são interrogados os três réus, a viúva Allan Kardec e mais 37 testemunhas, com depoimentos de duraçãoo variável.
4) pranchas com ilustrações dos bustos e fotografias espectrais de: Allan Kardec, Madame Alan Kardec, Pierre-Gaëtan Leymarie, Marina Leymarie, Édouard Buguet, Lavoignat, Conde de Bullet e o espírito de sua irmã; Marie de Veh e a presença espiritual de uma amiga desencarnada; Dessenon; Madame Allan Kardec e o Espírito de seu marido; P.-G. Leymarie, o Coronlel Carré e entre elses os Espírito de Édouard Poiret; Gledstane e ao fundo, Stainton Moses; Banckeman, subchefe da Banda Militar da 72ª Linha; Joseph Maris; a figura semimaterializada do pai de Gabriel Balech; Charles (irmão de J. de Palma). Convém notar que a iconografia do processo segundo a edição da FEB/Revue é muito maior com relação ao que se encontra no dossiê Buguet nos *Archives de Préfecture de Police*.

O *processo* segundo a edição francesa é descrito pela própria Marina Leymarie:

"*Todas as notas explicativas inseridas ao pé de página foram escritas pela editora; o mesmo deve ser dito de quaisquer páginas inseridas no frontispício do apêndice; em uma palavra, todas as reflexões exteriores ao registro dos debates, reproduzidos estenograficamente e* ***in extenso****, mais as cartas de afirmação, pertencem à madame P.-G. Leymarie.*

O requisitório e os pleitos não foram impressos antes de terem recebido a aprovação do magistrado e dos advogados que os pronunciaram.

A editora agradece às pessoas, amigas, que de boa vontade, com ajuda de doações voluntárias, auxiliaram na publicação deste volume; como fora acrescideo de 100 páginas a mais, número que ultrapassa as primeiras previsões, para disponibilizar esse volume à 1 franco (260 páginas), há a necessidade de fazer apelo aos nossos irmãos de fé (en croyance) *; que nos ajudem mais uma vez para que possamos cumprir com a tarefa que nos impusemos.*

Esse volume, à forma da Revue*, custará de 40 à 50 centavos relativos à distribuição que devem ser somados ao preço de venda*." (Leymarie, 1975:s/p).

O apêndice por sua vez coleciona um enorme espitolário em que a comunidade espírita, agremiada ao redor das atividades da *Société d'Éstudes*, debate o caso a partir de seus dedobramentos. A condenação de Buguet e de Leymarie figuram como os principais temas em debate, especialmente da relação que ambos nutriam, da solidariedade de seus atos e mesmo como a condenação de ambos poderia comprometer o empreendimento espírita.

* * *

Todas as traduções encontradas nesta tese, salvo quando encontradas uma tradução anterior satisfatória, são minhas.

PRIMEIRA SEÇÃO - FIGURA

"*Obra rara editada conforme a programação do "CENTENÁRIO DO* ***REFORMADOR*** *E DA* ***FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA*** *que se estende até 1984"*, editado em 1875. Eis o que se encontra nas costas da folha de rosto da encadernação espiralada impressa no Brasil mediante os esforços da Federação Espírita Brasileira (FEB). Nesse volume constam um prefácio escrito por Francisco Thiesen, uma apresentação redigida por Hermínio C. Miranda, a apresentação fac-símile da publicação francesa capitaneada por Marina Leymarie contendo reproduções de fotografias e epistolário pertinente aos desdobramentos do caso chamado *Processos dos Espíritas*. A primeira edição brasileira não enuncia o conteúdo das páginas reproduzidas da publicação francesa original em seu índice. A terceira edição já não conta com o processo original segundo a edição da *Société d'Études*. Esta edição em especial anuncia em sua contracapa os assuntos que o *processo* aborda: *mediunidade autêntica*, *fraude*, *mediunidade* e *remuneração*. Sua publicação serve de alerta aos espíritas sobre o trabalho das trevas no sentido de desmerecer a Doutrina *relatando a fé e a integridade dos sucessores de Allan Kardec, personagens citadas no processo*.

No prefácio de Thiesen encontramos mais detalhes sobre o patrocínio e inspiração de forças influentes que buscavam envolver o pioneiro do espiritismo, Pierre-Gaëtan Leymarie, num processo que julga sua cumplicidade na produção de fotografias espíritas forjadas. Thiesen insiste na tese de que o mesmo envolvimento jamais tenha sido provado, sendo uma tese da acusação que tem sustentação em determinadas estruturas de poder, cuja data remonta aos tempos em que o poder eclesiástico exercia não somente o pastoreio, mas o policiamento das almas. Assim, recorrendo a uma analogia prposta pelo próprio Thiesen, nada mais adequado para

que a instituição do tribunal do Santo Ofício seja recordado, tanto na trajetória de Joana D'Arc em livro escrito por Léon Dennis, quanto na condenação do sucessor de Kardec na direção da Sociedade Espírita.

"*No "Procès des Spirites" a história se repete. Apenas com esta diferença: o temível tribunal do Santo Ofício – que, a rigor, só depois de 9 de outubro de 1861, devido ao episódio do Auto-de-Fé em Barcelona, conheceria o próprio fim -, visível ou invisivelmente considerado, abstém-se de qualquer procedimento ostensivo, aparatoso, na condenação do homem que, quer pela posição ocupada no movimento espírita francês, quer pela sua envergadura moral e prestígio nos demais países, bem e fielmente representava o Espiritismo, o alvo realmente visado pela conspiração trevosa. Prefere agir como agiu: orientando, de maneira oculta, a ação da Justiça da "Cidade-luz", a famosa e culta Paris. E sem precisar do apoio da Universidade...*"(Thiesen, 1975:18)

Mas que imagem é essa de um Tribunal do Santo Ofício agindo na segunda metade do século XIX? Como é que ele opera? O mesmo Thiesen que escreveu o parágrafo acima também escreveu um capítulo inteiro sobre o Auto-de-Fé de Barcelona de 1861, na biografia de Allan Kardec escrita em parceria com Zeus Wantuil (1980). Narrado como última parte do último capítulo do segundo volume da biografia em três tomos, o episódio parece simbolizar o século de perseguições contra o espiritismo. É esta perseguição a responsável, insiste tanto a bibliografia brasileira quanto os artigos da *Revue* Spirite do período, pela desinformação produzida pelos acusadores do espiritismo. A má-fé de tantos agentes eclesiásticos e laicos culmina num Auto-de-Fé. Mas o Auto-de-Fé já não é um rito jurídico. Ou melhor. É, mas só do ponto de vista simbólico.

O episódio de 1861 tem como personagem principal um escritor e editor francês chamado Maurice Lachâtre, escritor de uma história dos papas em 10 volumes, e uma história da Inquisição. Exilou-se em Barcelona como refugiado da

justiça francesa ao ter sido condenado a uma pena de cinco anos pelo regime de Napoleão III. É na capital da Cataluña que veio a se tornar livreiro e, assim, difusor dos livros de Allan Kardec, pessoa a quem reputava uma obra que, por encerrar uma transformação geral nas idéias, implicaria numa transformação geral da sociedade. O espiritismo, assim, seria algo revolucionário e a revolução seria difundida em solo catalão não fosse a intervenção do bispo de Barcelona, Antonio Palau y Termens quem, concluindo pela permissividade dos livros, exigiu que fossem lançados ao fogo. Todos os trezentos exemplares da primeira remessa expedida de Paris até Barcelona.

"*Reclamou-se contra esta sentença, em frontal desacordo com as leis do país, as quais poderiam, no máximo, proibir a circulação daquelas obras, não havendo, porém, nenhum artigo que justificasse a sua destruição pelo fogo. Na ocasião, Kardec achou que o caso, a seu ver, "levantava grave questão de direito internacional", pois havia uma permissão legalmente solicitada. E perguntava "se a destruição dessa propriedade, em tais circunstâncias, não era um ato arbitrário e contra o direito comum". Pediu ao Governo que, em vista de não se permitir a entrada desses livros na Espanha, pelo menos consentisse na sua reexpedição ao país de origem. Por absurdo que pareça, isso foi recusado, apresentando o bispo – homem de ampla cultura, doutor em Teologia, catedrático do Seminário de Barcelona, cônego magistral de Tarragona, e autor de várias obras religiosas – esta alegação medieva: "A Igreja Católica é universal, e, sendo esses livros contrários à moral e à fé católica, o Governo não pode permitir que eles pervertam a moral e a religião dos outros países.*" (Wantuil & Thiesen, 1980:195-196)

Segundo a biografia de Kardec, os livros foram apreendidos pelo Santo Ofício. Sem reembolso. Em 9 de outubro de 1861, na esplanada da Cidadela de Barcelona a população se ordenava para participar do espetáculo de fogo na *imensa fortaleza, que pelos tempos afora sufocara nas prisões de sua famigerada Torre de Santa Clara*. Sua arquitetura, reduzida à função ritual, repete a Bastilha francesa. E os livros,

estes cumprem duas funções: a de mártires do espiritismo e a de hereges que recebem das mãos da igreja sua pena capital. Tudo muito simbólico, agindo fundamentalmente por substituições e alegorias. Kardec, orientado pelos espíritos, deixa de agir por via diplomática levando em consideração que o Auto-de-Fé terminaria por auxiliar na propagação da doutrina espírita. Por outro lado, e de acordo com a descrição que Kardec recebeu de Barcelona, "(...) *a inquisitorial cerimônia se efetuou com toda a solenidade do ritual do Santo Ofício, às 10h30m, justamente no local onde eram executados os criminosos condenados à morte.*" (Wantuil & Thiesen, 1980:297). E assim os 300 volumes *substituíam* os *hereges* cuja pena capital a Igreja já não podia conduzir, ainda que a cerimônia presente emulasse o passado com a fumaça que outrora exalava o odor dos *ossos torrados*.

A versão dada por Zeus Wantuil e Francisco Thiesen é sedutora, especialmente para um antropólogo de formação apegada aos professores franceses, como Marcel Mauss, Henri Hubert e Claude Lévi-Strauss. Foram exatamente os três que reintroduziram o tema do sacrifício ritual, do holocausto, na discussão antropológica tendo como antecessor mais relevantes, talvez, a figura de William Robertson Smith (1972). Neles encontraríamos um repertório mais do que suficiente para traduzir esta mobilização de livros como se fossem pessoas e então, mártires e hereges. Uma vez que a cena descreve a substituição do holocausto de criminosos pelo de livros, a remissão a Lévi-Strauss é bastante bem ajustada.

No oitavo capítulo de *O Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss, 1998) encontramos um esquema que permite, grosso modo, reduzirmos a diferença entre o espiritismo e o catolicismo a constantes de continuidade e descontinuidade que fariam com que esta tensão pudesse ser absorvida sem maiores problemas. Assim, se lermos as denominações religiosas (kardecismo e catolicismo romano) como descontinuidades de um sistema classificatório, o sacrifício lido tanto na forma e martírio como da pena capital por heresia opera em fórmulas de continuidade. Nesta tensão entre o metafórico e o metonímico, respectivamente, os limites de uma coreografia prestidigitadora que permite com que substituições de objetos tomem

lugar, impõe-se segundo uma lógica de pertinência e coerência dos sistemas classificatórios. Dito de outra forma, no sacrifício o fundamental é que uma coisa possa morrer no lugar de outra, mesmo que seja um livro ou, no caso utilizado por Lévi-Strauss extraído de *Nuer Religion* de Evans-Pritchard, um pepino. Contudo, há um problema importante que de alguma forma decide o papel de evocar Lévi-Strauss de forma tão afastada de sua seara. Porque a relação de substituição que leva de um ente a outro obedece a um vetor, é uma *gradação orientada*: *na falta de um boi, sacrifica-se um pepino, mas o inverso seria absurdo*.

Na operação simbólica em que livros são hereges queimados e tornados mártires da causa espírita, dizer que morreram no lugar de, digamos, Allan Kardec traz uma série de implicações que introduzem vários dos problemas que enfrento nesta seção. Se o livro morre no lugar de Kardec, o contrário não poderia se dar, pondo em cena a ordem legal e o problema da jurisdição como investigação policial e execução penal. Na pior das hipótese, o único lesado foi o direito comercial. Assim, se fosse Kardec a morrer queimado na Cidadela de Barcelona em 09 de outubro de 1861, algo posto nas relações de força se romperia. Seria exatamente o equilíbrio que faz com que o Auto-de-Fé seja uma possível violação de direitos de propriedade e não uma declaração de guerra ou meramente homicídio. As páginas seguintes procuram demonstrar o custo enorme para que se possam manter distinções como estas quando o que está em questão são sanções penais no terreno da modernidade religiosa, terreno este em que é exatamente o religioso não tem lugar que não seja assujeitado pelo direito, e a legislação penal de outrora se encontra traduzida nos termos do direito comercial. É neste lugar que se impõe a diferença, marcada por um espaço estruturado, entre acusar e condenar que se torna mais evidente quando o *processo* é reconstituído de traz para frente, isto é, partindo da condenação até a investigação. Com isto busco ressaltar, municiado de uma pequena dose de contra-intuição, que uma vez atingida a condenação convém perceber que ela não é desdobramento necessário das categorias e métodos de acusação. Ao contrário, é fruto de elaboração

tradutora que privilegia, como se sabe, a língua de chegada, o código penal que se apresenta como totalidade.

Uma trama em busca de personagens: fábula, trama e tema.

O *Processo dos Espíritas*, doravante *processo*, teve lugar em 1875, Paris, na Sétima Câmara da Polícia Correcional do Sena. A ação fora movida pelo Ministério Público. A sentença condena três pessoas por violarem o artigo 405 do código penal, vigente desde 1810, que se desdobra do Código Civil implementado por Napoleão Bonaparte em 1808. Os três condenados, ainda que de forma extremamente desigual, faziam parte da rede de contatos tramada no seio da *Société d'Éstudes Spirites* em Paris, associação dedicada a divulgar a doutrina espírita. O episódio que narra o julgamento e a condenação dos três réus em questão relata como abusaram do crédito alheio com fins em adquiri-lo na sua forma financeira. Agir com vistas no crédito alheio, diz o artigo 405 do Código Penal, é atividade a ser realizada na estrita observância da lei. Uma vez que esta história só pode ser contada a partir da mediação deste artigo do código penal, convém traçar algumas considerações quanto ao conteúdo do artigo em questão, especialmente no que tange o seu funcionamento.

« *Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaire, ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre événement chimérique, se sera fait remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges, et aura, par un de ces moyens,*

escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus, et d'une amende de cinquante francs au moins et de trois mille francs au plus.

Le coupable pourra être, en outre, à compter du jour oit il aura subi sa peine, interdit, pendant cinq ans au moins et dix ans au plus, des droits mentionnés en l'article 42 du présent Code : le tout sauf les peines plus graves, s'il y a crime de faux.[3] ».

Qualquer um, a quem quer que seja. Este é o primeiro elemento do enunciado: *quiconque*. Seu enunciado legisla sobre um tipo de ação que produz um determinado efeito sem fazer qualquer menção a uma pessoa que sirva como exemplo de perpetrador. A lei condena uma ação, não estabelecendo quaisquer classes de pessoas. Não tem nela nenhuma inscrição de vínculo genealógico familiar que estabeleça linhagens estatutárias e escopo da ação legal. Na verdade, como direito negativo, define o escopo da ação ilegal. Assim, alguém que recorra a um nome falso, às falsas qualidades, que diga ser algo que não é, vindo assim a tirar proveito chegando por fim à prática do embuste, infringe a lei por um ato típico. Está condenada toda e qualquer ação futura, a contar da publicação da lei que venha a ser análoga àquilo que está descrito no artigo, isto é, adquirir bens de outrem a partir da enunciação fraudulenta. Assim, aliena a outrem para receber no lugar de alguém que, ou deveras não existe ou que ele mesmo não é. O delito está em assumir a identidade que não é sua para adquirir aquilo que não é seu. É, como se pode imaginar, um crime econômico na medida em que viola o princípio que permite identificar pessoas

[3] "*Quem quer que, seja no usufruto de falsos nomes ou falsas qualidades, seja ao empregar manobras fraudulentas para persuadir a respeito da existência de empresas falsas, de um poder ou crédito imaginários, venha fazer nascer a esperança ou a crença de um sucesso, de um acidente ou de todo e qualquer acontecimento quimérico, será obrigado a devolver os fundos, móveis, obrigações, disposições, cédulas, promessas, quitações ou vencimentos e tiver, por um destes meios, extorquir ou tentar extorquir a totalidade ou a parte da fortuna de outrem, será punido com prisão de um ano ao menos até cinco anos no máximo, e de multa de cinquenta francos no mínimo, e de três mil francos no máximo.*
O culpado poderá ser submetido, além disso e à contar do dia da oitiva de sua pena, interdito, durante cinco anos ao menos e dez anos ao máximo, os direitos mencionados no artigo 42 do presente Código: tudo salvo as penas mais graves, se há crime de falsificação."

segundo o seu devido lugar, suas propriedades, qualidades e quantidades correlatas. Dito de outra forma, é crime econômico agir mediante apresentação de um nome falso.

Qualquer processo criminal que culmine na condenação de alguém pelo artigo 405 deve conseguir narrar, em uma só série, os eventos que reconstituam os termos da lei segundo os termos da prosa jurídica, demonstrando por fim que lei possa acontecer ao determinar consigo o acontecimento da infração. A lei se manifesta por via do evento, termo a termo, qualificando e justificanado o delito na penalidade, traçando assim uma forma específica de correspondência. A existência da lei, no caso, está atrelada ao potencial que ela tem de se repetir como enunciado a partir do qual ela diagnostica um episódio transgressor que é, antes de mais nada, sua enunciação futura. Dito de outra forma, a expressão da lei é uma forma de predição. Quem quer que seja, caso o faça, sua pena está prevista na axiomática legal.

A sessão registrada no *processo* registra como se movem as peças com o intuito de mostrar que de fato se deu uma manobra fraudulenta, que os nomes em questão eram falsos, os poderes e créditos, imaginários; cada um dos elementos utilizado com a finalidade de expropriar a outrem ao fazer nascer a esperança e o desejo de sucesso. A lei recrimina toda a sorte de acontecimentos quiméricos danosos à propriedade de alguém e é esta a história que a lei, uma vez evocada, deve contar. Que a livre circulação de quimeras afronta o direito de propriedade, viola o direito civil. Mas para que seja lei, a lei mesma deve preceder ao evento e ser uma fórmula geral daquilo que o evento apresenta como específico.

Seguramente que uma lei não caminha sozinha. Para operar ela demanda uma voz que lhe sirva de meio difusor, sendo assim dependente de um porta-voz que lhe propague para além de sua escritura. É preciso que alguém fale em nome da lei. A lei na forma de um artigo enunciável faz remissão a outras leis no caso de participarem da composição de um mesmo código. Isto se dá tanto no sistema de remissão cruzada entre artigos de um mesmo código quanto na preservação dos termos registrados em um corpo de leis relacionado, como é o caso da relação do

código pena com o código civil. O código penal, em tese, oferece a defesa oral em favor da integridade do direito positivo. E nesse meio, existe também a remissão às minúcias redigidas conforme regras que pormenorizam os passos que instruem, em tese e pelo procedimento, a isenção da lei como tal, garantida pela sua impessoalidade [4] . Restringe a plasticidade da comunicação para um plano extritamente formal. Assim, há aqueles que serão personagens de uma trama que só será possível narrar por sua via, pela letra da lei. Por exemplo, o artigo 42 que aponta para a cassação de direitos de um condenado a partir da constatação de alguns agravantes relativos a infração cometida no artigo 405. Os direitos cassados são os direitos políticos, de porte de arma, de exercício de funções públicas, de tutela de crianças ou simplesmente o ato de testemunhar diante da lei; todos estes termos são constituintes do exercício da cidadania – exatamente os direitos cassados em caso de condenação. Para efeitos de justiça e para fins do mesmo exercício da cidadania em um universo republicano, a personagem será posta em suspenso a depender do desenrolar do caso. E ainda que cumprida a pena, é possível estar suspenso da vida cidadã por mais cinco anos, o dobro da pena máxima de reclusão. Ainda que posto em liberdade, não participa da vida pública vindo então a ser reduzido a um mero ente

[4] Atento aqui para a investigação de Niklas Luhmann que sugere haver um paralelismo relativo entre as tomadas de decisão justificadas em ato e a condução de procedimentos no universo judiciário. É assim que, ao comentar o que confere a legitimidade de uma decisão tomada segundo sua remissão ao corpo de leis em sistemas caracteristicamente modernos, afirma: "*A legitimidade depende, assim, não do reconhecimento "voluntário", da convicção de responsabilidade pessoal, mas sim, pelo contrário, um clima social que institucionaliza como evidência o reconhecimento das opções obrigatórias que as encara, não como consequência duma decisão pessoal, mas sim como resultados de crédito da decisão oficial. Só através da substituição da motivação e responsabilidade pessoal se podem preservar a justa proporção necessária de observância de regras e uma prática de decisão que decorra sem dificuldade em organizações sociais muito complexas, que têm simultaneamente de diferenciar com rigor e individualizar as personalidades.*" (1980:34). Luhmann toma como alvo exatamente a comunicação da decisão judicial que é absorvida de duas formas, no que diz respeito à legitimidade. A primeira, mais evidente, diz respeito ao conteúdo da decisão que pode ser questionado em si vindo a produzir debate público ouvindo a encaminhar a decisão até instâncias superiores de decisão. A outra forma legítima incorporada no mesmo momento de comunicação de decisão diz respeito ao procedimento que culmina na enunciação da decisão conforme o procedimento, legitimado, especialmente quando a decisão é questionada com relação ao conteúdo. É exatamente neste momento em que a impessoalidade (que em nada tem a ver com imparcialidade) se manifesta, por que é posta numa espécie de zona independente e condicionante da decisão judicial, seja ela considerada boa ou má.

privado, ao modo daquele que pode crer mas não pode se manifestar a respeito daquilo que crê. E assim, perde crédito.

A lei segundo sua inscrição no Código Penal dita que qualquer um pode ser a personagem de uma trama a se desenrolar mais além, estipulando quais são as ações cabíveis para que alguém seja, por fim, uma personagem verossímil. Isto indica uma sorte específica de papéis prescritivos da organização social. O processo que decorrer disso, em que defesa e acusação encenem um caso em que diversas personagens e diversas histórias são narradas pela mesma lei, aponta os dispositivos de identificação pertinentes da mesma forma em que também cria, até aonde a vista alcança, o criminoso e o infrator na forma de tipos jurídicos. As leis contra atos de forja e falsificação necessariamente criam o falsificador a partir da elaboração de um tipo de infração, identificando assim o infrator por via de um conjunto de sinais diacríticos. E aqui é preciso compreender o lugar do direito negativo que identifica, também, o que não pode ser, o que não pode existir. A interdição circunscreve um território que se chama *jurisdição* no qual a contravenção é contida como exceção que comprova, não a regra ela mesma, mas a necessidade de sua existência. Todo aquele que violar este território está sujeito às penas instituídas fazendo então com que o exercício legal deixe de lado o ambiente estrito da hermenêutica jurídica e saia à caça.

* * *

Uma vez que a condenação dos três réus é um dado histórico do qual não posso escapar, convém apresenta-los segundo os termos de sua condenação. Estes termos se encontram no *dispositivo do julgamento* (Leymarie, 1875:98-101) – peça documental em que consta o desfecho do julgamento. Um a um, os réus são descritos a partir da sua infração, permitindo que sejam narrados e enquadrados nos termos da lei, enquadramento que sigo de perto. Os perfis abaixo são perfis de condenados pela justiça francesa. É assim que o *nom* (sobrenome) dos três condenados é arrolado segundo a sua participação no que toca a descrição legal. São eles Buguet, Leymarie e

Firman. Sem *prénom* (nome) anunciado correspondem, cada um à persona segundo a descrição que lhes oferece o tribunal.

Buguet: residia em Paris há 3 anos, vindo a se instalar na cidade em 1873. Assumindo sua falsa qualidade de médium, fazia evocações de espíritos, chegando mesmo a se utilizar de subterfúgios como *acordes melódicos de fundo* com vistas na comoção da alma do convocador de forma a *encaminhar a contemplação na direção das regiões celestes*. No exercício de uma faculdade que não tem, o da medianimidade, Buguet produzia fotografias com o uso de bonecos cuja cabeça era forjada num misto de manipulação daquilo que atenderia tanto *os desejos do visionário* quanto *as necessidades do fotógrafo*. O exercício do falso médium consistia em ter um repertório de rostos possíveis já fabricados com a finalidade de poder apresenta-los diante da câmera, manobra feita às escondidas, segundo a conveniência e os anseios do cliente devidamente registrados em entrevista prévia. Uma vez adquiridas as informações acerca do ente querido que viera a falecer, selecionavam o boneco com os traços desejados. Antes de se fazer a pose na qual o cliente apareceria, o fotógrafo fotografava o boneco com traços similares aos da pessoa falecida vindo a imprimir sua imagem na lente, sujando-a o suficiente para que as imagens de um e do outro, boneco e cliente, pudessem se sobrepor.

Leymarie: é responsável pela organização da sociedade anônima fundada para *explorar as obras* daquele que dizia ser Allan Kardec, cujo sobrenome é Rivail. Esta sociedade anônima está associada, por sua vez, ao comércio de *espíritos fabricados* de Buguet. O que pesa na descrição de Leymarie é a sentença de que o mesmo se utilizou da voga das fotografias espectrais com o intuito de promover e ampliar a lista de assinaturas da *Revue Spirite*, periódico outrora editado pelo mesmo Allan Kardec antes de sua morte em 1869. Buguet imprimiu e vendeu fotografias com poses fantasmagóricas e, na busca de *disfarçar aos olhos da clientela a existência desta fabricação francesa e para conservar a estas representações o prestígio de uma obra*

americana, Leymarie imprimia nas costas das *cartes photographiques* um papel colorido com o nome do fotógrafo espírita William Mumler, de Boston[5]. A associação de Leymarie com Buguet seria meramente instrumental. Em tese, Leymarie precisava de um fotógrafo que pudesse produzir *cartes* como as que Wiliam Mumler produzira nos Estados Unidos da América. A publicação destas fotografias traria uma nova aura ao empreendimento espírita de Paris aliando o empreendimento editorial a uma forma extremamente avançada de ciência aplicada ou, de outra forma, atendendo às requisições da última moda. Mais fotos e novas poses significariam maior divulgação da *société* e da *Revue* para além da ampliação da área de ressonância do vocábulo *ciência espírita* servindo assim como forma da propaganda. A associação de Buguet com Leymarie, em contrapartida, teria sido alavancada devido a uma situação financeira precária do primeiro. Buguet era casado, pai de dois filhos. As relações comerciais entre Buguet e Leymarie tem início num empréstimo feito a Buguet de 3500 francos, reembolsáveis em até um ano. O dispositivo registra que Leymarie sabia perfeitamente bem que Buguet não detinha quaisquer poderes sobrenaturais, e que as fotos não eram fruto de nada que não um *procedimento* e, portanto, impessoal. Ainda assim, Leymarie na *Revue* as tais imagens *maravilhosas seguidas de atestações as mais absolutas sobre a sinceridade e a realidade do fenômeno* entregando à **credulidade** das pessoas *a ilusão de uma segunda via materializada após a morte*.

Firman: norte-americano (*américain*), participa em comum acordo dos procedimentos em questão. Permitiu-se fotografar com a intenção de que sua pose viesse a se transformar, logo mais, numa aparição fantasmagórica impressa no cliché fotográfico fazendo com que o espírito de Firman aparecesse em Paris enquanto o mesmo estivesse na Holanda. Uma das sessões conduzidas por Buguet teria servido como fio condutor para a reprodução experimental do fenômeno da bi-corporeidade.

[5] William Mumler também respondeu a um processo criminal semelhante ao de Leymarie, Buguet e Firman em 1869, no qual foi não foi condenado. O processo, por sua vez, repercutiu na imprensa europeia somente em Londres na edição de primeiro de maio da *The Spiritual Magazine* apenas sugere que o mesmo Mumler mudara de endereço. Os detalhes de sua história estão em Kaplan (2008).

O *dispositivo* tem o seguinte desfecho:

"*Que, mais uma vez, em Paris, 1875, tomando para si a falsa qualidade de médium, Firman, afora as sessões à domicílio nas quais seus artifícios se igualam à credulidade de seus joguetes; ao fazer surgirem espaços e "erraticidade" no salão do casal Huguet, o Espírito do pequeno Índio materializado que soava ao quebrar de nozes e pedaços de açúcar, quando na realidade esta aparição não era senão o mesmo Firman com a face coberta por um tule preto, a cabeça ornamentada com um penteado espumante, o corpo coberto por um tecido leve de organdi e as pernas encurtadas na altura dos joelhos, dobrados; ao empregar tais manobras fraudulentas para persuadir em favor da existência de um poder imaginário e ser beneficiário de somas de dinheiro da parte do casal Huguet, Firman utilizou de seus meios para extorquir a fortuna alheia;*

Que estes delitos estão previstos e reprimidos pelos artigos 405, 59 e 60 do Código Penal do qual se fez a leitura;

Por esses motivos

Fazendo a aplicação das advertências dos artigos supra-citados;

Condenamos Buguet e Leymarie, cada um, a um ano de prisão mais 500 francos de multa.

Condenamos Firman a seis meses de prisão mais 300 francos de multa;

Condenamos também, solidariamente, às multas e despesas do processo;

Fixamos em quatro meses o constrangimento físico da pena se houver como recuperar, da parte dos condenados, as multas e despesas. (op.cit. :101)[6]

---

[6] "*Que, de plus, en 1875, à Paris, en prenant la fausse qualité de médium, Firman, en dehors de ses séances à domicile dans lesquelles ses artifices sont égaux à la crédulité de ses dupes; en faisant surgir des espaces et de « l'erraticité » dans le salon des époux Huguet, l'Esprit matérialisé du petit Indien qui croquait des noix et des morceaux de sucre, quand en réalité cette apparition n'était autre que celle de la personne de Firman, le visage couvert d'un masque de tulle noir, la tête ornée d'une coiffure étincelante, le corps recouvert d'un tissu léger d'organdi et les jambes raccourcies à la hauteur des genoux ; en employant ces manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence d'un pouvoir imaginaire et se faire remettre des sommes d'argent par les époux Huguet, Firman a, par ces moyens, escroqué partie de la fortune*

O texto que da arte combinatória das leis revela tanto uma certa antecipação de que pode haver uma personagem a desempenhar um determinado papel futuro e provável como infrator, como se mostra como um texto mobilizado em extensões variáveis. Na verdade, é possível ampliar o escopo da trama infratora. Para tal se estabelecem conexões entre personagens pelo próprio artifício do texto que compõe a código. Como tal basta fazer as devidas remissões cruzadas aos números de artigos e aos livros que compõem as partes do código segundo o grau de pertinência que sustenta a verossimilhança da lei. Assim, a própria trama a ser narrada em juízo se estende seguindo a amplitude da relação entre diferentes partes do código – um código sempre acontece aos poucos. Aquilo que se apresenta como reconstituição da história do delito segue anexando histórias de vida em combinatória. E isto é importante. Trata-se de um delito, e não de um crime. Por si só isso já traz consigo o desfecho da trama, razão pela qual achei por bem começar pelo fim do caso dado que

---

d'autrui ;Que ces délits sont prévus et réprimés par les articles 405, 59 et 60 du Code pénal dont il a été donne lecture; Par ces motifs, Faisant application aux prévenus des articles ci-dessus; Condamne Buguet et Leymarie chacun en une année d'emprisonnement et 500 francs d'amende; Condamne Firman en six mois d'emprisonnement et en 300 francs d'amende ;
Les condamne, en outre, solidairement aux amendes et aux dépens; Fixe à quatre mois la durée de la contrainte par corps, s'il y a lieu de l'exercer contre les condamnés pour le recouvrement des amendes et de dépens. ». Abaixo seguem os artigos 59 e 60 do código penal que versam sobre a extensão da infração àquele que figura como cúmplice.

ARTICLE 59.
Les complices d'un crime ou d'un délit seront punis de la même peine que les auteurs mêmes de ce crime ou de ce délit, sauf les cas où la loi en aurait disposé autrement.
(Os cúmplices de um crime serão punidos com a mesma pena que os autores deste crime ou deste delito, salvo nos casos nos quais a lei os dispusesse de outra forma.)

ARTICLE 60.
Seront punis comme complices d'une action qualifiée crime ou délit, ceux qui, par dons, promesses, menaces, abus d'autorité ou de pouvoir, machinations ou artifices coupables, auront provoqué à cette action, ou donné des instructions pour la commettre ;
Ceux qui auront procuré des armes, des instruments, ou tout autre moyen qui aura servi à l'action, sachant qu'ils devaient y servir ;
Ceux qui auront, avec connaissance, aidé ou assisté l'auteur ou les auteurs de l'action, dans les faits qui l'auront préparée ou facilitée, ou dans ceux qui l'auront consommée ; sans préjudice des peines qui seront spécialement portées par le présent Code contre les auteurs de complots ou de provocations attentatoires à la sûreté intérieure ou extérieure de l'état, même dans le cas où le crime qui était l'objet des conspirateurs ou des provocateurs, n'aurait pas été commis.

na letra da lei o artigo 405 determina, antes de mais nada, a finalidade de uma determinada ação.

* * *

O *Code penal* introduz em seu primeiro artigo a distinção entre contravenção, delito e crime. Desta distinção, o primeiro destaque é o de que o código não traz quaisquer artigos relativos às contravenções. Restrito aos crimes e delitos, a distinção se dá pela diferença de gravidade das penas segundo a combinatória dos desfechos possíveis. Cabem aos crimes, por exemplo, o caso limite de narrarem histórias passiveis da aplicação da pena capital, por decapitação. Mas há algo mais. Um crime, o ato em si, pode ser estendido para além dele mesmo. Uma vez antecipado por um agente da lei ou por alguém agindo em favor do bem público, o crime pode ser enquadrado como tal mesmo em caso de interrupção do ato criminoso – como, por exemplo, a tentativa de assalto – o que não acontece com o delito que precisa de fato acontecer. Neste caso é preciso que haja conciliação entre certos dispositivos legais para que um determinado evento possa chegar a julgamento. De qualquer forma, seja delito, crime ou contravenção, a punição só pode ser levada à cabo a partir da pronunciação da lei adequada, atualizando o código e reiterando sua capacidade de sincronizar tempos diversos – em especial, o tempo da lei com o tempo da infração[7].

[7] Aqui chamo a atenção para a lei redigida em código como um dispositivo temporal que mereceria em paralelo uma atenção especial para além da questão da distinção entre contravenção, delito e crime. Aquilo em que se pode conhecer a ordem disposta por um código de leis diz respeito à fundação de um tempo a partir do qual passa a ter vigência, inaugurando ao mesmo tempo o território e todos aqueles que se encontram sujeitos aos constrangimentos legais. Os primeiros cinco artigos do *Code Napoleon*, código civil francês de 1808, são exemplares no ato de fundar uma ordem sincrônica que, todavia, não se estende sobre nenhum ato passado. Os artigos estabelecem o procedimento que inaugura a vigência da lei segundo um oficiante (*Premier Consul*) e um ofício, cujo ato deve ser repetido em cada um dos departamentos que constituem a República francesa por seus respectivos administradores. A lei só julga atos futuros não tendo qualquer efeito retroativo, não podendo assim julgar atos cometidos sob outra jurisdição. A lei só julga atos cometidos em território francês não podendo, mais uma vez, julgar atos cometido sob uma outra jurisdição. A inauguração de um tempo jurídico é sincrônico à inauguração de um espaço jurídico com relação ao qual nenhum juiz pode se negar a administrar. Assim, violar a lei implica em violar um sistema remissivo que institui a própria possibilidade de viver num mesmo lugar ao mesmo tempo. Em linhas gerais o que faço é repetir aquilo que Benedict Anderson

Os delitos são, via de regra, uma violação menos grave que os crimes. No caso destes, o desenlace narrativo mais grave pode ser, ou a pena de morte, ou trabalhos forçados à perpetuidade ou temporários, deportação e reclusão; há penas de difamação que acompanham todos estes casos, como o *carcan* (colar de ferro distintivo que serve de indício da pena acometida), o banimento e, por fim, a degradação cívica, a saber, a exclusão de quaisquer funções e empregos públicos, além de perda do exercício de tutela de outrem, e porte de arma cassado. E aqui se revela um aspecto importante da estrutura da enunciação dos artigos do código penal. É o desfecho que determina a tipificação da ação. É nele que reside o modo que a lei se desenvolve. É nele, também, que se atualiza uma lógica classificatória de pessoas e acontecimentos próprios da elaboração dos tipos na qual o criminoso é alguém que faz alguma coisa, não inferindo *a priori* nenhuma identidade substantiva do mesmo. Esta seria, por sua vez, a tarefa da justiça preventiva que também cumprem seu papel no ambiente em que o *processo* é encenado.

Assim, voltando ao artigo 405, o que dispomos é de uma fábula revelando seus agentes e os efeitos de suas ações sem deixar de lado a caracterização de sua motivação, a *aquisição de crédito imaginário*. Este modo de contração de bens se dá por via da manipulação de outrem com a finalidade de comércio de bens forjados, sem valor real ou de valor diferente do anunciado. Resta saber se a condenação narra o todo do exercício jurídico ou se, diferentemente, a história de vida das personagens oferece para além de um relato que reconstitua a lei na forma de alguns de seus artigos, outra sorte de motivação para fazerem o que fizeram. Não que dinheiro não seja motivação suficiente, mas é preciso mostrar que a constituição moral de cada um

---

(2001) reputa ser o sistema das comunidades imaginadas que encontram sua infra-estrutura simbólica em mecanismos de leitura como jornais, que inventariam acontecimentos que se dão num mesmo dia; e romances que oferecem uma articulação de uma gama de eventos numa mesma paisagem segundo sua conexão causal estendida sobre uma mesma paisagem comum. A lei estabelecida em código é, quero crer, parte integrante desta infra-estrutura. Neste caso, estaríamos adentrando em um campo metafórico importante em que é a *sociedade como texto* que vige. Convém apontar para o desenvolvimento desta discussão em Legendre (2001:cap.02) onde a sociedade instituída como moderna se apresenta como um código de leitura na promoção do direito positivo *escrito* e, assim, como uma *reunião de textos*. A sociedade como texto e a leitura como dogmática só pode reconhecer cidadãos como leitores. Esta inferência básica tem repercussões importantes para esta tese.

dos envolvidos é suficientemente torpe e frágil para que a manipulação da credulidade de outrem com a finalidade de adquirir seus bens seja uma ação possível. Que se tenha diante dos olhos, em plena sessão do tribunal, um trio de delinquentes, não é suficiente. É preciso atestar a verossimilhança de sua participação como personagens da trama. A partir deste ponto, a mera reconstituição em que a narrativa opera nos limites estritos da narrativa jurídica começa a dar lugar a um outro tipo de preocupação. Passa a ser preciso apresentar ao público personagens que tenham não somente a motivação e a oportunidade, mas também uma determinada constituição moral. Na linguagem romanesca, estamos no terreno da profundidade.

* * *

A leitura do dispositivo de julgamento é precedido, no caderno do processo (Leymarie, 1975), pelo *réquisitoire* e pelas *plaidoiries*, isto é, pelos discursos do advogado da República e dos advogados de defesa de cada um dos réus. É no embate entre os advogados que cada uma das personagens é posta em questão segundo uma composição mais cuidadosa, oferecendo profundidade psicológica ao tipo jurídico do infrator do artigo 405. É aqui que o discurso da defesa oferece um complicador. A sua estratégia não pode prescindir da validade da fábula jurídica, vindo a demonstrar que a lei procede ao determinar o desfecho de histórias exemplares de sua própria atualização. Ao mesmo tempo, deve mostrar que os agentes da lei se equivocaram ao apontarem para os acusados como exemplares daquilo que a lei negativa estabelece como personagens de uma história condenável. Dizendo de outra forma, a defesa deve demonstrar, a partir da narrativa que vier apresentar, que houve um erro de classificação sem deixar de atestar que o sistema classificatório opera a contento de todos. A lei opera na identificação de tipos – é uma tipologia que precede em quase um século o estabelecimento das bases do tipo criminoso da antropologia forense. Ao mobilizar a identificação do ato criminoso a partir do código, faz um movimento descendente, do geral para o particular. Esta é a postura da acusação.

O que entra em questão com a enunciação do artigo 405 é a busca de personagens que encenassem os atos previstos, atos pelos quais, uma vez que personagens adequados, são passivos de penalização. A pena entra então em uma forma nebulosa de equivalência com relação à lesão produzida. E é isso que a enunciação da lei registra: a busca por personagens que sejam, antes de mais nada, agressores de outrem. Resta saber se as personagens são adequadas ou não ao papel que lhes será confiado. E é aqui que o balanço entre o *réquisitoire* e a *plaidoirie* entram em cena.

O *réquisitoire* é uma acusação moral feita em público com vistas exatamente em requerer a aplicação da lei de encontro com o acusado. Dito de outra forma, é a defesa oral e pública da confirmação de que a acusação encontrou suas personagens e que, no que diz respeito a um determinado evento, a lei não conta uma história da carochinha. Ela terá algo a dizer conjugando as ações dos reús no pretérito perfeito (*passé simple*) com a concretude de um ato que não seja meramente penal para atestar a eficiência não somente da lei, mas da ação policial que soube revelar uma trama. Sem fatos narrados no pretérito perfeito (*passé simple*) o crime é pura fábula – *uma lei que não se aplica*. Por sua vez a *plaidoirie* é a defesa pública, a apresentação do argumento que justifica a falta de conexão, parcial ou total entre enunciado da lei e as ações de alguém. Deve defender o réu, não contra a lei, mas contra a acusação, afirmando terem pego a pessoa errada. Seu exercício não invalida o conteúdo da lei e tampouco a legitimidade do processo penal acionado, mas obstrui o efeito da enunciação da lei e da penalização, se bem sucedida. Em uma situação hipotética limite, a utopia da *plaidoirie* é revelar a fábula em seu estado puro assim como a do *réquisitoire* é revelar a trama em toda a sua sujeira e (por que não?) perigo.

Na audiência de 17 de junho de 1875, após recusar flagrantemente o conteúdo do derradeiro testemunho, o juiz Millet que preside a sessão dá a palavra para que o advogado da república apresente o seu *réquisitoire*. Com ele conseguimos enxergar a acusação em detalhes, assim como vemos revelada a plasticidade da fábula. O crime em questão, aquele **previsto** pelo artigo 405, é um *delito que se reveste de*

formas múltiplas e a *velhacaria* tem na *concupiscência* um terreno propício. Os três réus buscaram nos mistérios do outro mundo um forma nova de enganar o público ao se fazerem valer de uma doutrina *bizarra* e *ridícula*. Ainda que a *superstição* e a crença no *sobrenatural* digam respeito às vicissitudes de todas as religiões, a extorsão propriamente dita é aquilo que o Espiritismo, pela ação de Leymarie, Buguet e Firman, pratica. Mas a fraude só pode ser levada aos tribunais se houver material apreendido. *Neste caso a fraude é palpável, grosseira, reconhecida por seu verdadeiro autor; temos aqui um delito bastante direto e humano* (Leymarie, 1975:57).

O artigo 405 indica a motivação do infrator, como já vimos, de adquirir crédito imaginário. Mas este é o caso geral, abrangente, antecipado. É preciso que a acusação identifique meios e fins que consigam descrever não somente as ações do réu, mas a verossimilhança de seus motivos, o que implica em descrevê-los em seus detalhes mais sutis. A esta altura, Édouard Isidore Buguet já é réu confesso. Ainda que seja possível discutir qualquer forma de violência policial que tenha forçado qualquer confissão de sua parte, coisa que ele mesmo relata em carta ao outro réu Leymarie, não é necessário que aqui se faça qualquer esforço em favor de sua defesa. Quero manter o foco na função narrativa qu desempenha neste caso. E é o réu confesso quem serve de protótipo para o advogado reconstituir a cadeia de motivações de Buguet que, antes de mais nada, *não trabalhava pelo amor à arte*. Ora, um fotógrafo que não ama sua arte só poderia agir de forma interessada, sendo seu interesse sempre outra coisa que não aquilo que de fato faz. Inautêntico, o artista, se artista for, é movido pelo dinheiro. Pelos 20 francos pagos por 6 exemplares da *cartes de visite* produzidas. Tinha os meios e os fins. Fora preciso então caracterizar a personagem pelos meios cuja descrição determina parte significativa da verossimilhança da acusação. Assim é possível definir em que medida ele estaria apto a atingir os fins que lhe motivavam e apresentar a cadeia de motivos ao público.

A acusação afirma que Buguet era fotógrafo e que nas poses fotografadas é possível reconhecer a ação de alguém que não estava presente na pose fotografada, ou melhor, a sobreposição de duas poses em uma mesma lâmina de virdo. Esta conjunção

de dois momentos e ações viola o pacto de não intervenção do dispositivo fotográfico onde jaz toda a confiança em seu caráter *true to nature* (Daston & Gallison, 2007). Ao mesmo tempo reconheciam, também, a possibilidade de haverem semelhanças entre os espectros gravados na chapa fotográfica e os entes queridos dos clientes. Buguet, que não obrava por amor à arte, o que a acusação afirma ser equivalente ao que está registrado em seu cartão de visitas (*fotógrafo espírita*), fazia fotos de seus clientes junto a entes queridos falecidos cuja aparição respeita em grande parte a imaginação corrente acerca dos fantasmas. No momento do ato fotográfico, ninguém se encontrava no estúdio além do fotógrafo, seus assistentes e seus clientes. Mas uma vez revelada a fotografia revelava-se também a presença de um pai, um filho, uma esposa, falecidos ou simplesmente ausentes que, todavia, não se perfilaram para a pose. Não basta, assim, acusar o fotógrafo Buguet de manipular as fotografias com a finalidade de produzir uma imagem que fosse tão enganosa quanto era o espiritismo. Seria necessário constatar que o mesmo Buguet criara poses tão verossímeis que poderia ludibriar aqueles, seus clientes, fosse as primeiras testemunhas da fidelidade da imagem fotográfica. Mas Buguet, ele mesmo, não poderia ser ludibriado pelos seus próprios artifícios uma vez que o artigo 405 descreve um crime que é também um crime de consciência. Dito isto, ele não poderia acreditar em seus pretensos poderes de médium. Só assim ele lucraria não somente com a diferença de valor da fotografia espectral, mais cara que a fotografia normal praticada pelos seus colegas, como também do benefício de receber encomendas *inspiradas por seu poder imaginário que lhe atribuíam* erroneamente.

"*Reprovamos Buguet, antes de mais nada, por ter deixado que esperassem que a semelhança fosse possível graças à intervenção de um espírito; que fez assim nascer uma esperança imaginária que compõe as* ***previsões do art. 405****. Buguet dizia: o Espírito aparecerá, mas pode ser um outro Espírito que não o que chamamos; ele garantiria que a fotografia reproduziria simplesmente um Espírito qualquer obtida com a ajuda de uma intervenção sobre-humana. Seria assim uma quimera que, considerada*

na reunião de tudo o que a acompanha, constitui incontestavelmente um ato de extorsão."[8] (Leymarie, 1975 :58, grifo meu)

Entendendo que se trata de um delito, isto é, que é necessário haver uma parte lesada, o *processo* traz consigo uma outra marca. No que diz respeito às principais personagens do processo, Leymarie e Buguet, nenhuma queixa foi movida da parte de nenhum particular. No entanto, o *espírito público* se declarou afrontado por via da manifestação do Ministério Público. Dito de outra forma, o processo se deu como desenvolvimento de uma investigação policial iniciada antes do processo ser movido – processos são mobilizações de pessoas e/em coisas – sem ter como ponto de partida a queixa ou a acusação de uma pessoa física. Exatamente por isso foi preciso demonstrar haver algo mais do que o descontentamento de um ou dois clientes de Buguet. Seria preciso revelar uma estratégia que deflagrasse uma sorte de fraude que pudesse ludibriar a qualquer um, fosse quem fosse. Deveria ser uma fraude inscrito no espírito comum da vida francesa, com poder de atingir ao público e circular sem destinatário preciso, fazendo parte de um dispositivo de propaganda. Como no exemplo dos anúncios da venda de fotografias espíritas em jornais como o *Figaro* e o *Gazette des étrangers*, devidamente citados pelo advogado. O ato de divulgar a atividade caracterizada como, antes de mais nada, comercial é que faz com que a relação com Leymarie, o segundo réu elencado pelo advogado da República, seja compreendida como cumplicinato. Não fazia muito tempo que Leymarie tinha assumido a edição da *Revue Spirite*, revista fundada por Allan Kardec. O periódico, por sua vez, recebeu o seguinte comentário do advogado da República, M. Dubois:

[8] "*On reproche surtout à Buguet d'avoir laissé espérer que la ressemblance fût possible, grâce à l'intervention d'un esprit ; il faisait ainsi naître un espoir imaginaire, qui rentre dans* ***les prévisions de l'art. 405****. Buguet disait : L'Esprit apparaîtra, mais il peut apparaître un autre Esprit que celui qui sera demandé ; il garantissait simplement que la photographie reproduirait un Esprit quelconque, obtenu à l'aide d'une intervention surhumaine. C'était là une chose chimérique qui, considérée dans l'ensemble de tout ce qui l'a accompagnée, constitue une escroquerie incontestable.* »

"*Esta revista publicada mensalmente contém em cada um dos seus números a publicação de uma prova dita espírita constituindo de fato um reclame, fazendo elogio das faculdades de médium de Buguet contendo uma carta de um fiel que afirmara ter reconhecido o retrato de seus parentes. Esta publicação, presente na confissão de Buguet, fora um dos principais meios de fraude empregados por ele. Se nos reportamos às afirmações dos clientes da província, são as fotografias, os reclames da* ***Revue****, as letras de agradecimento que continham esta última publicação que os levaram a se dirigirem a Buguet.*" (Leymarie, op.cit. :59)[9]

A requisição avança então nos meios de propaganda da doutrina espírita, cuja responsabilidade repousa nas mãos de Leymarie, então apresentado como alguém que outrora fora alfaiate, *o que em si não é desonroso.* O papel de Leymarie na trama está não somente em divulgar e atestar a veracidade das fotografias em questão como, ao mesmo tempo, o de intermediar a relação de Buguet com clientes seus, vindo também a receber dinheiro em seu lugar. Ele é beneficiário ao promover e participar da fraude como um agente que lhe é solidário. Assim, o segredo de sua condenação está na prova da consciência dos atos de Buguet. Leymarie teria acobertado o embuste, da mesma forma que para sua defesa é preciso contar uma versão convincente de que o mesmo Leymarie tinha agido de de boa-fé.

A cumplicidade não implica necessariamente na plena consciência do *truc*, mas revela haver alguma artimanha dos dois réus pois, na versão do advogado, Buguet só veio a se tornar um fotógrafo espírita após ter conhecido Leymarie. Eis a cumplicidade propagada na e pela divulgação das fotos de Buguet. Mesmo depois de avisado por outros associados da *Société d'Études* sobre as vicissitudes da fotografia espectral. Nenhuma reserva feita por quem quer que fosse impediu a publicação do o

[9] "*Cette revue, qui paraît tous les mois, contenait dans chacun de ses numéros la reproduction d'une épreuve dite spirite constituant une véritable réclame, faisan l'éloge des facultés de médium de Buguet, contenant une lettre d'un fidèle qui affirmait avoir reconnu le portrait de ses parents. Cette publication paraissait de l'aveu de Buguet, c'était l'un des principaux moyens de fraude employés par lui. Si on se reporte aux affirmations des clients de province, ce sont les photographies, les réclames de la* ***Revue****, les lettres de remerciements que contenait cette dernière publication qui les sont engagés à s'adresser à Buguet.* »

retrato de Madame Allan Kardec junto a seu falecido esposo, que carregava um bilhete consigo, na *Revue*. Dubois ressalta que a fraude não teria atentado para a diferença entre caligrafias da carta psicografada por Kardec em comparação com o bilhete impresso na fotografia, o que comprovaria o caráter de forja da pose. E, para piorar, os assistentes de Buguet também são réus confessos. Como veremos, é deles a declaração de que Leymarie tinha conhecimento da existência dos bonecos com os quais Buguet forjava as poses espectrais.

2- O relatório policial de 22 de abril de 1875 redigido pelo oficial de polícia Guillaume Lombard é decisivo, uma vez ser aquele em que está registrado o ato de busca e apreensão. Em seu sumário constam: *fotografias espíritas*, *constatações*, *flagrante delito*, *perquirições e prisão de Buguet; Menessière, Léonie*; *Firman* e *Choisy* dito *Sr. Edine*. Consta no relatório:

"*Tenho a honra de relatar que ao seguir as instruções que me foram dadas, e para facilitar a execução de uma ordenança da parte de M. Delahaye, juiz de instrução, fui ainda hoje, às duas da tarde, acompanhado por M. De Ballu, Inspetor principal do meu Serviço, ao ateliê do Senhor Buguet, fotógrafo "espírita", no número 5 do boulevard Montmartre, objeto de meu relatório da data de 15 de Abril corrente, e contra o qual um mandato de busca fora emitido pelo M. Delahaye, Juiz de Instrução em razão de numerosas extorsões das quais o Senhor Buguet é culpado.*" (sublinhado no manuscrito original)[10]

[10] "*J'ai l'honneur de rendre compte que par suite des instructions qui m'ont été données, et pour faciliter l'exécution d'une ordonnance rendue par M. Delahaye, Juge d'Instruction, je me suis transporté, aujourd'hui, à 2h d'après midi, accompagné de M. de Ballu, Inspecteur principal de mon Service, dans l'atelier du Sieur Buguet, photographe « spirite », boulevard Montmartre, nº 5, qui fait l'objet de mon rapport en date du 15 Avril courant, et contre lequel, un mandat d'amener était décerné par le M. Delahaye, Juge d'Instruction en raison des nombreuses escroqueries dont s'est rendre coupable le dit Sieur Buguet.* »

Este mesmo relatório merece uma ligeira comparação com alguns dados de um segundo relatório, já citado no trecho destacado. 15 de abril do mesmo ano, Guillaume Lombard, oficial de paz, responsável pelas investigações que culminam na prisão e julgamento das três personagens, assina por sua redação. É um documento quase ilegível, visivelmente escrito como se fosse um rascunho deixando muito difícil compreender a razão pela qual foi arquivado junto a este dossiê, especialmente por não ter sido redigido em ofício ou coisa parecida. E ainda assim. Neste momento da investigação o agente responde pelo nome de Geuffroy. Tanto o relatório do dia 15 de abril quanto os relatórios antecedentes mostram que o mesmo Geuffroy é cauteloso e algo simpático ao espiritismo, vindo a dizer que não acredita que Buguet seja realmente espírita uma vez que parecia se utilizar de manobras fraudulentas para conseguir as poses fotográficas. Ele dissocia a fraude da atividade espírita legítima. Seus relatórios não continham, via de regra, nenhum elemento que pudesse colaborar com o tipo de investigação incentivado pelo oficial de paz que insistia nas relações solidárias, inclusive no que concerne à fraude.

Ao mesmo, tempo o relatório é, desta vez, enviado para um segundo juiz de instrução de nome Delahaye, quem se incumbirá do processo dali por diante. O detalhe formal do documento, cheio de rasuras, parece ter sido o suficiente para que o segundo juiz de instrução acionado para este caso, Delahaye, endossasse a investigação em curso. Ou trata-se somente de um rascunho, não é possível saber. Delahaye é o segundo juiz acionado, o que é nitidamente uma manobra de Lombard. Aquele que teria acompanhado a investigação desde o princípio e acionado o agente Geoffroy sai de cena após sugerir para Lombard procurar por bons fluidos para tirar da cabeça essas idéias de perseguição ao espiritismo, fazendo alusão aos passes magnéticos que também fazem parte do vocabulário corrente. Aparentemente, Delahaye é acionado para oferecer suporte às investigações consideradas desnecessárias pelo juiz que lhe antecedeu, que não tem seu nome registrado em nenhum relatório. Geuffroy é substituído por de Ballu por razões que não foram registradas. Voltemos ao relatório.

Entram os dois, Lombard e Ballu, no atelier. São recebidos por Léonie Menéssier, que seria a caixa (*cassière*) de Buguet. Ela os informa que Buguet não estava se sentido disposto naquele dia, o que poderia impedi-lo de fazer as chapas fotográficas. Ainda assim lhes pediu que esperassem durante meia-hora, período em que outras duas pessoas chegaram ao apartamento: M. Suhin Bullet, original das Antilhas Francesas, e Louis Darget, este com 28 anos e nascido em Poulhac (Gers) em 28 de fevereiro de 1845. Passado o tempo determinado Buguet dá as caras no que recebe as encomendas que ocuparão o fotógrafo por um quarto de hora a mais, tempo que dedicaria na preparação do dispositivo fotográfico. Retorna à sala com uma placa embebida de colódio, a base química da prática fotográfica de então.

Ballu encomenda uma fotografia de seu pai morto e antes que o quarto de hora chegasse ao fim, Lombard acusa Buguet de forjar as poses dando assim, voz de prisão. O clichet fotográfico é apreendido para exame posteriormente assinado M. Clément, comissário de polícia e pelo inspetor M. Lissonde, inspetor de polícia encarregado pelo Serviço de Fotografia da Prefeitura de Paris. Na avaliação de ambos os inspetores se constata que as lâminas de vidro a serem utilizadas por Buguet já se encontravam com imagens impressas em sua superfície antes de sua utilização. As imagens estavam vagas e translúcidas. Elas são portadoras de indícios daquilo que no *processo* será repetidas vezes chamado de *truc*: uma pose fotográfica produzida com bonecos articulados em um estúdio contíguo à sala de espera do apartamento, onde foram encontradas as 240 cabeças de boneco com rostos moldados em papel-cartão apresentando figuras de ambos os sexos e as mais diferentes idades.

3-O *réquisitoire* do advogado da República oferece ao público a caracterização de uma terceira personagem a participar da trama, M. Firman. De origem americana (Estados Unidos da América), é relacionado a Édouard Isidore Buguet, isto é, é com relação às atividades do réu confesso que a acusação reconstitui este trecho da trama. É ressaltada a *participação material* de forma a constatar, também da parte de Firman, o ato de má-fé. Esta é a personagem que fora fotografada

em Paris, mesmo estando na Holanda; é acusado também de ter protagonizado o caso do *petit Indien* em que fora desmascarado. E é no episódio do *pequeno Índio* que encontramos um embaraços digno de nota. A denúncia de seu embuste, como já visto, não se deu pela ação policial, mas pela investigação espírita levada à cabo pela Madame Huguet. Não há menção, em nenhum relatório, de que o casal Huguet tenha recorrido à polícia com a finalidade de dar fim nas artimanhas de Alfred Firman. Um outro documento relata em detalhes o que se deu nesta segunda cena em que a fraude é revelada que se não coloca em xeque a acusação contra Buguet ou Leymarie, faz perguntar a razão pela qual Firman tenha vindo à julgamento na mesma sessão.

No mesmo ano de 1875 Dr. Hilarion Huguet, médico e homeopata, publica o *Étude sur le Spiritisme – spiritomanes & spiritophobes*, em Paris, pela editora Dentu. Huguet é membro da mesma *Société d'Études* fundada por Allan Kardec. A publicação de seu estudo sobre o espiritismo vem à luz pelas mãos do mesmo editor responsável pelos primeiros livros do fundador do espiritismo e também dos livros que veio a escrever antes de assumir o pseudônimo. É como investigador do fenômenos espírita que Huguet publica esta brochura de leitura ligeira na qual investiga dois temas a respeito das investigações do espiritismo. É embalado pela autoridade da figura de William Crookes[11] que toma nota da epígrafe que lhe serviu de emblema:

[11] William Crookes é Sir William desde 1897, nomeado para a Ordem do Mérito britânica em 1910 e presidente da Royal Society entre 1913 e 1915. Filho de alfaiate, não cursou universidade alguma vindo a frequentar o novo curso de química no Royal College onde estudou com A. W. Hoffman. Sem conseguir qualquer colocação acadêmica, se transformou num consultor de química *freelance*, trabalhando em seu laboratório doméstico. Dedicou-se ao jornalismo e editou jornais fotográficos, chegando por fim a editar o semanário *Chemical New*, que dirigiu até 1906. Editou também o *Quarterly Journal of Science* em 1860. Teve papel destacado na investigação a respeito da crise da *praga do gado* entre os anos 1856-57 em que indica a necessidade de uso de desinfetantes. Figura pública, sempre atrelou a atividade de pesquisa com sua vulgarização e aplicação, atentando para desdobramentos diretos entre ciência e vida prática, advogando em favor da responsabilidade social da atividade científica. A descoberta do tálio em 1861 levou-o a ser eleito para a Royal Society. Ainda assim, "*what is most extraordinary about Crooke's career is not his eminence as a chemist, a profession for which he had specially trained, but his stature as a physicist. J. J. Thomson recorded that his own researches were inspired by Crookes's "beautiful experiments on cathode rays", although, in physics, Crookes was a rank amateur. "His knowledge of mathematics was of the utmost rudimentary description,", Thomson noted, "and he had never been through as he wanted it for the research in which he was engaged".* (Oppenheim, 2002). Crookes aparece aqui como fonte de legitimidade e, ao mesmo tempo, como um igual uma vez que o que ele representa são suas próprias pesquisas ao redor do tema das causas invisíveis do mundo natural, terreno privilegiado da eletrodinâmica e da química dos gases, ambos terreno em que Crookes

Là, il y a quelque chose.

Guiado por aquele que, não obstante ter sido irrefutável autoridade científica, o descobridor do elemento químico tálio, seria também e a partir desta descoberta, o proponente de uma síntese geral das leis naturais, Huguet se refere a Crooks como uam espécie de farol da barra. Sem medo de cometer um *anátema científico*, Huguet repete como um mantra, mas por fim um dispositivo-chave das pesquisas em astronomia, que *là, il y a quelque chose*. E por esta fé (fidelidade à) na conduta pela investigação científica, pelo espírito da observação criteriosa que crê ser seu dever desvelar a *superstição* sempre que levantada suspeita, que justifica a publicação de seus *Estudos sobre o espiritismo*. E no esforço de defender o espiritismo no terreno alheio, o do direito, Huguet decalca um contraste importante que remonta ao que disse o advogado da República a respeito do espiritismo em geral e dos réus, em particular:

"*Do Espiritismo eu nada direi. Sobre essa doutrina bizarra e ridícula temos, todos, as mesmas impressões, e o tribunal ficará dolorosamente surpreso de ver como credulidade à toda prova resisti às demonstrações de uma ordem natural, feitas diante das testemunhas no gabinete do juiz de instrução, à esta distância e à esta audiência. Podemos nos surpreender com este ardor com relação ao sobrenatural da parte de pessoas que rejeitam toda religião; substituir por sua vez as malditas superstições doentias é algo tão triste quanto é estranho; mas o que é o verdadeiro objeto do processo, o que está em causa, é a extorsão. O Espiritismo não é senão uma mistificação colossal exercida por um número restrito de valetes sobre um grande número de joguetes; mas a fraude não justifica o recurso ao tribunal quando pode ser controlada.*

---

se destaca. Ele desempenha um papel importante nas pesquisas sobre a radioatividade, assim como o fizeram Pierre e Marie Curie, destacados investigadores, também, do fenômeno espírita. Sua dedicação às pesquisas psíquicas e sua ligação com a médium Florence Cook figura como uma das razões do envolvimento de Edward Burnett Tylor no universo do espiritismo (Stocking, 2001).

Aqui a fraude é palpável, grosseira, reconhecida por seu verdadeiro autor; temos aqui um delito direto e humano o bastante." (Leymarie, 1975 :57)[12]

Deste ponto em diante seria difícil não deixar que o desdobrar da história fosse conduzido pela ironia revelada pelo próprio. É difícil avaliar o papel que Firman tem de fato no espiritismo kardecista, vale notar. Não são muitas as remissões ao seu nome e, mesmo na coleção de relatórios policiais seu nome só aparece tardiamente, no relatório de 22 de abril de 1875, o mesmo que determina o desfecho das investigações. Seu nome não consta sequer na lista de contatos de Buguet coligido a partir de seu epistolário. É aí que sabemos que foi mediante a interferência de um certo Chimeray é que veio travar contato com o réu Buguet, e é só. É neste mesmo relatório que aparece pela primeira vez uma possível orquestração das relações entre Buguet e Firman pelas mãos de Leymarie, o que determina por fim quem seriam os réus. Mas este mesmo relatório revela outra coisa: fora o casal Huguet quem denunciou Firman. Ou Huet? A grafia dos nomes é alterada entre o relatório policial de 22 de abril de 1875, onde se encontra o grafia "Huet", com relação ao *réquistoire* do advogado da República, que registra o nome Huguet, que então sabemos ser a grafia adequada. Durante alguns dias de pesquisa em arquivos eu me permiti seguir a pista deste equívoco, o que abriu uma trilha que passeia pela mesma paisagem, ainda que *autrement*. Este embaraço se transformou em algo produtivo quando, se por um lado temos a publicação de Hilarion Huguet em que o relato do desmascaramento de Firman se dá, há um outro livro publicado ainda em 1869 em que Honorine Huet

[12] "*Du Spiritisme je ne dirai rien. Nous avons tous sur cette bizarre et ridicule doctrine les mêmes impressions, et le tribunal aura été douloureusement surpris de voir une crédulité à toute épreuve résister aux démonstrations d'un ordre tout naturel, faites devant les témoins dans le cabinet du juge d'instruction et à cette distance et à cette audience. On peut s'étonner de cette ardeur vers le surnaturel de la part de personnes qui repoussent toute religion; substituer à la foi des superstitions maladives, c'est étrange autant que triste; mais ce qui est le véritable objet du procès, ce qui est en cause, c'est l'escroquerie. Le Spiritisme n'est qu'une colossale mystification exercée par un nombre restreint de fripons sur un grand nombre de dupes ; mais la fraude n'est justifiable des tribunaux que quand elle peut être saisie. Ici la fraude est palpable, grossière, reconnue par son véritable auteur ; nous avons délit très-direct, très-humain.* »

aparece como autora, numa espécie de reedição de algumas das idéias de Allan Kardec sobre medianimidade publicadas no *Livre des Mediuns* em 1861.

4- Honorine Huet, ou madame Huet, segundo o relatório policial de 22 de abril de 1875, publica em 1869 o *Manuel du Spiritisme – qu'est-ce qu'un médium? Comment devient médium? Conseil aux croyants.* A brochura trata do tema vigente no espiritismo kardecista. Determina que há o mundo material e o mundo imaterial; que há o corpo, o espírito e o períspirito, o que faz com que o homem seja um ente tripartite, e que é fundamental reconhecer a integralidade temporária dos três elementos tanto como é fundamental orientar os médiuns na melhor educação com relação à maior fluidez da atividade medianímica. Mas como se tornar médium? O que acontece? E o que há para crer?

"*Eu, médium tiptóloga*[13]*, como todos que o são, não tenho outra ocupação. A cada dia, durante três meses, o conde d'Ourches vinha até minha mãe e lá, à quatro, tentávamos contato durante duas horas. Ao fim de algumas semanas tínhamos ouvido ruídos um tanto quanto fracos, que perguntávamos se eram os Espíritos ou a madeira que simplesmente rangia. Os golpes tornaram-se cada vez mais fortes de forma que nos convencemos que eram batidas, pela razão de serem golpes dados com alguma inteligência. Pegamos um alfabeto e aos poucos fomos obtendo palavras e frases.*"(Huet, 1869 :11)[14]

[13] No *Livre des Médiuns*, Kardec oferece uma tipologia das técnicas mediúnicas em que estão listadas a sematologia, a titptologia, a pneumatografia, a pneumatophoia e a psicografia. Difícil dizer até qual ponto as distinções sugeridas entre as técnicas são seguidas no detalhe por Huet. A titptologia tem como objeto a semiologia dos golpes desferidos por espíritos, seja nos móveis, soalho, ou qualquer material conveniente servindo assim como decodificação do processo alcunhado de "telegrafia espírita".

[14] "*Moi, médium typtologue, comme tous ceux qui le sont, je n'ai pas fait autre chose. Chaque jour, pendant trois mois, le comte d'Ourches est venu chez ma mère, et là à quatre nous essayions pendent deux heures. Au bout de quelques semaines nous avons entendu des craquements si faibles, que nous nous demandions si était les Esprits ou le bois qui faisaient entendre ces bruits. Les coups devenant plus forts, nous avons été convaincus qui c'étaient des raps, par la raison qu'ils étaient frappés d'une manière intelligente. Nous avons pris l'alphabet et par degré nous avons obtenu des mots et des phrases.* »

Temos em mãos a descrição de um fenômeno espírita por excelência tal como definido pelo *Livres des Spirites* de Allan Kardec, também divulgado pela *Revue Spirite* e reproduzido por outras publicações dos associados à *Société d'Études*. O livro de Huet faz parte do cenário em que a doutrina de Kardec se propaga e o fenômeno, tal como descrito, é o bastião e fenômeno fundador em que o espiritismo acontece e se justifica com maior sucesso. A telegrafia espírita, ou a arte de saber discriminar a comunicação de um espírito inteligente do som amadeirado dos bosques ao redor soando a espíritos da floresta serve como horizonte entre a investigação científica, o mero entretenimento e a superstição. Porque, para além da decodificação alfabética, instrumento inovador na investigação dos fenômenos ocultos – estamos falando de fantasmas alfabetizados -, a voga das *tables tournantes* de fins dos anos 1850 foi acompanhada pelo furor das conversações noturnas com fantasmas (Monroe, 2008). Ao mesmo tempo, conversar com o som das árvores, eis um exemplo bastante característico do que poderia ser considerado feitiçaria, completantdo a tríade que nos leva do científico ao supersticioso.

"*Nous avons cru que dévoiler la supercherie, quand nous l'avons soupçonnée, était un devoir.* », ressalta Hilarion Huguet, marido de madame Huguet, quem o advogado da República diz ter desmascarado Firman. A doutrina tem como método traduzir eventos da ordem natural, mas que se apresentam como uma forma de comunicação de outrem em uma linguagem que seja, antes de mais nada, alfabética e vulgar. O desfazimento da decifração do que diz o vento, do que dizem os galhos das árvores para a sua recodificação no código Morse, ou mesmo segundo uma prancha alfabética, indica uma alteração profunda na forma de lidar com o além. Isto porque a comunicação se utiliza de meios ordinários, e não opera pela consagração dos meios de contato. É o contrário do que deve fazer o enunciado da lei que prima por estabelecer, dentre outras coisas, as fórmulas de interdição ritual. Num sentido

especificamente durkheimiano, as *séances* espíritas não pertencem à esferea do ritual negativo, não operam por consagração, não são um fenômeno forte da vida religiosa.

Em *Étude sur le Spiritisme* (1875), Huguet contesta a forma da lei (*droit*) ao lidar com o fenômeno espírita – provavelmente mirando no veredito já emitido pelo tribunal da polícia correcional do Sena contra Buguet, Leymarie e Firman. *A ciência emprega um outro método*, e quando provoca a discussão diante do grande júri, ela investiga em busca da *Verdade*. *Se a teoria da gravitação é verdadeira*, diziam Le Verrier e Galle, *um planeta deveria estar lá*, nas coordenadas apontadas e então, *voilà*, Netuno foi descoberto! *Cherchons*! O objetivo de Huguet não é, absolutamente, o de desmascarar o espiritismo. Seu intuito é o de levar à público o combate contra a superstição declarado pelo mesmo espiritismo desde seus documentos fundadores – notadamente, no *Livres des Esprites* de Allan Kardec. O combate à ignorância e a produção de ciência, eis a forma de propagação da doutrina espírita para além dos círculos dos já iniciados por livros como os de Honorine Huet e, mais tarde, por Hilarion Huguet.

A brochura publicada por Hilarion Huguet é dividida em duas partes. A primeira descreve em detalhes como Alfred Henri Firman foi desmascarado. A segunda parte disserta sobre o ecletismo[15] como elemento marcante do espiritismo, a forma de fazer a defesa do mesmo – o espiritismo como a síntese de todas as religiões. A primeira parte é, de modo geral, a reprodução do artigo do jornalista Francisque Sarcey publicado no jornal *Le XIXè siècle* em que é narrado o contra-embuste preparado para Firman, levado a cabo pela madame Huguet. Firman já frequentava a casa dos Huguet havia algum tempo e os salões oferecidos pelo casal reunia o círculo de Allan Kardec, cuja atividade se resumia na troca de histórias fantásticas. Ao menos, esta é a versão de Sarcey.

[15] O termo *ecletismo* aqui pode sugerir uma ambiguidade importante. Ao mesmo tempo em que sua acepção geral denota o exercício de reunir elementos heteróclitos com a finalidade de produzir um arranjo original não previsto pela condição de cada uma das partes, é na França pós-1820 a remissão à presença de Victor Cousin e sua variação da filosofia hegeliana com forte penetração nas escolas de psicologia, sendo ela mesmo, uma (Goldstein, 2008).

As reuniões na 64, rua Basse-du-Rempart, próximo ao boulevard de Madeleine se repetiram até o limite da paciência do jornalista Sarcey. A reportagem acompanha aquilo que é de exclusivo interesse sobre o *truc* executado por Firman. No prefácio da brochura Huguet revela que químico e fotógrafo norte-americano já havia sido investigado e delatado pela Sociedade Espírita VERITAS holandesa, evento publicado em um artigo do Jornal de Amsterdã e então mencionado no *réquisitoire* do advogado da República. Por sua vez, Huguet revela seus motivos para agir da mesma forma com Firman. A primeira delas diz respeito ao prosseguimento das investigações espíritas que tivessem como primeiro objetivo eliminar a superstição da vida pública francesa. A segunda motivação diz respeito ao processo ocorrido no mesmo ano da publicação em questão, na 7ª Câmara da Polícia Correcional do Sena em 16 de junho, que acusa os réus Leymarie, Firman e Buguet de extorsão premeditada e consumada. Não é que não hajam velhacos levados ao tribunal neste processo, dado que foram exatamente os Huguet quem denunciaram Firman. A questão é toda outra.

"*Digamos então que, neste processo convém ressaltar o cuidado com o qual o MINISTÉRIO PÚBLICO busca estabelecer uma SOLIDARIEDADE entre os três advertidos, como se seus atos e sua situação respectiva guardassem uma conexão real.*" (Huguet, 1875:13)[16]

Eis que temos em mãos a composição das personagens cuja motivação se desenha. É a partir da necessária solidariedade entre as ações de cada um que faz da trama a própria extensão do artigo 405 nos artigos 59 e 60 do código penal. Assim, Leymarie poderia ser simplesmente alguém omisso cuja omissão fosse a marca daquele que age de má fé. Ironicamente, o *réquisitoire* do advogado da República colide com um fato jurídico importante: um dos réus fora denunciado justamente pelos kardecistas em sua cruzada contra a superstição, a mesma que os deixa, segundo

[16] "*Disons tout d'abord que, dans ce procès, nous remarquons le soin avec lequel LE MINISTÈRE PUBLIC cherche à établir une SOLIDARITÉ entre les trois prévenus, comme si leurs actes et leur situation respective renfermaient une réelle connexité.* »

o *réquisitoire*, sujeitos à manipulação de pessoas como Firman. Chegamos a um paradoxo, pois um grupo acusado de promover superstições é justamente responsável por desmascarar, em nome de sua luta contra a superstição, um daqueles que vieram a se tornar réus do *processo*. Difícil não identificar aqui um dispositivo de *double-bind*. Ambos parecem se mover, cada um à sua forma, na direção do mesmo artigo 405, aquele que observa a fraude e a extorsão e que resguarda, antes de mais nada, as convenções que estabelecem o *crédito público* (Bédarride, 1887).

5- O tratado sobre o dolo e a fraude redigido por Bédarride acrescenta outras dimensões motivacionais da trama que se desenrola a partir da condenação de Buguet, Leymarie e Firman. Mas por ser um tratado de teoria do direito, Bédarride não pode nos aconselhar sobre a trama propriamente dita, porque não atua no caso em questão. Exatamente por isso, terá muito o que dizer sobre a fábula. Porque ele é categórico em apontar que na reconstituição da trama a ser julgada, a enunciação da lei deve ser motivada pela observância da mesma, e nada mais.

"*Sem dúvida que a lei poderia ser mais severa, mas não percamos de vista a posição delicada na qual se encontra o legislador. A prudência que ele aconselha na apreciação o dolo e da fraude é uma consequência desta posição. Crer haver dolo ou fraude com facilidade é uma consequência, acolher a queixa favoravelmente de forma a admiti-la com igual facilidade pode ser um meio de desencorajar, de frear o desenvolvimento e, em todos os casos, de assegurar uma frequência maior à repressão. Por outro lado, contudo, há muitos inconvenientes que não expomos! Em meio a quantos perigos, os direitos mais legítimos, os mais sagrados não ficariam abandonados!? Se é verdade que não existe um excesso de pessoas dispostas a fazerem recurso aos meios ilegítimos e assim locupletar às expensas de seus joguetes, seria igualmente certo existir um número equivalente que gritaria haver dolo ou fraude simplesmente por constrange-los a executar sua parte sem oferecer qualquer*

vantagem que eles prometeram a si mesmos. De outra forma, se existem credores pouco escrupulosos, não é raro encontrar devedores de má-fé, tentado escapar de uma dívida consentida regularmente e livremente contratada." (Bédarride, op.cit. :04)[17]

Agir de boa-fé é a forma de ser fiel aos contratos. De outra forma, agir de má-fé implica em atentar não somente contra um contrato específico, mas contra o crédito público que lhe serve de gramática, pois implica em jogar com relação a todos os contratos estabelecidos. Este é o tema sobre o qual trata o artigo 405 e toda a seção do *Code Pénal* a respeito do direito. É Bédarride quem salienta que a preservação da eficácia da acusação está no fato da mesma ser conduzida de forma judiciosa, atenta aos procedimentos que permitem o enquadramento fazendo com que não se perca o fio da meada. Não perder o controle da trama e o vínculo com o tema é essencial, porque uma acusação também pode ser forjada, transformando uma possível condenação em mera quimera jurídica. E aqui convém fazer um esclarecimento, não sobre o tema do *processo* propriamente dito, mas sobre o uso de "tema" como uma categorial formal de análise. Uma pequena reflexão a seu respeito permite que uma outra soma de categorias possam ser postas em relevo de forma aproveitável. No caso, **fábula** e **trama**.

6- Que me seja permitido enfatizar que o tema desta pesquisa não é o espiritismo ou a fotografia espectral propriamente ditos. É, antes de mais nada, uma investigação a respeito da emergência de dispositivos de religião (religiosos?) que, na

[17] "*Sans doute la loi pourrait être plus sévère, mais on ne doit pas perdre de vue la position délicate dans laquelle se trouvait le législateur. La prudence qu'il conseille dans l'appréciation du dol et de la fraude est une conséquence de cette position. Croire facilement au dol et à la fraude, accueillir favorablement la plainte, l'admettre avec la même facilité, eût été peut-être un moyen de les décourager, d'en arrêter le développement et, dans tous les cas, d'en assurer la répression en la rendant plus fréquent. Mais d'autre part, à combien d'inconvénients ne s'exposait-on pas ! A combien de dangers n'abandonnerait-on pas les droits les plus légitimes, les plus sacrées ! S'il est vrai qu'il n'existe que trop de gens disposés à recourir à des moyens illégitimes et a se créer des ressources aux dépens de leur dupes, n'est-il pas également certain qu'il en est en aussi grand nombre qui crieraient au dol et à la fraude, dès qu'on voudrait les contraindre à exécuter un engagement ne leur offrant plus l'avantage qu'ils s'en étaient promis. D'autre part, s'il existe des créanciers peu scrupuleux, il n'est pas rare non plus de trouver des débiteurs de mauvaise foi, tâchant de se soustraire à une obligation régulièrement consentie et librement contractée.* »

torção histórica conhecida como *modernidade* articula em uma combinatória complexa, em que conceitos da vida religiosa são expressos em outros domínios da vida sem que, no entanto, digam algo fundamentalmente diverso. Mas estão, filologicamente, fora de lugar dado que expressos no seio de outras instituições que não a igreja. É o caso, por exemplo, do direito comercial. É digno de nota levarmos em conta que não seria necessário abandonar questões e conceitos característicos das pesquisas sobre religião para refletirmos sobre algo como o tratado de Bédarride, até porque o vocabulário não demanda qualquer clivagem definitiva. Atendo-me a um critério estritamente filológico, conceitos como *crédito* não se remetem à esfera exclusivamente econômica.

"*A noção de "crédito" se encontra, desde o início da tradição* (latina) *ampliada para a de "crença". A simples amplitude dessa significação já levanta o problema de saber como essas noções se interligam em latim, pois os termos correspondentes em outras línguas também denotam a antiguidade da noção e a estreita associação entre os dois sentidos.*"(Benveniste, 1995:171)

O termo em seu percurso na paisagem conceitual indo-européia conota uma relação de penhora e confiança entre entes de poder desproporcional, cuja hierarquia implica também em alguma forma de influência. Assim, o crédito é uma relação simbiótica, ainda que assimétrica, em que aquele que demanda algo oferece um pagamento futuro sem que a quitação da dívida seja posta em termos equivalentes. O que institui a troca no presente está, portanto, agindo como aquele que determina tanto o valor quanto o tempo futuro em que a relação de confiança se dá. O crédito é, por fim, uma troca na qual o lapso do tempo entre dar e receber é indeterminado *a priori*, mas é então estabelecido mediante um acordo que explicita os termos pelos quais se exprime a confiança entre os envolvidos. Crédito e fé, *credere* e *fides* comunicam variações específicas e bastante concretas das formas do tempo futuro. Boa-fé, má-fé e crédito são conceitos do campo semântico ao redor das raízes

fides e *credo*, decisivos para certa configuração do que a religião poderia com vistas no seu exercício, no enlace da experiência. São determinantes também para uma série de conformações das relações econômicas características do ato da troca. *Fides* e *credo* são também fontes de conceitos jurídicos que designam motivações daqueles que, citados no *processo,* protagonizam eventos que desestabilizam o senso-comum e o bom-senso a seu respeito. E aqui a relação entre bom-senso, análogo à fidelidade aos contratos firmados, e crédito público não pertencem somente a uma dimensão convencional do registro dos acontecimentos. Dizem respeito também ao que todavia é ou pode ser um acontecimento. Afinal de contas, *o que foi que aconteceu*?

7- "*Êtes vous croyant?*", perguntou-me Jean Hébrard, quem na época era co-diretor do Centre des Recherches du Brésil Contemporain, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (CRBC-EHESS). Ouvi esta pergunta de quando de minha recepção no mesmo CRBC-EHESS em Paris, em julho 2012, (MASCIPO), quem fez coro à pergunta. Crer ou não nos eventos narrados em uma pesquisa de estudos sobre religião. A pergunta, independente do enfoque, implica em investigar se o pesquisador tem a coragem de atestar veracidade às narrativas que reconstituem aparições e milagres de caráter duvidoso, em tese, próprios da prosa religiosa. Dito de outra forma, responder à pergunta implica em anunciar a motivação da pesquisa e, talvez, dizer se faço antropologia de boa ou má-fé. Perguntar sobre a crença sugere também que alguém quer saber se você é um irmão de fé ou crente, num policiamento de motivações que serve de moeda de troca universal entre pesquisadores de todas as matrizes, especialmente quando se está no terreno da fé dos outros. Saber *se você crê* é uma forma de saber com quem você anda e, assim, quem você é, dado que exprime suas alianças, a quem você dá crédito. É este o ambiente de suspeita ao redor das fotografias espectrais que servem de ato e evidência da afronta cometida por kardecistas contra o *crédito público*, tal como descrito por Bédarride (1887). Mas, também é este o ambiente no qual as pesquisas sobre religião sen encerram, o que diz muito a respeito do que significa fazer pesquisas sobre religião num universo onde

uma dada religião passa a ser somente uma dentre outras. Todos são suspeitos de *dupla-agência* – são potencialmente, agentes-duplos.

Que pareça ocioso escrever esta nota sobre a suspeita a respeito das motivações de pesquisa. Não importa. Ela toca num ponto importante, a saber, de qual forma o tema de uma narrativa em especial opera, entendendo por tema a recursividade de sua estrutura motivacional de base. Falar sobre o tema de uma dada narrativa sugere a possibilidade de percorrer os termos de sua composição permitindo que na remontagem, ainda que com a fisionomia alterada, sua identidade não se perca, o que é um componente formal decisivo. É com isto em mente, estabelecendo um vínculo entre enunciação da lei e as narrativas que permeam o processo e os relatórios policiais, que questões relativas ao tema e ao que acontece em uma história segundo a ordem do relato sugerem um ambiente análogo ao que se pode reconhecer como romanesco. Foi o crítico literário russo Bóris Tomachévski (1973) quem, em 1925 em seu artigo "Temática", ofereceu este enquadramento analítico para a prosa literária, que ponho aqui em analogia com registros jurídicos, policiais e toda sorte de publicações relevantes que permitam encontrar os procedimentos narrativos que delimitam o tema do *processo dos Espíritas*.

O artigo de Bóris Tomachevski se desenvolve a partir da definição do que seria uma unidade de leitura e, a partir dela, a configuração do interesse em ler. Assim, o conjunto heteróclito chamado *texto* é reunido em uma idéia que conduz sua variedade, sendo esta aquilo que se chama *tema*:

"(...) *quanto mais o tema for importante e de um interesse durável, mais a vitalidade da obra será assegurada. Repelindo assim os limites de atualidade, podemos chegar aos interesses universais (os problemas de amor, de morte) que, no fundo, permanecem os mesmos ao longo da história humana.*"(1973:171)

A unidade para a qual Tomachévski aponta, a que conforma a possibilidade da leitura e do reconhecimento dos símbolos, carrega consigo uma certa dimensão

antropológica. A dimensão daquilo que é relativo à finitude humana, reiterando serem o amor e a morte temas humanos por excelência. Os textos que abordarem estes mesmos temas com melhor proveito são, hipoteticamente, os mais interessantes porque são passivos de atualização em momentos diversos da história humana, dizendo então que a contemporaneidade não é uma questão de cronologia. Ao menos, não do ponto de vista literário – seguramente, não do ponto de vista mitológico. Se a unidade pode operar nesse nível, entre textos, promovendo o interesse na comunidade de leitores – textos revolucionários repercutindo em leitores então soviéticos, por exemplo, ou comentários eruditos a respeito dos Evangelhos bíblicos; e principalmente a publicação de um código civil como marco de uma nova ordem governamental, como no caso do Império de Napoleão Primeiro -, esta mesma unidade opera como a potência da fábula no nível intratextual; e a fábula se põe como a identidade do que acontece, fazendo da trama a urdidura que conduz a *atenção* do leitor, o que acontece em seu devido lugar de acontecimento. Numa relação de englobamento provisório:

TEMA [FÁBULA (TRAMA)]

Como é possível deduzir das definições preliminares, o jogo das unidades pode ser fracionado especialmente quando os termos dizem respeito aos mecanismos de condução da atenção – terreno da psicofísica[18]. Assim, a idéia de a unidade de uma obra de arte, de um texto literário ou, quero crer, um processo judicial e seu significado, opera por sínteses que não impedem a existência de sínteses menores ou

[18] Crary (2013ª, 2013b). As pesquisas de Crary sobre modos de atenção e a experiência da percepção nas metrópoles modernas do século XIX permitem imaginar que, ao invés de trabalhos como Tomachévski servirem como fonte de metodologia para olharmos para o passado conformado na história do *processo*, permitem, ao contrário, enxergarmos as pesquisas sobre a leitura a partir da atenção literária como um desdobramento dos esforços encenados no mesmo *processo*. Afinal, o que as pesquisas de Crary procuram demonstrar é que a consolidação dos meios de reprodução do capital perpassam a proliferação dos meios de captura de atenção, no sentido mais banal do termo. Assim, que aqueles que convivem com os meios de comunicação de massa estão atentos à mesma massa de informações pelo maior tempo possível, sendo a história do século XIX euro-americano aquela que narra este processo, fazendo da literatura, e a crítica literária, como sendo um de seus capítulos.

maiores que definem diferentes escalas de individuação. Na verdade, a atenção demanda o fracionamento das unidades de forma que o romance possa efetivamente reter a atenção do leitor. Os temas menores operam como motivo, aprofundando aqui a ressonância com o discurso jurídico na medida em que se compreende sua conformação na figuração e profundidade das ações dos réus, as personagens do processo.

"*Os motivos combinados entre si constituem o apoio temático da obra*[19]*. Nesta perspectiva, a fábula aparece como o conjunto de motivos em sua sucessão cronológica e de causa e efeito; a trama aparece como conjunto destes mesmos motivos, mas na sucessão em que surge dentro da obra."*(Tomachevski, op.cit.:174)

Assim, tanto o texto literário quanto o processo judicial são movidos por personagens e suas motivações. Com isto quero dizer que tomam a forma de uma correlação de forças que, a cada desenlace decisivo, cumpre uma unidade formal que serve como unidade da informação, constituído pelos termos menores que respondem à rubrica da motivação. A unidade de informação é o contexto em que são dispostos aos participantes as regras do jogo e, com isso, qual o jogo está sendo jogado estabelecendo assim uma unidade formal nas relações de tempo e espaço. A motivação serve como modulação em que cada agente é descrito segundo não somente um dispositivo causal, mas também um elemento intencional de forma que *fazer* é menos grave do que *querer fazer*, como já vimos. A unidade formal é, assim, equivalente à fábula.

"*No que concerne à fábula, pouco importa que o leitor tome conhecimento de um acontecimento nesta ou naquela parte da obra e que este acontecimento lhe seja comunicado diretamente pelo autor, através do escrito de um personagem ou através de alusões marginais. Inversamente, só a apresentação dos*

[19] Em "obra" eu tomarei como análogo de "peça judicial".

motivos participa da trama. Um fato qualquer não inventado pelo autor pode servir-lhe como fábula. A trama é uma construção inteiramente artística."(Tomachevski, op.cit.:174)

As personagens se movem, uns aos outros constituindo tanto as séries – a ordem dos acontecimentos – quanto os motivos que, associados, se dispõem na estrutura da fábula, a saber, o conteúdo independente ou a identidade da narrativa que não se confunde com a narrativa ela mesma. Neste sentido a fábula é independente da trama, da mesma forma que a ordem legal é independente do mundo da vida. Assim, "*condenados em um processo de extorsão*" pode ser narrado como desfecho da história, tanto na primeira como na última frase. Para a fins de informação sobre o que trata um determinado processo, é indiferente. Esta indiferença é o que indica estarmos tratando da fábula. O processo dos espíritas é uma fábula sobre a lei – geral ou específica, não importa, porque este é o universo da axiomática.

Uma vez que a fábula esteja posta como depósito ou virtualidade do que deve ser narrado, a trama se transforma no elemento problemático. De um ponto de vista estritamente literário, é a trama que conduz a atenção do leitor. No caso em questão, a condenação de Pierre Gaëtan Leymarie é controversa pois sua conexão com o fato incriminador não é direta. Aí é possível ver que a fábula é aquilo que não pode entrar em questão quando a controvérsia entra em vigor, configurando uma forma de interdição que estabelece os limites de um modo de comunicação. Na verdade, é aquilo que a controvérsia não pode prescindir pois, caso contrário, ficará sem assunto e não será controversa. Assim, não se põe em dúvida a condenação dos réus, mas se os réus deveriam ter sido condenados. É a trama, o desdobrar dos eventos e a motivação das personagens que servirá de conteúdo de polêmica que atesta ou questiona a verossimilhança do relato cujo conteúdo é fundamentalmente moral dado que disserta a respeito dos atos de má-fé.

Peço atenção então para o papel da verossimilhança. O verossímil tem dimensões, camadas e aplicações diversas. Até mesmo porque algo que seja suficientemente verossímil para desencadear a condenação de alguém não é suficiente para encerrar a questão, transformando a decisão em um caso polêmico. O verossímil tem ares de verdade sem que tenha o poder da Verdade ela mesma. Isso indica que há universos dissonantes que compõem quadros aceitáveis de verossimilhança que não estão de acordo entre si. Aqui, no entanto e provisoriamente, a verossimilhança será compreendida preliminarmente como uma espécie **narrativa suficiente** – me valendo aqui da oposição entre condicionantes suficientes e necessários – no que pese a sua forma socialmente aceitável, isto é, que possa circular como versão sem ter sua legitimidade contestada (Costa Lima, 1995:302). Compreender as regras do jogo, portanto, implica em elencar constantes relativas à circulação e aceitabilidade de variações do que é um fato; e do que é um fato em uma controvérsia judicial específica, a saber, aquela que versa exatamente a respeito de abusos de verossimilhança. Mas é também com atenção a relações plausíveis em seu desenrolar pragmático que o verossímil atenta. Dito de outra forma, é para a conexão e a analogia entre experiência e relato que o termo aponta, tentando compreender a relação entre fatos e sua credibilidade postas numa disputa em particular e o ambiente em seu entorno. No caso, o feixe de relações constituintes de uma sociedade contratual. Uma passagem do *réquisitoire* do advogado da República define melhor onde é que está o eixo da narrativa que justifica a condenação.

"*Eu não contesto que um homem possa tirar proveito de recreações preparadas de forma hábil legitimamente, como as do gênero que fizeram a reputação do M. Robert Houdin; mas M. Robert Houdin, e outros que poderíamos nomear, têm o mérito da sinceridade; jamais pretenderam recorrer à intervenção das alturas, dos Espíritos, mas todos eles disseram simplesmente o seguinte: nós somos pessoas hábeis dotadas de prestidigitação; com a ajuda de meios materiais combinados com sabedoria, praticamos truques de física que vos assombrarão. Nada de mais*

legítimo, e apresso-me em tranquilizar os prestidigitadores ao garantir sua indústria se assim exercida, o que jamais os exporá à perseguição da justiça; mas M. Firman se toma como médium, e quando se apresentou na residência da Madame Huguet, jamais disse que faria truques de mágica uma vez que fingia poder fazer aparecerem os Espíritos; assim, não era ele quem faria as vezes do pequeno Índio, mas um Espírito perfeitamente materializado que, na sessão assistida pelo M. Bailleul, fez romper as avelãs. Há aí promessas mentirosas que tão bem caracterizam um escroque fazendo assim ser possível aplicar o artigo 405 do Código Penal." (Leymarie, 1975 :65)[20]

Haver lugar para aplicar o artigo 405 implica em dizer que a correlação entre trama e fábula é verosímil, e que a reconstituição da história do *Petit Indien* seria suficiente para tal. E tudo reside num só fato: Firman se apresentara como *médium*. O casal Huguet, por sua vez, desconfia daquilo que Alfred Henri Firman apresenta como espiritismo e medianimidade. Não é convincente. Com vistas a uma investigação do caso, a forma privilegiada de ir à caça na forma da perseguição promovida pela justiça, organizam uma *séance* que consiga revelar o mecanismo do embuste. E aqui o problema do contrato aparece mais uma vez pois. Se do ponto de vista a enunciação da lei na forma do art. 405 há uma forma de considerar as condições daquilo que for verosímil, do ponto de vista do combate à superstição conduzida pelo espiritismo o problema da verosimilhança é conduzida em seus próprios termos. O que a passagem acima, do *réquisitoire* do advogado da República, ressalta é que o espiritismo pratica,

[20] "*Je ne conteste pas qu'un homme puisse légitimement tirer profit de récréations habilement préparées, dans le genre de celles, par exemple, qui ont fait la réputation de M. Robert Houdin ; mais M. Robert Houdin et d'autres que nous pourrions nommer on le mérite de la sincérité ; ils n'ont jamais prétendu qu'ils recouraient à l'intervention d'en haut, des Esprits, mais ont tout simplement dit ceci : nous sommes de gens habiles, doués du talent de prestidigitation ; nous allons, à l'aide de moyens matériels, savamment combinés, faire de tours de physique qui vous étonneront. Rien de plus légitime, et je m'empresse de rassurer les prestidigitateurs, en leur garantissant que leur industrie, ainsi exercée, ne les exposera jamais aux poursuites de la justice ; mais M. Firman s'est donné comme un médium, et quand il s'est présenté chez madame Huguet, il n'a nullement dit qui ils venait faire des tours de passe-passe, mais a prétendu qu'il pouvait faire apparaître des Esprits ; ainsi, ce n'est pas lui qui faisait le petit Indien, mais un Esprit si bien matérialisé que, dans la séance à laquelle assistait M. Bailleul, il a croqué de noisettes. Il y a eu des promesses mensongères, une escroquerie parfaitement caractérisée, et il y a lieu d'appliquer l'article 405 du Code pénal.* »

ao contrário da prestidigitação, uma simulação de um contrato. Não um contrato qualquer, mas o contrato que serve de fundação para a vida social naquilo que tangem as ações dignas de crédito – o que levanta a questão a respeito de como algo tão simples, narado nos termo de uma infração, seja fiador de algo tão grave que é a sociedade, ela mesma, sendo tramada.

O *Tratado do Dolo e da Fraude* de Bédarride elenca as condições de imputação da má-fé, a motivação de base para violar as relações contratuais que servem de base do artigo 405. Assim, do dolo: 1) cumpre ser um conjunto de manobras ou artifícios que tenham em sua natureza fazer iludir; 2)o dolo deve determinar o contrato; 3) o dolo deve ser feito da parte de alguém contratado; 4) deve ocasionar prejuízo moral ou financeiro. A seção primeira do *Traité* é, uma vez enumeradas as condições para que o dolo, ou o ato de má-fé, seja reconhecido, uma pequena investigação moral sobre as relações mediadas por contrato se faz necessária. São essas mesmas relações que devem ser vigilantes contra possíveis excessos de um Legislador que por ventura veja fraude em todas as ações ao seu redor fazendo com que o contrato como ato originário seja virtualmente impossível. Tal legislador é estranho ao sistema de mediações defendido por leis como a do artigo 405.

Assim, *a equidade moral exige que as partes contratadas ajam, uma com relação à outra com a mais completa boa-fé*, que sejam fiéis não vindo assim a adulterar o conteúdo da vida pública. O desprezo desta prescrição deve ser considerado como *incapaz de produzir um liame legal*, isto é, passam a interditar uma relação mediada pelo acordo das partes com a lei que reconhece, inclusive, os direitos e deveres de um cidadão fazendo com que haja contradição na unidade formal da relação posta em contrato. É por isso que o perpetrador perde seus direitos políticos como consequência possível de infração enquadrada no artigo 405. É possível ver assim que o dolo não é simplesmente uma mentira, um embuste qualquer. Tratá-lo como tal implicaria em legislar em uma sociedade inexistente. A natureza do dolo está em causar prejuízo e, entendido isto, o conjunto de leis que constitui a série de

prevenções contra a má-fé. Entra em pauta a natureza das leis concernentes aos delitos, as que devem *proteger aquele que não pode se defender* sem que tenha, ao mesmo tempo, qualquer dever com relação àquele que poderia se defender e não o fez – lembrando que estamos falando de infrações, e não de crimes (Bédarride, 1887). As motivações do lesado também fazem parte da trama – por exemplo, na versão evolucionista da antropologia, uma sociedade que participe inteira no ato de se ludibriar pode ser chamada de *primitive culture*[21].

"*É nesse sentido, que digamos sempre, que toda mentira, que todo ardil não dão abertura à ação em dolo; contudo, o resultado de um pode ser idêntico àquilo que o outro produziria; quer dizer que um prejuízo grave pode ser realmente causado pelo ardil ou pela mentira. Mas um e outro, tomando lugar, poderiam ser reconhecidos. Desde o princípio a imprudência é quem, sozinha, lhe dá o efeito que parecem ter produzido, não havendo mais do que uma dissimulação que a lei e a moral reprovam, mas que não pode constituir o dolo punido pelo artigo 1116 do Código Civil.*" (op.cit. :19)[22]

O artigo 1116 faz parte da seção relativa ao princípio do *Consentimento*, princípio que não entra em vigor se *causado* por erro, *extorquido* por violência ou *surpreendido* pelo dolo. A seção, por sua vez, está compreendida no Segundo Capítulo do Terceiro Título (Livro) do Código Civil. Disserta a respeito de contratos e obrigações por convenção. Assim, reconhece-se um ato consentido de contrato quando: 1) o consentimento parte daquele que contrai a obrigação 2) sem ter perdido sua capacidade de contratar 3) mediante uma causa considerada lícita 4) ao redor de um objeto especificado. Toda a seção sobre consentimento visa estabelecer as regras

[21] Sobre este assunto, vide próxima seção.

[22] "*C'est en ce sens, que nous disions tout à l'heure, que tout mensonge, que toute ruse ne donne pas ouverture à l'action en dol ; cependant, le résultat de l'un peut être identique a celui que l'autre produirait ; c'est-à-dire qu'un préjudice grave a pu être réellement causé par la ruse ou la mensonge. Mais l'un et l autre, se produisant simplement, pouvaient être reconnus. L'imprudence de la partie leur a seule donné l'effet qu'ils ont produit, il n'y a donc plus qu'une dissimulation que la loi et la morale réprouvent, mais qui ne peut constituer le dol puni par l'art. 1116 du Code Civil.* »

de comunicação a partir das quais um contrato possa se dar como se fosse, sempre, um marco zero que reencena a fundação da vida pública que se esmera em expulsar a violência como fator de coerção. Os termos que o contrato lavra são acordados a partir do pressuposto da relação entre duas pessoas conscientes da contração de obrigações mediante os meios que de fato dispõem. Uma vez agindo licitamente, estabelecem um objeto que pode de fato participar de uma relação contratual. O caso é que para que o dolo entre em questão, e seja um fator efetivo de suporte jurídico, aquele que se considera lesado não pode ter meios de ele mesmo desembaraçar-se do ardil de forma a prevenir o prejuízo. A lei protege quem não tem como se defender por si mesmo, e não a quem, dispondo dos meios para contrair um contrato mediante consentimento, prefere não fazê-lo. A diferença estabelece, como se pode perceber, uma relação tutelar[23].

Assim, as manobras e artifícios devem poder ser identificados apropriadamente como as causas da lesão à propriedade de outrem, o que o desmascaramento de Firman pelo casal Huguet deixa bastante claro. Afinal, quem desvendou o ardil do americano foi o casal espírita, cujo espiritismo também está em questão, no papel de réu, no mesmo julgamento. A acusação deve saber percorrer com eficiência os métodos utilizados por quem age de má-fé e demonstra-lo em público sabendo, no entanto, dissociar o espiritismo como agente de ordem pública diante do que é necessário perguntar "por quê?" – questão que deve mobilizar o resto desta seção.

Nisso papel do advogado da República foi o de conseguir implicar a motivação das personagens na fábula maior, aquela que apresentada pelo artigo 405 de forma a conciliar não somente a motivação, mas a disponibilidade e a existência dos meios de prevenção da parte dos que foram iludidos pelo empreendimento espírita. E mais do que isso, demonstrar com a sua versão do caso que havia ludibrio e prejuízo. Ainda assim, há um detalhe com relação aos atos de má-fé.

[23] As dimensões dessa relação tutelar, especialmente no que tangem os termos específicos deste processo, são exploradas na segunda seção desta tese.

"*O dolo, ao contrário* [da violência física] *, confunde a razão e joga com inteligência. Esquivo no pensamento que o concebe, protegido pela fraude que preside sua execução, sabe iludir mesmo o mais hábil. Não se perguntará aqui se um espírito razoável veio a sucumbir. A questão a ser posta será somente esta: o requisitante teria cedido e foi obrigado à ceder às manobras implementadas para perverter sua vontade e induzir seu consentimento ao erro?*"(Bédarride, 1887:21)[24]

Quando o advogado da República evoca o exercício da prestidigitação como uma atividade imune à vigilância da justiça, o faz porque, ainda que o espírito público seja ludibriado, o é sob a condição de um contrato ser estabelecido mediante consentimento, ainda que tácito. **Mentira sem logro é ficção, e não magia** – e peço a leitor que guarde esta fórmula na leitura do resto desta seção, e também pelo restante da seção seguinte, dado que esta clivagem é juridicamente relevante de muitas formas, inclusive no que concerne ao longo processo histórico de conformação do mesmo direito comercial que informa os termos do *processo*.

Quando o espiritismo evoca a ação dos espíritos como forma de explicação de fenômenos como o das mesas dançantes, da psicografia ou das fotografia espectrais, o faz como forma de violar o acordo tácito que rege o empreendimento da ilusão, oferecendo um produto no lugar de outro. E o faz se utilizando daquilo que o cliente não tem forças para resistir. O abuso está em se fazer valer de um ente querido falecido que, voltando dos mortos, tem maior poder de persuasão na rede familiar servindo como evidência da correção, positiva e moral, da doutrina espírita. E como espíritos não existem, diz a *plaidoirie*, como isso é fruto da mais cruel manipulação, o empreendimento espírita é, todo ele, uma forma de ludibrio, de manipulação da inteligência alheia. Fica claro assim que não são somente os réus que estão na mira da

[24] "*Le dol, au contraire* [de la violence physique], *confond la raison et se joue de l'intelligence. Insaisissable dans la pensée qui le conçoit, protégé par la fraude présidant à son exécution, il sait faire illusion au plus habile. Chaque espèce devra donc se résoudre par les moyens qui lui seront propres. On ne se demandera pas si un esprit raisonnable aurait ou succombé, la question posée sera uniquement celle-ci: le demandeur a-t-il cédé et dû céder aux manœuvres déployées pour pervertir sa volonté et égarer son consentement ?* »

condenação pretendida pelo advogado da República. É o espiritismo como forma de dissimulação ardilosa e vil que está em questão. Uma vez que este parece ser o caso, a condenação do espiritismo na França, no mesmo período, passa por outros fóruns nos quais uma outra dimensão, historicamente mais extensa, toma lugar.

8- Não fiz nenhuma investigação mais detida com relação às suspeitas de Francisco Thiesen quanto ao patrocínio e inspiração de forças influentes conduzindo o *processo* até o seu desfecho. É possível que haja verdade e que, por fim, as semelhanças entre o *processo* de 1875 e o Auto-de-Fé em Barcelona, em 1861 sejam tão significativas quanto a sensibilidade com relação à perseguição do espiritismo consegue exprimir. O importante é que a cadeia de eventos que se iniciou com o confisco dos livros publicados pela *Société Spirite* pelo Santo Ofício, com a anuência do bispo Antonio Palau y Termens, oferece consequências em Paris, ainda que não diretamente no *processo* ocorrido 14 anos depois. Na verdade, é pela suspeita de Thiesen ser somente uma suspeita, e que o Santo Ofício teria agido por via de patrocínio e influência, isto é, de forma indireta que o Auto-de-Fé interessa ainda mais. Exatamente porque aponta para um elemento importante no desenrolar do processo: a diferença entre acusação e condenação que evidencia o espaço estrutural em que se transforma a mediação estatal que tem como uma de suas tarefas a tradução da acusação nos termos da condenação.

No mesmo ano de 1861 em que a Cidadela de Barcelona serviu de palco da queima dos "hereges" (entre aspas; Wantuil & Thiesen, 1980:297), o abade Marouseau publica sua *Réfutation complète de la doctrine spirite au point de vue religieux – lettre a M. Allan Kardec, président de la Société Spirite de Paris, et a ses codoctrinaires*. A carta publicada em brochura foi a público quando as primeiras edições da *Revue Spirite* e a segunda edição do *Livre des Esprites* já circulavam. A doutrina espírita circulava na França e alhures contando com depoimentos *d'outre-tombe* de Santo Agostinho, São Luis, São Paulo e São Pedro, todos testemunhas da boa nova, espíritos arrolados no prefácio do *Livre des Esprites* como interlocutores privilegiados. Eram personagens de

uma trama espírita depunha em favor da nova era em que a humanidade chegava, um novo tempo, um novo estágio. A carta de Marouseau é, mais de que uma reação, a publicação de um veredito. É, sem dúvida, uma outra forma de julgar o espiritismo, de pô-lo em dúvida, de desacredita-lo. Desta vez, contudo, fora dos tribunais.

Marouseau era cura da diocese de Limoges, em Mortroux. Tradutor de Lactâncio, escreveu sua refutação do espiritismo gravando a epígrafe na capa da pequena brochura de 32 páginas. Na mesma lê-se a passagem de carta de São Paulo aos Galateos, (1, 2-8) sobre o anátema, sobre o Evangelho que não segue a letra apostólica. A segunda epígrafe não é menos direta: Colosseu, (2,18), que nega a religião dos espíritos. É, para todos os efeitos, uma busca de refutação do espiritismo não segundo as pesquisas que o mesmo promove, mas com relação ao aspecto delicado da doutrina que proclama o advento da Terceira Revelação, ou a revelação na Era Psicológica. A brochura era vendida por 1 franco cada exemplar.

"*Não temos senão somente um objetivo, e podemos ter outros a partir de então, o de fazer abrir os olhos de numerosos católicos que pensam que o* ***espiritismo*** *é uma benfeitoria da Providência. Reúnem-se ao associa-lo à sua fé com uma confiança inacreditável, arriscando-se assim à perdição. – Se nos escutarem com toda a atenção que um tal assunto exige, então será demonstrado com clareza, assim esperamos, que a nova doutrina não repousa senão sobre um fundamento arruinado; que a* ***identidade dos espíritos*** *e sua* ***veracidade*** *que lhe serve de base não foram provados e nem poderiam; que desde então M. Allan Kardec e seus adeptos que, suponho, de boa-fé, não poderiam senão estar fascinados por espíritos zombeteiros, sofistas hábeis ou por anjos das trevas. Estabelecemos ainda da maneira mais evidente que, longe de servir à causa da religião, o catolicismo não tem inimigo mais perigoso que o espiritismo; que ele vem coberto com a pele de cordeiro, mas não é outra coisa que não um lobo voraz, uma verdadeira serpente que busca se esgueirar em seu seio, uma sorte de vampiro que faz do seu sangue repasto; consequentemente que todo católico que*

queira permanecer fiel à sua fé, em invés de abraça-lo, deve dizer junto a São Paulo: ***anátema****.*" (1861 :03-04)[25]

A condenação do espiritismo pelo abade Marouseau ataca efetivamente o cerne do exercício da doutrina kardecista, que preza antes de mais nada pela comunicação direta, a palavra dirigida e o ensino didaticamente orientado pelos espíritos. O fato é que Marouseau simplesmente não consegue encontrar atestação de que os espíritos elevados com quem Kardec anuncia conversar sejam quem eles dizem ser, ainda que não conteste que a comunicação espírita tenha lugar e seja real. Seu último gesto de boa vontade está na aposta, que tem a forma de uma suposição, de que Kardec e seus seguidores não agem de má-fé. No entanto, os espíritos com quem o espiritismo trava comunicação são o exemplo da comunicação adulterada. São os anjos das trevas. O abade não crê na má-fé de Kardec mas faz questão de enfatizar que de alguma forma os espíritos elevados não são quem dizem ser e que, por isso, *trompent* da boa vontade dos espíritas que, por sua vez, cometem *crime de consciência*. Não é possível atestar a identidade de quem os espíritos afirmam ser após o exame daquilo que é dito, o que faz da qualidade dos relatos de além-túmulo uma sucessão de frases inafiançáveis. Os espíritos elevados usam nomes falsos – o que significa que, de um outro ponto de vista, usam nomes nos quais não se pode acreditar. Carecem de crédito, agem de má-fé.

[25] "*Nous n'avons donc qu'un but, et nous pouvons en avoir d'autre, celui de faire ouvrir les yeux aux nombreux catholiques qui pensent que le* ***spiritisme*** *est un bienfait de la Providence, s'empressent de l'associer à leur foi avec une confiance incroyable, et courent ainsi à leur perdition. – S'ils nous lisent avec toute l'attention que comporte un pareil sujet, il leur sera démontré clairement, nous l'espérons, que la nouvelle doctrine ne repose que sur un fondement ruineux ; que* ***l'identité des esprits*** *et leur* ***véracité*** *qui lui servent de base, ne sont pas prouvées et ne peuvent pas l'être ; que dès lors M. Allan Kardec et ses adeptes, que je suppose tous de bonne foi, ne peuvent être que fascinés par des esprits moqueurs, habiles sophistes, ou par des anges de ténèbres. Nous établions encore de la manière la plus évidente que, bien loin de servir la cause de la religion, le catholicisme n'a pas d'ennemi plus dangereux que le spiritisme ; qu'il vient à lui couvert d'une peau de brebis, mais qu'il n'est rien moins qu'un loup ravissant, qu'un véritable serpent qui cherche à se glisser dans son sein, une sorte de vampire qui voudrait se repaître de son sang; par conséquent, que tout catholique voulant rester fidèle à sa foi, loin de l'embrasser, doit avec saint Paul lui dire :* ***anathème****. »*

A passagem significativa de Marouseau destaca o caso limite desta confusão diacrítica:

"*O leitor verá, então, que os **espíritos eles mesmos**, invejosos uns dos outros indubitavelmente, nos advertem a pormo-nos em guarda constantemente porque podemos estar lidando com **patifes** da pior espécie que encontram felicidade ao jogarem com nossa credulidade. E ainda, não sendo menos desagradável, os **médiuns** podem substituir seguidas vezes, **sem controle** algum, **seus pensamentos pelos dos espíritos evocados**; daí, para deslindar a verdade do erro que as boas comunicações, assim como as más**, sejam sujeitas ao controle da razão**.*" »(op.cit. :08, destaque no original)[26]

O espiritismo aqui é o mais perigoso inimigo do catolicismo por tratar como ordinário tudo aquilo com relação ao que a tradição católica demanda cautela. O risco está no limite mais fronteiriço onde o médium chegar a substituir seus próprios pensamentos pelos dos espíritos evocados sem, contudo, perder a experiência de que aquele segue sendo o seu próprio corpo. Sai de si, o que remonta toda a tradição cristã com relação às possessões – incluindo aqui a condição da propriedade privada, como veremos. Este detalhe deve ser enfatizado, uma vez que se falamos de um inimigo, há uma batalha a ser travada, da mesma forma que Kardec trava, ele mesmo, sua própria batalha, tendo diante de si seu próprio inimigo, frequentemente caracterizado segundo a ignorância e o obscurantismo que Marouseau parece encarnar.

Assim, aquilo que norteia os rumores contrários à atividade espírita é também objeto de consideração do próprio Allan Kardec. Sua atividade como investigador do fenômeno espírita visava traduzir em código a pletora de elementos

[26] "*Le lecteur y verra que les **esprits eux-mêmes**, jaloux sans doute les uns des autres, nous avertissent de nous tenir constamment en garde, parce que, non-seulement nous pouvons avoir affaire à de très-mauvais **garnements** qui trouvent leur bonheur à se jouer de notre crédulité, mais encore, ce qui n'est pas moins fâcheux, parce que les **médiums** peuvent souvent substituer, à leur **insu**, **leurs propres pensées à celles des esprits évoqués**; que, dés lors, pour démêler la vérité de l'erreur, il faut nécessairement que les bonnes communications comme les mauvaises, **subissent en dernier lieu le contrôle de la raison.*** »

que constituem a observação experimental que o espiritismo se propunha a organizar. É a experiência religiosa na sua variedade que está em questão, em especial no que tange a sua formalização segundo um método de registro de seu conteúdo que pudesse ser realizado de forma impessoal – aqui também o código trafega em paralelo com a experiência imediata. Lembrando a ressalva de Sutton (1995), que mesmo o mais conservador dos católicos franceses é de alguma forma cartesiano – o que faz do cartesianismo uma porção de coisas - a ressalva de Marouseau quanto à submissão ao controle da razão na forma de controle de si é uma orientação importante. É um ponto a partir do qual as distinções de forma, entre as demandas do abade e aquelas que o espiritismo fazem, tem como pano de fundo o combate contra as superstições que dão forma, inclusive, ao conteúdo das leis que preservam a integridade do ato contratual. O detalhe pantanoso é que ao elegerem uma frente comum, ambos sendo inimigos da mesma superstição que induz o inimigo ao erro, também são, ambos, inimigos um do outro fazendo com que a superstição seja fundamentalmente uma categoria de acusação por via da qual não cabe nenhuma condenação judicial.

No entanto, o uso da razão não obedece aos mesmos princípios e tampouco tem os mesmos objetivos em todos os momentos, o que não impede que pretendam ocupar os mesmos espaços. Por isso o pedido de atenção aos católicos simpáticos à doutrina espírita da parte de Marouseau, que trata o espiritismo como uma variação informal do proselitismo protestante. O espiritismo segundo as orientações do espírito São Luís, citado como fonte com enorme frequência na *Revue Spirite*, é partidário da crítica rigorosa dos dados dos sentidos e mesmo daquilo que serve como conteúdo da memória e das versões narradas a respeito deste mesmo conteúdo. Luís define o espiritismo como sendo a busca pelas antinomias que identificam as contradições constitutivas do discurso. Mas este que Kardec registra como um método *infailible* é, do ponto de vista de Marouseau, a marca da falência e de assunção de culpa no adultério dos dogmas cristãos.

As ressalvas do abade são duas. A primeira afirma que não existe algo como um método infalível, especialmente no que concerne ao caso[27]. A segunda ressalva, a mais importante e que recupera o recurso do anátema, afirma que a inteligência humana não pode determinar um fenômeno de uma ordem superior, especialmente por via de um método como o método comparativo, artificio oriundo das investigações em história natural. É o investigador quem*, au milieu des milles communications de tous genres qui me sont faites* (au investigateur, le lecteur, l'auteur)*, choisis ce qui me convient, ce qui est le plus conforme à ma raison, et le cordonne en doctrine plus au moins parfaite, selon que mon intelligence est plus ou moins parfaite, selon que mon intelligence est plus ou moins étendue* (op.cit. :09). E a divergência começa com relação ao método, e também conforme relação que o método tem com a opinião. O sistema do abade depende, de outra forma, de uma autoridade soberana que seja, de fato, infalível que presida todo o sistema emitindo sinais de orientação que são, para todos os efeitos, providenciais. A atestação da autoridade está na ocorrência dos milagres, sinal maior de que a entidade é estrangeira neste mundo a serviço de Deus, os mesmos milagres que operam como semiologia do *au-delà*. E é esta autoridade é que é violada pela comunicação espírita. O espiritismo é acusado de promover desorientação ao registrar depoimento de santos, como Pedro e Paulo, a seu favor, fazendo-os hereges depois de mortos e, mais grave, apesar do que pudessem ter deixado como legado e, pior, recebido como legado: a palavra de Jesus Cristo.

"*Não, meu Senhor, não, não é possível, e reflita bem, que São Pedro e São Paulo pudessem inverter a mesma Igreja que edificaram; não é possível que Santo Agostinho , um dos mais ilustres defensores do dogma da imortalidade das penas venha a escrever exatamente contra este dogma; não, não é possível que São Luís, que São Vicente de Paula, Fénelon, Bossuet e outros tantos Papas ilustres tenham dado as*

[27] Este problema nos remete à bibliografia delicada a respeito dos exorcismos que trata, por fim, da variação católica relativa às possessões e às conversações entabuladas com o *au-de-là*. Para uma recapitulação abrangente desta bibliografia, vide Ferber (2004).

mãos a Lutero, Calvino e a todos os heresiarcas dos tempos passados; não, não é possível que todos os personagens que servem de colunas da Igreja, que todos os santos que têm sido colunas da Igreja, por ***ordem de Deus*** *e sob* ***seu comando****, ensinem uma doutrina oposta àquela que por tanto tempo pregaram sobre a terra, e que a maior parte deles selou com seu sangue. Se fosse assim, a religião não seria senão uma verdadeira quimera; Deus, Ele-mesmo, nos teria enganado indignamente; teria jogado com suas criaturas débeis, e nós deveríamos incendiar o Antigo e o Novo Testamentos!...*"(op.cit.12)[28]

A religião reduzida a uma quimera pela doutrina kardecista não diz outra coisa senão a falsificação daquilo que é a religião ela mesma. Que não seja uma atividade deliberada, como aquela registrada no *réquisitoire* do advogado da República, a mesma absolutamente necessária para o enquadramento do caso no artigo 405. Como veremos, para a heresia existe uma série de vestíbulos e dimensões ocultas para sua determinação. Contudo, entre a extorsão e a heresia – o anátema é a pena para heresia que historicamente conta com a captura dos bens como um de seus desdobramentos- há um jogo similar de violação dos termos de comunicação em que os lugares enunciação marcados são desrespeitados dado que registram a introdução nos termos comunicados de entes não-existentes ou, ainda que existentes, portadores de nome falso, que é o que afirma a acusação do abade. E com isso, produzem prejuízo dos mais variados. Não é possível que os apóstolos mais importantes para a constituição da Igreja sejam justamente aqueles que venham a refutar sua experiência

[28] "*Non, Monsieur, non, il n'est pas possible, réfléchissez-y bien, que saint Pierre et saint Paul, puissent venir renverser l'Église qu'ils ont édifiée ; non, il n'est pas possible que saint Augustin, un des plus illustres défenseurs du dogme de l'éternité des peines, vienne écrire contre ce même dogme ; non, il n'est pas possible que saint Louis, que saint Vincent de Paul, Fénelon, Bossuet et plusieurs illustres Papes donnent a la main à Luther, à Calvin et à tous les hérésiarques des temps passés ; non, il n'est pas possible que tous les personnages qui ont été les colonnes de l'Église, que tous les saints qui en ont été les colonnes de l'Église, que tous les saints qui en ont été la couronne, viennent aujourd'hui, par l'***ordre de Dieu*** *et à* ***votre commandement****, enseigner une doctrine opposée à celle qu'ils ont prêché sur la terre, et que la plupart ont sceleé de leur sang. S'il en était ainsi, la religion ne serait qu'une véritable chimère ; Dieu lui-même nous aurait trompés indignement ; il serait joué de ses faibles créatures, et nous devrions livrer aux flammes l'Ancien et le Nouveau Testament !...* ». Sobre a patrística e o registro bíblico a respeito da voz dos espíritos e a tradição dos *revenant* medievais, vide Schmitt (1994:Cap. 01).

da fé em comunicação *post mortem*. Não é possível que isso seja assim, assim como não é possível, para fins de validade da aplicação do artigo 405 como enunciado jurídico, que os espíritos desencarnados possam de fato se comunicar, especialmente da forma estabelecida pela venda de fotografias espectrais. Há ressonância entre a condenação do abade Marouseau e o *réquisitoire* do advogado da República, dado que travam combate no terreno dos excessos do imaginário conduzidos pela má-fé. Ambos se encontram nas variações a respeito do crime de extorsão que reconstitui por sua vez uma relação com a ordem da comunicação compreendida como contrato, ou conciliação que os espíritas são acusados de interromperem. Porque uma vez burlada esta dimensão, todo o resto é posto em cheque, como enfatiza também o *Traité du dol et de la fraude* de Bédarride. É o que afirma o abade:

"*Ao negar um ponto principal, nos tornamos heréticos e, de heresia em heresia, somos conduzidos necessariamente à negação da verdade cristã. E isto é bastante compreensível. A obra de Deus não pode, como é possível com a obra dos homens, ser admitida em um ponto específico e falsa a partir de um outro. – É ao desconhecer esta grande verdade que o protestantismo se aproximou do racionalismo o mais puro, e é assim que nos conduzimos necessariamente ao espiritismo, isto é, à negação de toda religião para o homem, por obrigação.*" (Marouseau, op.cit :22)[29]

O exercício da má-fé participa de uma trama diabólica em que se faça equivalente ao mau uso da razão que subjaz à totalidade das relações que trava. E aqui eu não posso deixar de notar que a mera justaposição das condenações de Marouseau e do advogado da República permite uma analogia entre *processo dos Espíritas* e a conduta do tribunal do Santo Ofício, tal como Thiesen (1975) sugere. Mas se há

[29] "*En nient un pont principal, on devient d'abord hérétique, et, d'hérésie en hérésie, on est forcément conduit à la négation de la vérité chrétienne. Cela du reste se conçoit très-bien. L'œuvre de Dieu ne peut, comme celle des hommes, être admise sur un point et considérée comme fausse sur un autre. – C'est en méconnaissant cette grande vérité que le protestantisme en est venu jusqu'au rationalisme le plus pur, et c'est là aussi que nous conduit nécessairement le spiritisme, c'est-à-dire à la négation de toute religion obligatoire pour l'homme.*»

analogia é porque se tratam de coisas suficientemente diferentes. Esta diferença é de suma importância pois vai nos remeter para a diferença instituída pelo procedimento jurídico moderno entre acusar e condenar que cria um espaço estrutural de tradução entre ambos. O vocabulário da acusação, nos termos de sua expressão e estrutura, não são os mesmos da condenação. Ao mesmo tempo, se há analogia é porque em algum grau é possível estendê-las uma em direção à outra promovendo uma sorte de tradução requerida pelo mesmo procedimento jurídico que permite transformar a acusação em condenação, a despeito da divergência de vocabulários. Este artifício permite apreciar uma terceira dimensão que versa sobre a oscilação, histórica e estrutural, de identidade e diferença entre as figuras do infrator e do inimigo, fundamentalmente garantida pelo procedimento que culmina no processo criminal legal. Assim como os livros ao serem queimados que operam como hereges ou mártires, metaforicamente, é com a articulação entre metáforas e taxinomias mobilizadas pelo e ao redor do *processo* que me ocupo a partir de agora.

METÁFORA E TAXINOMIA: heresia, etnônimo e território.

*The truh of a metaphor is a **vérité à faire.***
Hans Blumenberg

Muito do que escrevo nesta tese de doutorado é, antes de mais nada, fruto de uma leitura atenta e interessada de uma pequena parte da obra de Ernst Troeltsch, aquela que discute as *doutrinas de sociedade* no seio das instituições cristãs. Meu contato com a obra de Troeltsch é fruto de um tipo de diversão bibliográfica muito mais próxima dos ocasos e acasos das pesquisa de campo do que de disciplina de leitura no cumprimento de suas etapas. Isto porque, ainda que soubesse da existência do sociólogo alemão como parceiro e amigo de Max Weber, os livros e conferências de sua autoria não fazem parte do repertório comum do pesquisador brasileiro. São

poucas as traduções. São ainda mais raras as vezes em que ele figura como protagonista de um comentário que seja. Uma vez que o tema da secularização é um dos tópicos desta tese – a segunda parte -, o nome de Troeltsch é referencia obrigatória, especialmente no que tange a relação multidimensional entr imperativos éticos, religião, dominação e governo. O fator determinante em ler atentamente tudo o que eu puder ler de Troeltsch em pouco mais de 6 meses – uma conferência de 1910; um livro sobre protestantismo e modernidade; e seu tratado sobe as lições sobre sociedade oriundas da ética cristã – foi uma passagem de Giorgio Agamben em seu livro *Le Regne et la Gloire* (2007) – segunda parte do segundo tomo de *Homo Sacer*. Vale notar que a leitura de Agamben também faz parte das diversões próprias da pesquisa de campo.

No limite, o tema do governo interessava a esta pesquisa de forma marginal. E era como interesse marginal, figurando como curiosidade em ler a série de livros sob a rubrica de *Homo Sacer* que Troeltsch apareceu como um nome do qual, ou eu não poderia, ou não deveria escapar. O livro foi comprado na mesma livraria Gibert Joseph que frequentei durante toda minha estadia em Paris, a enorme livraria do boulevard St. Michel. E o que me levou a persistir na leitura de Troeltsch foram duas notas de esclarecimento, notas que Agamben sempre destaca no texto com o signo de Aleph. A primeira delas disserta sobre, exatamente, o conceito de secularização ao redor do qual se pratica uma verdadeira "política de idéias" em que sempre encontramos um adversário cujo combate visa alguma forma de dominação. Nesta mesma nota, a jurisdição dos bens eclesiásticos é posta do lado do potencial metafórico do conceito, por vezes restrito, à aplicação do direito canônico que, ainda que também seja metafórica, o é controlado por outras instâncias. Troeltsch aparece ao lado de Weber no diagnóstico da secularização por via da ascese secularizada puritana, contraponto da ética do trabalho protestante. A tese weberiana é posta em tensão com sua versão oposta, a de Carl Schmitt, em que toda a teologia política é marcada pela presença constante das fórmulas teológicas católicas nos conceitos políticos modernos. Assim, ao modo de Agamben, secularização não é um conceito,

mas um assinatura (Agamben, 2009). Foi com vistas neste debate que estabeleci como etapas de leitura o fichamento dos trabalhos de Troeltsch e de Schmitt.

A segunda nota de Agamben, sobre a correlação entre escatologia cristã e a economia como teoria do governo mereceria um comentário erudito. Isto porque aproxima a tese original de Agamben de uma outra tese original, a de Troeltsch, a que afirma que o corpus teológico cristão não tem em sua filosofia política qualquer justificação das diversas esferas governamentais, e que a fundamentação deste problema está na *oikonomia* – isto é, não nas relações materiais, mas na organização da mesma, tese que dialoga necessariamente com o marxismo.

O envolvimento com os dois tomos de *The Social Teaching of the Christian Churches* tomou a maior parte do primeiro semestre enfurnado no *rés-du-jardin* da Bibliothèque Nationale de France (BnF). Ainda que eu compreendesse que o mais apropriado seria manter o foco na história das instituições religiosas e das revoluções do século XIX, o que todavia fiz, um capítulo em especial do livro de Troeltsch me saltou aos olhos. Eu estudava, ao mesmo tempo, o problema da edição dos textos místicos nos século XVI-XVII, nso trabalhos de Michel de Certeau (1985), em que eu tentava encontrar alguma aproximação entre a literatura mística da modernidade clássica e o registro do fenômeno espírita no século XIX. Ainda que ambos tenham abordagens profundamente distintas tanto quanto ao escopo quanto a metodologia utilizada, ambos faziam do problema da experiência religiosa um sistema de remissão para as instâncias de dominação e controle da palavra instituída como religião. Em Troeltsch a tensão é traduzida como um embate perene entre *ecclesia* e *communitas*. Esta é a expressão da anarquia do amor em Cristo em que nenhuma estabilidade da ordenação jurídica pode viger, enquanto a ordem eclesiástica vive o paradoxo de ser o movimento do vetor contrário, o da criação da jurisdição que tem como imperativo ético a manutenção da simbologia que mantém vivo o evento originário, a Paixão de Cristo. *Grosso modo*, Michel de Certeau atenta para o mesmo problema, ainda que exclusivamente restrito ao fenômeno editorial dos livros místicos católicos em plena modernidade clássica. Isto faz da editoração uma forma particular de governo da

experiência mística como forma de propagação da doutrina, e não do evento místico necessariamente.

O trabalho de Troeltsch arrola, por ser uma pesquisa que abrange desde a fundação do cristianismo primitivo até o alvorecer da mística protestante, uma sequência de eventos históricos que colocam em questão esta correlação delicada, entre *communitas*[30] e *ecclesia*, que concorrem para a manutenção e propagação da ética cristã. Obviamente que, dentre as formas de controle da mística, a acusação de heresia tem protagonismo, particularmente entre os séculos XII e XVII, período que abrange a ascensão e queda do Tribunal do Santo Ofício como força policial. Dentre as possiblidades de conjugar uma relação entre experiência e controle, as transformações da heresia, especialmente no que tange a forma de combate-la, carregam consigo uma variação de tropos e imagens que convergem em mais de uma forma para os problemas desta pesquisa. Contudo, a longa discussão que me propus a fazer, tomando a emergência da Cruzada Albigense como eixo desta seção da tese, se justifica pelo simples fato de que é um capítulo importante da história francesa, pois debate acerca da conformação de algumas fronteiras internas da consolidação do território se dá ao seu redor.

Uma vez lido o capítulo sobre valdenses e albigenses no primeiro tomo do livro de Troeltsch (1931), o episódio das cruzadas ocorridas dentro das fronteiras do reino da França se mostra como parte da estrutura do argumento obra do sociólogo, na medida em que a instituição da religião numa dada circunscrição territorial é uma dimensão inescapável da constituição de um domínio. A dinâmica da formação dos territórios passa a ocupar uma preocupação predominante no balanço entre *ecclesia* e *communitas*, preocupação expressa na mobilização da noção de *Landeskirchen*. O

[30] A *communitas* é o conceito que sintetiza a dinâmica das seitas. No caso, o que aparece como *Seita* é a revigoração do imperativo categórico diante a lei enquanto dispositivo ideológico, isto é, de uma forma de sociação que torna literal a orientação referente à *fraternidade* cristã e seu ideal comunitário. A *Seita* aparece como uma memória, nem sempre bem-vinda, da radicalidade da Lei (maiúscula) diante das leis o que é, de certa forma, o papel que a sociologia assume sob o primado do imperativo da secularização – o que é um outro assunto, ainda que seja correlato íntimo. Se a *Igreja* se oferece como caminho da salvação por via da organização social da vida para este fim, a *Seita* é a insurgência contra a superinflação que a organização da vida profana sofre pela institucionalização da *Igreja* em leis cuja lavra é, por fim, humana, o que põe em questão todas as formas de sacramento.

movimento de contração territorial, cuja noção temporal é diluída no todo da noção de medievo, traça uma distinção de papéis jurídicos importante, pois se fundamenta no declínio do Imperador como figura absoluta, chefe da igreja, que fora marca do período gregoriano. O declínio, vale lembrar, faz parte do período de expansão do Império Turco-Otomano e a palavra do profeta Mohammad, cujas influências neste mesmo movimento são difíceis de absorver, mesmo no que diz respeito às relações exógenas. O papel que o inimigo tem na configuração da ordem administrativa que perpassa a constituição de forças militares, digamos, pan-européias na forma de cristandade ou, ao contrário, a cristandade forjando a administração do ideário pan-europeu a partir de uma proto-inimizade surgida com a novidade do Islã é um movimento difícil de capturar, o que me leva a notar que a noção de *aparelho de captura* (Deleuze & Guattari, 1997:111-178) aponte exatamente para esta dialética. O cerco parece produzir o território. Isso porque é preciso definir os constrangimentos que induzem a Igreja, após ter constituído uma *Reichskirche*, a vir a passar por um estágio de *Landeskirchen* para reconfigurar aquilo que já havia sido e que será novamente, sob a ação militar e inventiva de Carlos Magno (Charlemagne), uma nova forma de *Reichskirche* – já nos termos dos reis Francos[31].

O que se torna interessante no imenso tratado de Troeltsch é o caráter contingente que a história da Igreja e sua relação como o poder temporal começa a assumir. De um modelo de tempo em que Jesus Cristo e os demais apóstolos se moviam ao redor da esperança de um fim historicamente contíguo, Troeltsch começa a condicionar outras variáveis em que o improviso e a busca de recursos discursivos de arranjo (diferenciação de papéis sociais) mais sua justificação refazem a aliança entre Estado e Igreja com a finalidade de produzir um novo Estado conciliar. Uma delas diz respeito à forma moderna das propriedades fundiárias da igreja e a ordem histórica de sua configuração que culmina, mais uma vez, no epicentro das questões

[31] Para maiores detalhes desta enorme mobilização que culmina no reinado de Carlos Magno, vide Pirenne (2010). Para uma discussão mais aprofundada sobre a relação entre a constituição de domínio na forma de território articulado com a consolidação juridicamente anárquica da cristandade enquanto *Respublica Christiana*, vide Schmitt (2014: 54-65).

relativas à secularização. Esta dinâmica territorial, no entanto, estabelece um modelo de aliança entre principados e o episcopado voltados para um inimigo externo, distante, contra quem se estabelece o território. Isto faz com que o problema do inimigo doméstico seja um problema à parte, dado que é tão aliado e ainda assim, tão diferente do criminoso e do estrangeiro.

* * *

Fosse seguir a orientação de Victor Turner (1974), a que faz a relação entre a idéia de que uma dada estrutura social com a noção de *analogia de base* ou *raiz metafórica*, diria que a justificação mobilizada pela condenação dos espíritas em 1875 parte da idéia de que a *sociedade* ou o *espírito público* só se produz-reproduz por respeitar a ordem contratual. Esta é a figura que permeia todo o *processo* em seu lastro jurídico. Aquilo que permite classificar a infração espírita é a definição de que a *sociedade* é uma extensão de sucessão dos contratos firmados, sendo o primeiro deles a própria sociedade, sugerindo haver por fim sinonímia entre um termo e outro. A *sociedade* é como se fosse um *contrato*.

Uma vez que o artigo 405 mobiliza termos de violação do consentimento contratual, é o fundamento deste artigo que é sucessivamente evocado, de diversas formas, com a finalidade de descrever o ludibrio causado pelo fotógrafo Buguet e seus comparsas; ou Leymarie e seus comparsas; ou Firman e seus comparsas. Dado que não há qualquer discussão sobre a possibilidade de a sociedade não ser a realidade expressa pelo contrato prototípico; dada que a correlação entre sociedade e contrato é um dado, é o elemento reificado, que parece permitir a comunicação da lei a partir do senso comum, temos em mãos a metáfora de base, a figura originária, o ponto de partida ontogenético que prevê, inclusive, a interdição da formação de associações que venham a ameaçar o contrato original estabelecido pela relação originária.

Convém, no entanto, compreender melhor a distinção entre o originário e a noção de origem. A remissão às raízes metafóricas como formadoras de um campo

sêmico (Turner, op.cit.:23-59) apontam para a metáfora como a inauguração de uma relação entre termos que interagem a partir de uma única e mesma palavra; esta inauguração é originária. Dito de outra forma, a analogia de base oferece um novo modelo a ser desdobrado de forma que outras analogias correlatas só façam reforçar o ato inaugural do mesmo campo sêmico cuja reconstituição êmica identifica os fatores de origem. O caso é que em um terreno em que a orientação seja conduzida por uma analogia de base, nada impede que outras metáforas tomem forma, conduzindo as formas de expressão para caminhos tão inusitados quanto aqueles que fazem precipitar uma analogia de base, fazendo com que uma dada metáfora desestabilize todo um sistema de relações. Detenho-me brevemente jogo entre estabilidade e instabilidade sêmica antes de prosseguir, então, com a metáfora de base em questão, a da *sociedade* como *contrato*.

A investigação de Paul Ricœur em *Metáfora Viva* (1999) promove uma discussão extensa sobre o conceito de *tropo*, isto é, desvio em sua acepção linguística. Os tropos operam como uma conexão mais distante que as formas usuais previstas na convenção que estabelecem ou sinonímia ou também, o significado. É assim uma forma de analogia suspeita fazendo com que a estabilidade de, digamos, um dicionário seja uma arte necessária mas, ainda assim, um exercício fadado ao fracasso. Isto porque a expressão, a esfera da ação significante que a linguística estrutural identifica no domínio da *parole*, não se remete à inteireza maciça e auto-referencial do código/*langue,* vindo a individuar o sentido de forma sempre precária e improvisada. Daí a percepção de que figuras de linguagem são embaraços mais ou menos contornáveis dos sistemas linguísticos servindo, por fim, como o elemento suspeito da comunicação verbal. A na metaforização a suspeita de adulteração do significado e de perda de precisão no ato de designação.

Os assim chamados prejuízos que a metáfora introduz na clareza do discurso têm como horizonte a relação entre as palavras proferidas e a idéia que lhes seja correspondente, o que seria próprio de um vocabulário estável caso a expressão fosse restrita à fidelidade de sistemas classificatórios e tipológicos. O comentário que

Ricœur faz do livro de Hedwig Konrad (*Étude sur la métaphore*, de 1939) tem um outro horizonte, a de que é a operação metafórica que faz do léxico algo comunicável[32]. Oferece a noção de que o signo opera como conceito que, por sua vez, é um conteúdo abstrato de um objeto, fazendo da metáfora uma exploração complementar à estrutura do conceito ele mesmo. Assim, se num primeiro momento a metáfora seria uma aplicação de um conceito fora de seu uso normal, ou normalizado, o procedimento metafórico serve também para a determinação de objetos que, ao invés de abstrair o sentido do objeto com a finalidade de sua inscrição em um léxico, se aproxima do mesmo ao se desfazer de elementos contidos na abstração que estabelece o conceito normal (*redução sêmica*).

Entende-se aqui que a abstração é uma operação em que o conceito generaliza traços do objeto de forma a destaca-lo do objeto empírico. A abstração metafórica – que abstrai da abstração – retoma o indivíduo em seu contexto de apreensão. O captura. É um procedimento de *generalização metafórica* que individua o léxico:

"*Por ela, o substantivo metaforizado assemelha-se, mais que qualquer outro substantivo, a um nome de atributo. Mas o termo metafórico não se torna o símbolo de uma "espécie" lógica, pois – e é este o segundo traço adicional – "ele se tornou o nome do portador de um atributo geral e pode assim ser aplicado a todos os objetos que possuam a qualidade geral expressa"* (apud. Konrad) *A generalização é, desse modo, compensada por uma concretização. Disso resulta que o termo transposto seja aquele que parece ser símbolo mais apropriado do atributo em questão, dito de outro modo, o representante de um atributo dominante (o qual pode variar em seu conteúdo de significação conforme as culturas e os indivíduos). É assim que a função substantiva é preservada, o caráter geral sendo designado por seu representante: "O termo metafórico designa o*

[32] O livro de Patrick Tort (1989) vai mais além, investigando o complexo mimético próprio da remissão imanente a códigos taxinômicos que, por fim, mobiliza a possibilidade de um sistema classificatório designar semelhanças e diferenças entre seus componentes. Assim, a cadeia extensa dos sistemas classificatórios não seriam outra coisa senão uma tropologia sob controle. Assim, mesmo um sistema rigoroso e axiomático não seria outra coisa que *a vérité à faire*.

novo objeto totalmente, com toda sua estrutura, ***como designara*** *o objeto que, sozinho, fazia parte da origem de sua extensão*"(op.cit.:89)*. Mas isso ainda não é tudo: a metáfora funciona, enfim, como um tipo de* ***classificação.***"(Ricœur, 2000:167)

Não sendo restrita exclusivamente ao exercício da nomeação, na metáfora implica também a análise da predicação do conceito-chave. Porque não é o nome que se compromete com o encadeamento metafórico, mas o ato de nomear. O reconhecidamente metafórico – é preciso poder reconhecer a metáfora de forma a não tomar gato por lebre; ou então, para saber como fazê-lo – é o exercício da desestabilização do léxico. É por isso que a metáfora pode ser muito bem-vinda para quem enuncia mas de extremo mau-gosto para quem escuta a evidência de uma nova relação, que é onde reside o potencial anti-estrutural sugerido por Victor Turner (1974:33). E também é onde reside a contradição entre o furor acusatório do juiz Millet, que encontra os análogos do artigo 405, contraposto ao sistema de precauções elencado por Bédarride. Isto me chama a atençãoo para algo.

Boa parte da investigação no quarto estudo do livro de Ricœur tem como anteparo a reflexão, aqui igualmente importante, sobre a polissemia, isto é, da extensão da relação de significância de um determinado significado sem que seja, com isso, uma outra palavra em uma nova acepção, ainda que homófona. E ela é importante aqui, até mesmo para que possamos marcar bastante bem em qual sentido as transformações de uma palavra são extensões dela mesma e quando ela é utilizada para relacionar elementos que não fazem parte do seu campo normal de atuação – em campo normal, leia-se "lexicográfico".

A tensão entre polissemia e metáfora merece alguns cuidados. Isto porque a condenação do espiritismo por diversas fontes produz um ambiente conceitual que sugere um certo *ar de família* entre elas, se é que posso me valer da expressão de Wittgenstein (1999). Para entendermos isso é preciso retomar alguns elementos. O *réquisitoire* do processo, já apresentado, tem como foco a constituição da motivação das personagens, como fica bem claro. Foi preciso demonstrar que cada um dos

acusados teria não somente motivos para fazer o que fizeram, isto é, ludibriar e causar prejuízo do *crédito público*, como também disporiam de meios para tal – o que faz dos termos *truc* e *manœuvre* muito relevantes. O caso é que o pano de fundo da fraude posta em prática pelos réus é o espiritismo como doutrina estapafúrdia, *bizarra e ridícula* que serve de liame para a derradeira conexão, a revelando na comunicação entre os réus o teor da cumplicidade criminosa que culimina na geração de um léxico falso que chamamos aqui de *espiritismo*.

O modo desta conexão só chega a termo quando lemos algumas das considerações do advogado da República sobre Leymarie. Ele não afirma que o mesmo teria travado conhecimento direto e completo dos truques empregados por Buguet. O que ele afirma é que Leymarie sabia que as poses não eram produzidas por meios sobrenaturais. A utilização da fotografia por meio da doutrina espírita não pode se dar por meio de boa-fé:

"*A má-fé será provada se eu demonstrar que Leymarie sabia que Buguet recorrera a um truque, mesmo que não tivesse conhecimento da caixa ou dos bonecos. A ignorância dos procedimentos materiais não destroem a cumplicidade, não alteram a culpabilidade do cúmplice; Leymarie poderia ignorar, em princípio, que procedia-se com o recurso de uma boneca e mesmo poderia crer que, depois das informações que lhe foram enviadas da América, Buguet continuaria a proceder por meio de personagens vivas, e tudo isto pouco importaria; em definitivo, trata-se de superstição, de um truque.*" (Leymarie, 1975 :60)[33]

A única variável independente na acusação, a que estrutura a possibilidade da condenação em bloc,o é o espiritismo tomado como promotor da superstição –

[33] "*La mauvaise foi sera prouvée si j'établis que Leymarie savait que Buguet recourait à un truc, alors même qu'il n'aurait pas connu l'existence de la boîte, de la poupée. L'ignorance des procédées matériels ne détruit pas la complicité, ne change pas la culpabilité du complice ; Leymarie a pu ignorer, dans le principe, que c'était à l'aide d'une poupée qu'on procédait, il a pu croire, d'après les renseignements qui lui venaient d'Amérique, que Buguet continuait à procéder à l'aide de personnes vivantes, tout cela importe peu ; en définitive c'était la supercherie, un truc.* »

ainda que o casal Huguet tenha sido o responsável pelo desmascaramento de Firman. Dito de outra forma, o espiritismo professa uma doutrina que simplesmente não pode ser. Diante de uma tribuna que deve preservar a liberdade de consciência, a doutrina ela mesma não pode ser condenada se não for promotora de sedição, exatamente ao violar este princípio. É como pano de fundo da motivação de seus agentes, como elaboração de uma narrativa verosímil, que ela toma lugar na trama, concretizando as analogias que tomam lugar na descrição do delito previsto pelo artigo 405. Desta forma, a tribuna só pode condenar a doutrina se for servir de justificação na produção de objetos e na mobilização de bens alheios, produzindo prejuízo material e moral naquilo que tem de mais fundamental, o seu substrato contratual. A infração, tomada como tropo, produz prejuízo não somente por lesar tal ou qual cidadão, mas porque se fosse normalizada desestabilizaria a ordem figural do contrato de forma perigosa. Eis o que se depreende do *réquisitoire* do advogado da República. No entanto, as disposições tropológicas não se restringem à enunciação da condenação. O furor acusatório, isto é, a comunicação da acusação, que é estruturalmente diferente da expressão jurídica da lei, também traduz seu próprio ambiente tropológico.

Se voltarmos à acusação do abade Marouseau, veremos que a doutrina cristã como elemento de acusação divorciada da condenação atualiza o papel de réu oferecendo um outro pano de fundo, uma outra lexicografia para o complexo de motivações da agência espírita. A Igreja Católica não teria, naquele momento, inimigo mais perigoso que o espiritismo. E é diante deste adversário que todo e qualquer cristão que não nega sua fé deveria dizer, como São Paulo (I Cor, 16,22): *anátema*. Amaldiçoado seja o espiritismo que faz dos apóstolos, vozes de uma trama que desarticula toda a estrutura dos Evangelhos fazendo com que, aqueles que outrora dissertaram sobre o Amor de Cristo, viessem a dizer coisas completamente diversa. Indo mais além, na Epístola aos Gálatas, e que complementa a passagem de Marouseau supracitada:

"*Admiro-me de que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo, e passeis a outro evangelho. Não que haja outro, mas há alguns que vos estão perturbando e querendo corromper o Evangelho de Cristo. Entretanto, se alguém – ainda que nós mesmos ou um anjo do céu – vos anunciar um evangelho diferente do que vos anunciamos, seja anátema. Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema.*" (Gl, 1, 6-9)

A condenação de uma heresia, razão pela qual se amaldiçoam as versões do Evangelho que corrompem a Palavra de Cristo, é feita por via do reconhecimento da unidade doutrinal e perfeita da Mensagem. Esta é a prerrogativa do abade, tal como manifesta na brochura impressa em 1861. Convém contudo que coloquemos a condenação do abade em perspectiva, de forma a compreendermos o anátema por via da polissemia da heresia como categoria de acusação, entendendo também uma mudança jurisdicional dos poderes de efetivação do anátema. É desta forma que creio podermos fazer um segundo deslocamento do léxico, aproximando o *processo dos Espíritas* à condenação pelo artigo 405 que mobiliza a metáfora da *sociedade como contrato*. Esta diferença servirá de exercício comparativo no qual se tornam possíveis inversões de figura e fundo.

Aquilo que no processo pode ser considerado o principal, o ato lesivo sem o qual não seria possível mobilizar a burocracia policial, na condenação de Marouseau é secundário, uma vez que o crime está inscrito na natureza caída humana, isto é, é o pano de fundo das ações condenáveis. Aquilo que no processo é o pano de fundo, o meio no qual transitam as motivações mais diversas inscritas na moralização do ato criminoso, na carta de Marouseau é o principal da condenação, uma vez que é onde pousa a ameaça sediciosa à unidade. Disso, é possível intuir que ambos os regimes lastram seu conceito de unidade em imagens diferentes que apresentam formas respectivas de proceder diante do fenômeno espírita.

Mas até onde convém levar adiante a analogia entre a condenação da heresia com a condenação do espiritismo, segundo a sugestão de Wantuil e Thiesen (1979)? Estender a relação entre um conceito e outro só teria rendimento se a investigação permitir compreender alguma dimensão que até então jaz difusa. É na distinção entre o infrator da lei e o inimigo da sociedade que a extensão da analogia ganha seu maior interesse. É na medida em que for possível não somente estabelecer conexões genealógicas entre o anátema contra os hereges e a condenação do espiritismo, mas também entender como a moralização do ato criminoso carrega consigo a sombra do inimigo implícito que, no entanto, não pode ser expresso segundo a letra da lei. Porque é a moralização do crime, contraponto do processo de criminalização dos pecados, um dos efeitos mais presentes, e menos metafóricos, do processo de secularização.

Quero crer que a unidade com relação à qual a acusação de heresia se dá aponta exatamente para a relação entre acusação e poderes constituídos da unidade mediadora, seja ela Estado ou Igreja. É esta unidade que põe os entes em relação, que ampara o enunciado a respeito do acontecimento em questão atualizando o poder que de fato tem, que se exprime das formas de ordenamento, tanto do espaço e do tempo, quanto do sentido na forma de significado. A relação da unidade doutrinal e o exercício do dogma é importante exatamente porque elabora dois eixos fundamentais. Em primeiro lugar, da unidade do discurso da acusação que oferece a doutrina como códice racional e, mais do que isso, sincronizado, fazendo da enunciação de um versículo ou de um artigo legal a mobilização de Lei de forma maciça e integral. Em segundo lugar, na produção do acusado como um tipo unificado por formas as mais diversas de valores equivalentes pautadas pela forma e objeto da lesão. E assim, atento às transoformações históricas da polissemia do conceito de *heresia*, Jean Pierre Weiss define a tensão entre os processos contra heresia na trajetória que vai da Antiguidade até a Idade Média – percurso que, mesmo que tomado de forma excessivamente sumária, não diminui o interesse nela:

"*No futuro, será herege não mais aquele que rejeita tal doutrina de tal concílio preciso, mas aquele que não reconhece, ou dá impressão de não reconhecer, uma doutrina fundada sobre a tradição em sua totalidade. Às heresias da Antiguidade sucede, na Idade Média, a heresia, isto é, a dissidência, real ou aparente, em referências a uma doutrina una, que se tornou venerável pelas raízes que lança num passado longínquo. Foi então que se deram o nascimento e os primeiros desenvolvimentos de uma religião em que a ortodoxia e heresia rivalizavam em vitalidade.*" (in Zerner, 2009:16)

O jargão utilizado por Weiss não é outro senão o de *inventar a heresia*. Com isso, obviamente não se pretende dizer que a heresia não seja real, seguindo de perto a forma de mitigar a existência segundo a vulgata acerca da construção social da realidade. O que esta concepção sugere é que a realidade dos processos em que o conceito opera implica em se alterar, isto é, é atualizada em modos específicos de sua própria extensão lexical vindo a dizer coisas diferentes com o passar do tempo, no correr dos eventos, vindo mesmo a incorrer em reduções com vistas a propiciar a validade da acusação. Propor um modelo, ou mesmo uma constante, implica em reconhecer a relação delicada entre classificar e produzir metáforas, isto é, improvisar com o léxico disponível. É desta forma que recuperar algumas das transformações do conceito de heresia é um exercício similar ao das transformações do inimigo que a partir de uma certa data, se transforma no inimigo implícito, por um lado, e no criminoso devidamente moralizado, de outro.

O ponto de partida é o debate entre Agostinho de Hipona e Fausto Maniqueu, no qual a figura do cristão agostiniano exerce o seu poder na tensão entre viver no meio do caminho entre a *civitate dei* e a *civitate homini*. Esta tensão constituinte do problema da heresia sofre uma torção em seu desenvolvimento nas instituições medievais, que é quando o foco da enunciação recai somente na Cidade de

Deus, dado que a falsa doutrina *afasta da instituição que é a Verdade* (Weiss, op.cit:17). Assim:

"*Todo reformador se torna rapidamente suspeito devido ao fato de que seus adversários estimam que, em nome de uma santidade subjetiva, ele põe em causa a santidade objetiva da Igreja. Ao mesmo tempo, aquele que busca a pureza dos costumes deseja, então, separar estritamente os bons e os maus, recusando toda mistura, corre o risco de ver o adversário lhe atribuir o pensamento que melhor dá conta de seu comportamento: o dualismo maniqueu. O acusador que deduz de uma conduta de vida uma doutrina teórica que atribui ao acusado não pratica, sem dúvida a mesma mentira que Consêncio. Nós estamos, nesse caso, no domínio mais sutil de uma mentira subjetiva, interiorizada, em que é difícil medir a parte de boa-fé e de má-fé.*" (id. Ibdi.)

A discussão ser permeada pela condenação de Fausto, por via da querela com Agostinho, é relevante exatamente porque é nela em que se dá a disputa na qual se impõe a retórica do bispo de Hipona e, por fim, a demonstração das razões pelas quais os maniqueus não são cristãos. O que a querela do maniqueísmo apresenta como problema é que não basta se declarar cristão para sê-lo, não sendo somente um exercício de convicção, mas de obediência a certos preceitos. Auto-declaração não é critério suficiente para a certificação de que um cristão seja o que ele diz que é. É preciso ir além. É preciso provar, o que é sinônimo de acatar a certas formas de atestado, ou testemunho. É preciso acatar à autoridade que designa quem você é – fazendo da autoridade, isto é, a configuração do porta-voz, o nódulo do problema.

É assim que chegamos à dialética sobre a heresia. Por um lado, Fausto seleciona textos da Bíblia para que as Sagradas Escrituras se conformem em sua doutrina, que é permeada de elementos pagãos. Ele recusa passagens generosas do Antigo Testamento, vindo a considerar trechos do Novo Testamento segundo uma outra rubrica, editando por fim, aquilo que considera ser o texto sagrado (o texto que não pode ser mexido uma vez estabelecido). O evangelho segundo São Mateus é

desconsiderado como um evangelho, por exemplo. Por sua vez Agostinho reforça a unidade do cânone designando, inclusive, a relação figural entre o Novo e o Velho Testamento. O ecletismo de Fausto é o alvo da condenação de Agostinho, vindo a afirmar em *Contra Faustum* que a assembleia maniquéia não pode ser chamada de *Igreja*. Segundo entende, trata-se de uma *sociedade* ou de uma *comunidade* (*societas* ou *congregatio*)[34]. Sob o prisma agostiniano, a teologia de Fausto é produtora de cisão, não de unidade – o que serve como paradigma de inimigo.

Herege é aquele que provoca cisão, *hairesis* (1Cor, 11, 18-19). Nesta mesma Epístola de São Paulo lê-se em detalhe como a condenação se dá, sendo o herético aquele que considerar a Igreja como aquilo que frutifica dos ensinamentos de somente um dos apóstolos ou profetas, destacado da mensagem dos demais. Não importa se ele for Cefas, Apolo ou o próprio Paulo. Ou há unidade, ou há heresia. O percurso entre as epístolas de Paulo e as obras de Justino (II dC) mostram que a inflação do termo corresponde também à mudança da escala e a qualidade dos modos de relação que esta escala engloba. A acusação de heresia determina a *rejeição das doutrinas divergentes e dos falsos doutores*, ainda que o cânone bíblico não estivesse estabelecido. Assim como a partir de Agostinho é possível encontrar em Fausto uma doutrina que falsifica os evangelhos, a partir de Justino a lista se amplia:

"*Manuseando o caráter grego da noção de* hairesis*, Justino inventa, no sentido próprio, a heresia, assinalando um conteúdo novo ao termo de heresia que qualifica desde então uma manifestação sectária do cristianismo. A isso se acrescenta também a ideia de que é possível fazer, como nos tratados sobre as escolas de filosofia, uma verdadeira genealogia dos mestres do erro, a começar por uma figura*

[34] Ernst Troeltsch (1992) trata desta distinção e de alguns de seus desdobramentos de forma generosa, a saber, sobre a tensão constituinte entre a Igreja (*ecclesia*) e a comunidade religiosa (*communitas*, *societas*, *congregatio*), sendo esta tensão o próprio gérmen do processo de secularização. Isto implica em afirmar que esta dialética é imanente ao cristianismo, e não uma consequência tardia da modernização das instituições políticas seculares. Esta hipótese é reforçada em grande medida por trabalhos como o de Marcel Gauchet (1985), que extrai da complementaridade hierárquica entre o intramundano e o extramundano de Dumont (2000) uma série de consequências importantes que também aponta para a imanência da secularização cristã – o que é próprio da inversão da hierarquia sugerida pelo mesmo Louis Dumont.

ancorada no corpus *bíblico canônico, Simão de Samaria. Malgrado a ausência do tratado contra as heresias de Justino, pode-se reconstituir, a partir de seus utilizadores, a seguinte sucessão de hereges: Simão, Menandro, Marcião, Valentim, Basílides e Saturnino.*" (Dubois in Zerner, 2009:42)

De alguma forma, o abade Marouseau, em 1861 acrescenta à esta lista não somente os teólogos da Reforma protestante quanto, também, Allan Kardec em uma lista que é, antes de mais nada, cumulativa. Se na constituição dos processos contra os hereges se dá na aurora da Cristandade, o momento da constituição da guerra contra a heresia, no singular, mostra um outro aspecto do problema. A constituição de séries metafóricas entre termos classificatórios culmina na produção de uma só heresia, cujo universo é muito menos controlável, muito menos sujeito à administração, do que a dialética entre Agostinho e Fausto. O caso dos albigenses é um terceiro momento desta reconstituição sumária no qual o problema da polissemia do conceito de *heresia* passa ser compreendido segundo a variação das relações de força que constituem uma espécie de etnônimo ao mesmo tempo em que nos aproxima da configuração do problema em um ambiente propriamente francês que prefigura a circunvizinhança do *processo*. Mas se digo França, digo outro termo implícito. França é também um território, com fronteiras, devida ou indevidamente policiado com relação ao qual se institui uma unidade. É preciso chegar então até o ponto de inflexão em que possamos imaginar a acusação de heresia e a declaração de anátema articuladas como ordem territorial, o que faz do herege não um criminoso, mas um inimigo.

O artigo de Weiss (in Zerner, 2009) ressalta que, a despeito da divergência fundamental entre Fausto e Agostinho com relação à exegese Bíblica, são os temas propriamente eclesiológicos os que inflamam a prosa e a argumentação de um e de outro. Uma vez maniqueu, Fausto não tolera a idéia de que a Igreja flerte com o Mal tal como se sujeita a Igreja de Agostinho. Convém lembrar que a cosmologia de base do maniqueísmo opera na dicotomia dos dois demiurgos da ordem cósmica, sendo o gêmeo maligno o responsável pela criação deste mundo. Esta tendência na qual a

tolerância a este mundo toma forma revela-se na aceitação do Velho Testamento. Um livro em que não há qualquer menção à palavra "Cristo", e que por isso deveria ser rejeitado, especificamente por que a mistura entre o Velho e o Novo testamentos produziriam, por fim, a adulteração, não somente das Escrituras como da instituição erguida a partir da Palavra. Da adulteração até o adultério o caminho é curto. E é o adultério a moeda de troca deste debate, pois Agostinho responde a Fausto exatamente na condenação do ecletismo doutrinário que configura a teologia maniqueísta – tipo de incesto em que endogamia e exogamia se confundem na produção de aliança.

Veja-se que estamos no terreno da polêmica, da acusação, e da condenação cujo agenciamento se dá no seio de um mesmo conceito (heresia), e que a constituição da unidade doutrinal Cristã mobiliza para além da mera contenda entre teólogos, o que é uma expectativa nutrida pelo próprio Agostinho. É no convencimento e vitória sobre o argumento adversário visando, antes de tudo, a persuasão do interlocutor o objetivo mais audacioso do meio comunicativo instituído pela heresia. O desfecho de uma dialética que seja favorável à unidade e consiga convencer o herege a refazer os seu duscurso, o que é a trajetória do próprio Agostinho (1987), configura como um. a variação do exercício da conversão. A condenação e o recurso ao *braço secular* (Weiss, 2009) são determinantes de uma situação limite, cuja articulação delicada demanda a cada caso uma análise atenta. Demanda um processo. Há todo um universo de diferença, contudo, quando caminhamos para o século XIII em que a acusação de heresia assume uma forma propriamente geopolítica, isto é, uma conformação territorial que aponta para elementos determinantes do *processo* e da França que lhe é própria. Esta combinação é sintetizada por Jean-Louis Biget:

"*Na redução à heresia de uma dissidência contestatória, a denominação tem, certamente, um papel essencial. Ela entra em uma construção de fundamentos em grande parte imaginários, mas que também concorrem para definir a realidade ulterior da heresia. A multiplicidade de nomes conferidos às "seitas"*

evangelistas dos séculos XI e XII atesta seguramente a pluralidade da dissidência e seu caráter autóctone, como há muito tempo apontou Raffaelo Morghen. Em sua progressão em direção ao fortalecimento de sua unidade institucional, a Igreja projetou sobre esses grupos uma coerência que eles não tinham, para exprimir o perigo e aniquilá-lo, exaltando o seu próprio magistério. Ela os transformou em cabeças de uma única hidra: herética pravitas*, numerando-as em seguida nos cânones dos concílios para apresenta-los como ramos de uma mesma árvore. Para Inocêncio III, se os pescoços são diversos, eles emanam de um só corpo:* species quidem habent divesas, sed caudas ad invicem colligatas." (in Zerner, 2009:230)

Os hereges que encarnam a variação territorial do catarismo, categoria por sua vez cheia de nuanças, respondem pela alcunha de *albigenses*. São albigenses, de uma forma geral, os dissidentes religiosos do Midi francês reconciliados por via da aproximação dos cruzados. Mas convém perguntar mais uma vez, quem? Albigenses são hereges de uma determinada região que, durante um doloroso processo histórico narrado ao redor da cidade de Toulouse, foram convertidos em uma sorte de país herético fazendo de sua paisagem um território inimigo dos cruzados, estes conduzidos pelas ordens religiosas de Cluny e Cister, sob influência Plantageneta. Uma rápida retomada da cronologia do termo e sua aplicação em documentos eclesiásticos sugere, contudo, uma acepção tardia do componente herético como significado de *albigense* e, por isso, uma modificação também na mobilização da acusação de heresia.

O primeiro elemento interessante é que a sinonímia entre "albigenses" e "hereges", na literatura pertinente ao tema no século XIII, só ocorre em escritos produzidos no Norte francês, sendo que jamais tenha sido utilizada pelos escritores meridionais, o que reforça seu caráter de categoria de acusação. De uma forma geral, o termo é derivado do condado de Albi que, junto a Rodez, Cahors e Agen fazem parte de um cenário extenso de conflitos entre a Igreja Católica e dissidências evangélicas. Contudo, o termo *albigensis* denota antes de mais nada o conteúdo de um continente exclusivamente territorial, mesmo em documentos inquisitoriais, como no caso dos

escritos de Bernard Gui, em que o termo aparece sem ser ainda um sinônimo de heresia. Mas seu *Manual do Inquisidor*[35] registra a mudança no teor da investigação do exercício herético, que passa a se dedicar não somente à dialética teológica, mas tmbém à malha de relações que fazem da heresia um esforço coletivo, de aliança .

O herege que outrora se encontrava nos bancos das universidades e praças públicas exercendo profissão de sua fé agora, durante os séculos XIII e XIV, oculta seus erros ao invés de o confessarem publicamente, utilizando-se de subterfúgios como *fallacias verborum* e *exgogitatas estutias dilabuntur* (Gui, 2007:07). Vale lembrar que é o mesmo Bernard Gui quem assume o papel de inquisidor em Toulouse a partir de 1307, assumino protagonismo decisivo no estabelecimento do dos albigenses como hereges. E é ele quem registra a necessidade de não mais combater em praça pública, contrariando os exemplos de Agostinho e Ireneu de Lyon. Hereges agem tal como raposas do discurso (op.cit.) se escondendo naquilo que eles mesmo dizem. Mas se o debate aberto pode marcar a categoria de acusação segundo a Patrística, o *Practica Inquisitionis* já dispõe de um outro mecanismo de investigação. O interrogatório aumenta junto com o tamanho do território a ser investigado, assim como o campo de hereges possíveis, distinguindo os *perfectos heréticos* e os *credentibus* – grosso modo, o que professa e conhece a falsa doutrina, e o que ouve e crê, respectivamente. E aqui o herege possível já não responde pela mesma taxinomia que respondia Fausto Maniqueu. O que Gui parece ter em mente é a complexidade do exercício de observância das heresias como uma frente de batalha, cuja dinâmica atende em sua especificidade à formação de uma espécie de cumplicidade branda.

« *De forma que – há de se ressaltar – um remédio único não convém à todas as doenças e que a medicação difere de acordo com os casos particulares, assim não podemos empregar para todos os heréticos das diversas seitas o mesmo modo de interrogação, de investigação e de exame; mas devemos utilizar um*

[35] *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* publicado somente em 1886 tendo, antes disso, circulação restrita.

método particular e apropriado para cada um, como se fossem vários." (Gui, op.cit. 08-09)[36]

O que segue então do *Manual* é uma sucessão descritiva de casos que tem como intuito orientar o inquisidor com relação ao exercício da heresia, cada vez mais sutil. Seu primeiro caso? Os novos maniqueus – dentre os quais é possível destacar os cátaros de Languedoc e os *albigeois* – são descritos por suas práticas e suas peculiaridade doutrinárias, não cabendo então qualquer circunscrição geográfica de sua incidência que não seja com a finalidade de sua identificação. Sua remissão no corpo do texto diz respeito somente aos *heréticos*, sendo herético aquele que se portar tal como descrito – o texto de Bernard Gui não serve, como veremos, de matriz para a condução dos casos de heresia territorializados, ainda que sejam claramente persecutórios para além da identificação da manifestação voluntária da heresia. Contudo, o mesmo manual inaugura um posto de observação a partir de um *modus operandi* comum a todos os heréticos antecipando, inclusive, variações de comportamento. Ao considerarmos o problema exclusivamente do ponto de vista de uma eclesiologia da conversão, principal objetivo do exercício inquisitorial proposto pelo *Manuel* de Bernard Gui, seria uma esquiva de outras dimensões da mesma cristandade. Jean-Louis Biget (in Zerner, 2009) reitera que na querela dos principados tão fortemente caraterística do mundo feudal, o papel de fiador da unidade política cumprido pela Igreja católica também calculava o problema da heresia pelo prisma de perdas e ganhos estratégicos, como resistência política, dissenções de principados e obstruções econômicas. É a unidade social de um domínio que está em questão, assim como o ordenamento do território em que a sociedade cristã é regente.

Como já dito, a territorialização da heresia é fruto de uma ofensiva conduzida pelas ordens de Cluny e Cister (ambos mosteiros da Borgonha), tendo

[36] "*De même que – remarquons le –un remède unique ne convient pas à toutes les maladies et que la médication diffère suivant les cas particuliers, ainsi l'on ne peut employer pour tous les hérétique des diverses sectes le même mode d'interrogation, d'enquête et d'examen ; mais on doit utiliser une méthode.* »

como ponta de lança o abade de Claraval e chefe efetivo da ordem de Cister, São Bernardo. A empreitada se dá por iniciativa do papa Eugênio III (ordenado em Cister). Toda a investida é conduzida pela repercussão, ainda que não pautada pela distribuição copiada, do *Tractatus adversus Petrobrusianos heréticos* de Pedro, o Venerável, onde se faz a descrição do problema dos *hereges provençais*. O itinerário de São Bernardo pelo Midi francês é significativo, cujos detalhes acrescentariam pouco ao que discuto agora[37]. O caso é que ao chegar em Albi, São Bernardo é hostilizado, sendo recepcionado por um *charivari*[38] conduzida por uma minoria de albigenses. Biget (op.cit) dimensiona o *charivari* porque uma grande multidão esteve presente na catedral para ouvir o sermão de São Bernardo logo no dia seguinte, pondo em questão a relação direta entre a hostilidade com relação à Igreja e o caráter territorial da heresia. Albi, terra dos albigenses, não é somente uma paisagem herética. É uma pequena cidade, em grande parte simpática aos motivos da viagem de São Bernardo – ainda que, diante a ameaça herética, não se comportem como o esperado[39]. A heresia, neste caso, toma a forma também de pretexto para outras ações. É no Concílio de Tours (1163 d. C.), no entanto, que se estabelece a variante territorializada do tipo herético.

Convém salientar que a região que compreende Albi, Trencavel e principalmente Toulouse , segundo Biget (op.cit.), seria a mais disputada entre os príncipes no entorno. As razões da disputa antecedem a emergência dos *novos maniqueus*, de forma que a influência Plantageneta no concílio de Tours orientasse algumas das determinações levadas a cabo no concílio de Reims, em 1148, vindo a voltar as atenções para a região em questão. Os senhores laicos Raimundo V e

[37] Para uma reconstituição minuciosa, remeto o leitor a Biget (in Zerner, 2009).

[38] *Charivari* é uma forma pública de manifestação extremamente barulhenta que tem como correlato e possível tradução na performance do *panelaço*.

[39] « *Entendons-nous bien ! Ce que, par pure commodité, nous appelons la religion cathare, n'était pas la religion dominante, il s'en faut de beaucoup, entre Garonne et Méditerranée. Mais elle avait gagné à sa cause une part suffisante de la noblesse rurale et de l'oligarchie urbaine pour jouir en toute impunité d'une bienveillance de fait qui ne scandalisait plus personne. « Nous ne pouvons pas le chasser ! Nous avons été élevés avec eux, nous avons des cousins parmi eux et nous les voyons vivre honorablement », répondit un jour un hobereau catholique du comté de Foix au nouvel évêque de Toulouse qui, récemment arrivé de sa Provence natale s'indignait que ce pays supportât d'hérétiques.* » (Roquebert, 2001).

Raimundo Trencavel, conscientes dos interesses plantagenetas na região, conduzem diversas reuniões com notáveis locais visando estabelecer um *contraditório* com relação ao juízo emitido pelo concílio de Tours, divulgando o mais amplamente possível as atas de cada encontro. E então, o passo seguinte dos caminhos da heresia – a territorialização que antecede a chegada da Inquisição e, por fim, a Cruzada Albigense. Cabe contudo ressaltar um detalhe importante que faz com que a acusação movida pelo grupo dependente de São Bernardo difira significativamente das querelas da patrística: *os dissidentes dizem menos de suas crenças do que os ortodoxos as enunciam em sistema* (Biget, op.cit.: 243), isto é, há uma assimetria entre aquilo que os dissidentes professam e aquilo que seus acusadores dizem ser sua doutrina, o que é significativamente diferente no caso de retomarmos a dialética entre Fausto e Santo Agostinho.

Se em um primeiro momento era a unidade doutrinal cristã o que estava em jogo, em especial na querela entre Agostinho e Fausto, o que temos no momento em seguinte é uma outra orientação, a unidade da heresia como englobamento das heresias:

"*No século XII, cistercienses – e premonstratenses – parecem os "construtores intelectuais da heresia", como mostra uma análise rápida que necessita ser refinada. Eles reduzem as crenças e os costumes – mais ou menos formulados doutrinariamente por aqueles que a eles aderem – a* capitula *estritos e claros, que colocam fora da ortodoxia toda uma espiritualidade evangélica difusa. Eles aprisionam assim tendências de movimentos separados uns dos outros, em uma mesma definição, necessariamente herética. Eles reúnem marginalidades plurais em uma só heresia. Esse processo de unificação, da fusão das heresias em* ***uma*** *heresia, mais ou menos fantasmagórica, se afirma progressivamente, mas suas bases são claramente firmadas nos anos 1140-1160. A grade, que define a* ***heresia*** *e a reúne em um conjunto estruturado de dados eventualmente diferentes, é então constituída.*" (Biget in Zerner, 2009:243)

A redução à unidade, inclusive territorial, é evidente quando sobram evidências de que Raimundo Trencavel, Raimundo V e o Conde de Toulouse tomam todas as medidas para extirpar os hereges de seus territórios exatamente para anularem a possibilidade de serem eles também os *albigeois*, este etnônimo do inimigo. No entanto, na publicação *Legatus igitur Henricus Albanensis episcopus tunc multo cum exercitu perrexit contra heréticos albigensis* (1181) de Godofredo de Auxerre, prior de Saint-Pierre de Vigeois, a sinonímia está posta. Heréticos e albigenses são uma e a mesma coisa. Se impõe a golpes geopolíticos uma extensão classificatória do termo tratando assim a fé como território. Não mais contra as heresias, no plural, como se impõe no tratado de Ireneu de Lyon (185+/-), mas a heresia[40], unidade formal da cristandade compreendida como aversário do *corpus mysticum*, a metáfora de base da ordem política medieval (Kantorowikz, 1997; Duby, 1982). Todos os falsários são somente um; e agora, classificados como *albigeois* a despeito da recepção de São Bernardo, são inimigos e alvos de uma cruzada, e uma vez determinando um território inimigo, conformam por sua vez os limites fronteiriços do território francês.

Vemos aqui um jogo entre unidades escalares se impondo. A unificação das heresias em uma só heresia é acompanhada de sua circunscrição geográfica, e portanto geopolítica, moldando a forma conceitual pela qual o tipo de embate

[40] A relação entre a diversidade caótica das doutrinas gnósticas como atentado à unidade cristã é enfatizada em *Contra as Heresias*. Duas passagens são muito claras para definir primeiro, quem são os hereges e, em segundo lugar, que sorte de atentado eles promovem. Em 9,5, Irineu define o exercício da heresia como desvio dos ensinamentos das Escrituras (termo introduzido pelo próprio Irineu) da seguinte forma: "*Faltando a esta comédia a solução com a qual alguém explique o seu discurso destrutivo, pensamos ser necessário mostrar primeiro em que os autores desta comédia discrepam entre si, inspirados, como são, por diversos espíritos do erro. E daqui pode-se entender, mesmo antes de demonstrá-lo, que a Igreja anuncia a verdade segura e que eles propõem um amontoado de erros*" (2013:61). A exegese arbitrária viola o pressuposto fundamental da mensagem cristã da Unidade. "*Tendo, portanto, recebido esta pregação e esta fé, como dissemos acima, a Igreja, mesmo espalhada por todo o mundo, as guarda com cuidado, como se morasse numa casa só, e crê do mesmo modo, como se possuísse uma só alma e um só coração: unanimemente as prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só boca. Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, o conteúdo da tradição é um só e idêntico.*"(op.cit.:62). A diversificação do verso bíblico faz das várias bocas, várias mensagens e uma falsificação, por fim, daquilo que deveria ser a doutrina cristã que é, antes de tudo, uma só e não várias. Entra em questão não somente a mediação mas também a organização dos meios de propagação.

produzido pela querela emerge, embate também característico pela conformação da doutrina e dos esforços políticos da cristandade. Ao mesmo tempo, é necessário tomar cuidado com o sentido da unidade a ser posto, por que se é possível apontar para a diversidade e a falta de unidade política e, mesmo, doutrinária das heresias mediterrâneas, algo similar pode ser dito da Igreja Católica e seus principados. Digo, ainda que o conteúdo da acusação e o ambiente que conduz a cristandade tenda a reduzir o inimigo a uma versão coerente de heresia e paganismo[41] e seja necessário apontar para o esforço de fazer o mesmo com a doutrina cristã, esta mesma unidade que não é absoluta no seio da Igreja ela mesmo. Vindo a ser um princípio e justificação, não tem maior profundidade sociológica, o que justifica a estratégia de Max Weber e Ernst Troeltsch em reconhecer nos imperativos éticos o liame que conduz até a unidade da série histórica da instituição cristã.

"*For the mediaeval world there is no State, either in the ancient or in the modern sense of the word, and therefore the specifically political lust of power is absent. Whenever the fighting instinct flares up naturally in wild adventures, and in private feuds, the ecclesiastical "peace of God" tries to extinguish it, for Church diverts it into Holy Wars. The coarse brutality and cruelty of the Middle Ages appear to be the result of sin and personal disposition; they do not belong to the essence and structure of Society. These conditions formed a social situation with which the Christian ethic could make its peace. It was a compromise, for the struggle itself remained; it was only limited and regulated; the struggle itself, however, was regarded as "Nature", which is transcended by Grace. In a situation which already has done so much to limit and suspend the conflict, Grace can take part. The classification of Society in professional*

[41] Cabendo fazer a ressalva que a fronteira entre uma coisa e outra, paganismo e heresia, nem sempre são pontos pacíficos de resolução conceitual, especialmente no período que compreende as cruzadas. Brent Nongbri (2013:79-84) é muito claro em demonstrar que a relação da imaginação católica com relação à nação islâmica estava longe de professar juízo unívoco, vacilando entre a acusação de paganismo e a de heresia. Isso só reforça a unidade relativa da Igreja, decididamente não sendo da ordem procedimental-pragmática. O caso de João de Damasco (séc. VII), um dos primeiros autores cristãos a dissertar sobre Mohammad e o ismaelitas, o fez em um de seus trabalhos chamado *Pêgê gnôseôs* (*Fonte do Conhecimento*) em que, ao listar as heresias elenca na centésima citação, os Ismaelitas.

groups and guilds, together with a sparse population, constituted the cessation of the struggle for existence in which the natural requirements of life could still be satisfied, and the ascent to the ethic of sanctification was still possible."(Troeltsch, 1991:309)[42]

Seguramente que a relativização dos valores que orientam a vida política da cristandade segundo o retrato oferecido por Troeltsch merecem críticas das mais variadas, desde a afirmação sobre a essência e a estrutura da sociedade medieval até sobre a motivação global da Guerra Santa. Ainda assim, o problema da unidade ainda é importante como enunciação sobre a instituição da ordem. Que a unidade da Igreja seja fundamentalmente a do *Corpus Mysthicum* paulino, como sugere o próprio Troeltsch, não há o que dizer. Não há espaço para discutirmos uma unidade política cristã no medievo, dado que sequer unidade política há. Ao mesmo tempo, a busca da unidade, inclusive a política, não deixou de conduzir aspirações as mais diversas, como aquela que transforma os *albigeois*, todos, em heréticos, mesmo aqueles que jamais o foram. O universo em que a extensão polissêmica da heresia como categoria de acusação se amplia para além da territorialização, vindo a compor a dinâmica mesma da instituição do espaço ordenado, está posto e em franco movimento, entendendo por *franco* uma polissemia em si mesma dado que estamos falando da França. Se, como lemos no *Manuel* de Bernard Gui, é o inquisidor quem deve conduzir as investigações vindo a averiguar se o investigado é não somente herético, mas se herético *perfecto* ou *credentibus*, no caso de administração da pena quem deveria proceder com a condução do processo é o *braço secular* que executa o conceito, remontando assim a anatomia funcional das três ordens componentes da ordem medieval:

"*O arsenal jurídico elaborado de concílio em concílio, a partir de meados do século XII, e que Inocêncio III encontra em pleno advento, se resume*

[42] Sobre imperativos éticos como ética religiosa de convicção como forma de orientação social, vide Weber (2006). Sobre a relação entre ética, leis relativas e Leis Naturais na conformação de doutrinas sociais, ou *Soziallerhen*, vide Troeltsch (2005).

basicamente a isto: o comprovadamente herético deve ser preso e trazido diante de um tribunal eclesiástico que, caso venha a se recusar a abjurar, o condena e o envia ao "braço secular, isto é, ao poder laico responsável por lhe aplicar uma pena corporal – habitualmente a morte por enforcamento ou pelo fogo; os bens do culpado são, evidentemente, confiscados. Quanto aos cúmplices de heresia, aos que toleram os heréticos em seus domínios, escutam suas prédicas, os albergam ou comerciam com eles, todos tombam aos golpes de penas ditas espirituais: excomunhão, anátema, interdição. Ao longo de todo o século XII a Igreja havia solicitado o concurso dos poderes senhoriais para caçar os heréticos e então castiga-los." (Roquebert, 2001 :28)[43]

Se a acusação de heresia praticada pelos santos padres, para além de cunhar os termos de unidade doutrinal da Igreja também visava a conversão do herege por via do exercício dialético-retórico, as instruções inquisitoriais já apontam para outra direção, especialmente a partir da independência da administração das penas conduzidas pelos principados no caso de, por exemplo, recusa de abjuração. Além disso, o herege passa a ser não necessariamente o que fala, mas também aquele que ouve. E colabora. Ou mesmo hospeda. O herege passa a fazer muito mais coisas do que jamais fizera, podendo ser literalmente alguém contaminado com a presença frequente de um herege primitivo, aquele que prega segundo o reconhecimento canônico. Vê-se aqui que a polissemia do termo é acompanhada por uma série de elementos que impulsionam o conceito para além de seu significado lexicográfico. Isso faz com que elementos que lhe constituíssem sofram transformações importantes sem com isso perder vínculo com o herege doutrinador. Assim, um novo léxico como o

[43] "*L'arsenal juridique élaboré de concile en concile depuis le milieu du XIIe siècle, et qu'Innocent III trouva en 1198 à son avènement, se résume schématiquement à ceci : l'hérétique avéré doit être arrêté et traduit devant un tribunal ecclésiastique qui, s'il se refuse d'abjurer, le condamne et le remet au « bras séculier », c'est-à-dire au pouvoir laïque, tenu de lui appliquer une peine corporelle – habituellement la mort par la corde ou par le feu ; les biens du coupable sont évidemment confisqués. Quant aux complices d'hérésie, à ceux qui tolèrent des hérétiques sur leurs domaines, prêtent l'oreille à leur prédication, les hébergent ou commercent avec eux, ils tombent sous le coup des peines dites spirituelles : excommunication, anathème, interdit. Tout au long du XIIe siècle, l'Église avait sollicité le concours des pouvoirs seigneuriaux pour débusquer les hérétiques et les châtier.* ». Para uma historiografia do desenvolvimento das instituições da perseguição religiosa entre os séculos X e XIII, vide Moore (2007).

produzido por Bernard Gui pode buscar novos alvos e advogar não ter pedido qualquer dos alvos originais.

Obviamente que considerar a heresia como um problema da ordem conceitual e da história social demanda uma investigação mais profunda ou, ao menos, mais larga do que a que fiz nas páginas anteriores. Vale a pena, por isso, fazer duas ressalvas: 1) não pretendo anunciar que a história deste ou de qualquer conceito possa ser reduzido a esse padrão monocórdio de padrão evolutivo vulgar que aqui não procura fazer outra coisa do que fornecer uma imagem de sua generalização que não é, de forma alguma, absoluta; e que 2) a as alterações do universo semântico articulado por via do conceito não cessam de sofrer, por sua vez, transformações, e nem todas, na verdade quase nenhuma, caminham na mesma direção. No entanto, este recuo é suficientemente abrangente para que possa apresentar em linhas gerais algumas alterações no aparato que legitima a perseguição aos que desafiam a unidade escalar, política que seja, ao violar interdições simbolizadas pelas metáforas de base, como corpo místico, no caso albigense, e de contrato, no caso do *processo*.

À luz do exercício erudito de conversão e o desdobramento histórico entre a confissão de heresia e exercício policial da fé, quais são as consequências práticas da acusação pública do abade Marouseau? Em um primeiro momento é possível ser categórico: nenhuma. Todos os relatórios policiais disponíveis nos *Archives de Police* lidos durante o ano letivo francês de 2012-2013, brochuras sobre o espiritismo disponíveis na base de dados da Biblioteca Nacional Francesa e mesmo a historiografia do espiritismo disponível, é possível dizer que não houve desdobramento algum. Nada. Ao contrário, a carta é que parece ser um desdobramento do que havia ocorrido em Barcelona no mesmo ano. Ainda assim não deixa de ser uma brochura cujo texto impresso anuncia uma das mais graves acusações feitas ao espiritismo, distribuída ao preço módico de um centavo de franco, evocando o católico ao mesmo policiamento de si e dos demais. O nome do abade desaparece pouco depois do término da leitura da brochura, não vindo a ser citado

por mais ninguém, nem pela polícia. Mas por quê tanta atenção dedicada a algo sem efeito prático?

A inexistência da remissão ao abade Marouseau da parte dos demais documentos pode, talvez, ser explicada de forma sumária. Estamos falando, obviamente, do período pós-Revoluções de 1789 e 1848, cujos efeitos são amplificados do ano de 1871, que contabiliza uma guerra contra a Prússia somada a uma guerra civil, em que se sacramenta a perda de quase todos os poderes jurisdicionais da Igreja Católica – história paralela a ser reconstituída na próxima seção da presente tese. Ainda que carregado de uma série de efeitos diversos, acaba por anular o efeito jurídico-civil do anátema – na verdade, extinto já em 1683. Esta pequena suma tem relação intensa com a fórmula precisa de Michel de Certeau (1982) na qual a heresia, na era moderna, se reduz progressiva e paulatinamente à noção de alteridade, o que é, entendo, a interdição da guerra civil pela conversão do inimigo da Igreja em criminoso.

Tanto a fórmula quanto uma possível restrição à mesma pode e deve ser feita na medida em que uma mudança de enquadramento for realizado, isto é, da dissociação entre significante e significado das questões concernentes à heresia. Se no desvio realizado acima a reflexão algo artificial a respeito do conceito apontava para algo, tratava de refletir sobre a extensão polissêmica do mesmo conceito de heresia quando atualizado em mais de uma situação particular. Dito de outra forma, uma vez que o tema fosse heresia, o que estava sendo tramado? Ao mesmo tempo, o compromisso daquilo que fora redigido tinha como horizonte apresentar algum tipo de desvio propriamente metafórico acompanhado pela emergência de novas metáforas de base. Assim, o que estou sugerindo é que o artigo de Michel de Certeau talvez apresente um percurso interessante para dizer que um processo movido pela enunciação do art. 405 do *Code Pénal* é, metaforicamente, acusação de heresia, e que a condenação pelo mesmo artigo é a sua tradução na codificação jurídica moderna. Isto implica também em dizer que, do ponto de vista lexical, são termos distintos – heresia e o mesmo artigo do *Code Pénal*.

Ler o *processo* como se fosse uma acusação de heresia é, assim, uma metáfora que faz companhia à metáfora de base que dá margem aos sentidos do *processo* ele mesmo. Esta metáfora é a da **sociedade como se fosse um contrato**. De minha parte, é preciso então dar mais alguns passos para que algo que claramente não é um processo contra hereges possa ser lido como tal, sem assim trair a letra do documento:

"(...) *qual o novo sentido da heresia ou do desvio religioso após a ruptura e a consolidação das novas Igrejas territoriais? Qual é a relação com as novas realidades estatais e com a razão de Estado? Qual o peso dos novos poderes políticos sobre as Igrejas e sobre o comportamento religioso? Qual a posição do cristão-fiel, praticante, entre os novos deveres de Estado ou civis e a referência do cristianismo radical?*" (Prodi, 2005:361)

Ainda que o artigo acionado para a condenação do espiritismo possa ser relacionado com o problema das heresias de forma bastante precária e distante, e que a narrativa sobre as diversas querelas acerca dos hereges que antecedam o momento específico do *processo* seja questionável, para não dizer preguiçosa, o que não estou dizendo é que o evento posterior é um *derivado* do anterior. A série histórica proposta implica em um comparativismo semântico interno a um sistema acusatório e sua tradição que implica na determinação de uma espécie de gramática que exprime o problema da modernidade religiosa segundo elementos fundamentais da vida moderna como é a questão da relação entre domínio e território em que a legitimidade de determinados agentes em detrimento de outros seja estabelecida, fazendo dos subordinados uma espécie de agente derivado. Um crime contra o *crédito público* não é derivado da acusação de heresia, ainda que seja um evento posterior e

correlato. Qual a correlação? Bom, aparentemente a acusação de heresia, na forma pela qual identifica seitas heréticas, *sobreviveu*[44].

O Concílio de Nardona em 1244, que segue da cruzada contra os albigenses, é aquele que estabelece o foro inquisitorial em que o *pecado oculto* é finalmente expresso. Uma certa indistinção entre pecado e crime dissolve as relações tramadas entre o fiel e Deus, por um lado, e o fiel e a cidade em que vive. A deflagração da heresia como o campo desta indistinção é tão significativo disto quanto a distinção entre o pecado venial e o pecado mortal, sem que com isso *a linha de divisão que define a gravidade dos pecados – e portanto, a sua atribuição aos diversos foros – não coincide com aquela entre os ordenamentos jurídicos globais*. "(Prodi, 2005:96). Assim, mesmo o pecado mais leve e oculto pode ser escandaloso sem que haja nenhuma proporção entre relevância objetiva, como a afronta ao decálogo, e a desobediência à autoridade constituída.

"*Na realidade, toda práxis desse período e também dos séculos posteriores parece voltada a construir exceções ao princípio da impossibilidade de julgar o pecado oculto, no esforço de prevenir e de punir os crimes que podem ser considerados perigosos pela Igreja e para a sociedade antes mesmo de se concretizarem em atos externos, ressaltando o tema da dissuasão e a necessidade da intervenção pública com uma insistência que terá grandes consequências inclusive no desenvolvimento do direito penal secular.*"(Prodi, 2005:98)

A territorialização da heresia no caso dos albigenses delineia bastante bem este elemento na medida em que inclui em seu repertório de acusações o *pecado da intenção*, e mesmo o pecado como relação de contiguidade, o que é próprio das formas de magia simpática (Frazer, 1990; Mauss, 2003). O repertório das penas ao redor da excomunhão, exílio, sequestro de bens e destruição de propriedades reflete, de outra forma, os desdobramentos em que o criminoso é, enquanto pecador, abandonado. E é

[44] As condições da sobrevivência e, também, o que condiciona o conceito de *sobrevivência* serão discutidos na próxima seção.

na instituição da penitenciária nos séculos XII-XIII que a relação entre crime e pecado assume uma relação notadamente mais íntima na medida em que a penitenciária dialoga não somente com valores que orientam o julgamento moral, mas instituem também a disciplina à qual se submete o ofensor. Por se tratarem de desdobramentos que distribuem no território poderes e competências relativa ao crime e à penalização, a temática da secularização é mais do que evidente, não como uma metáfora de relações mas da aplicação técnica do seu componente jurídico. Se a determinação das fronteiras de um país se torna progressivamente um campo cada vez mais tenso e vigiado, o mesmo se dá na articulação das fronteiras entre teologia e direito e a articulação entre a natureza da Igreja, o problema da lei e relação entre Graça e pecado e sua administração. E assim, "*se há um fenômeno que, nos séculos XIV e XVI, caracteriza a administração da justiça na sociedade europeia em seu conjunto, creio que se possa dizer que consiste na afirmação gradual da norma positiva, escrita, por um lado, em relação ao direito divino-natural e, por outro, do direito consuetudinário-oral.*" (Prodi, 2005:167).

A alteração do perfil do que é a lei e o meio pelo qual ela transita constrange o conjunto de sentenças que ela conduz a se mobilizarem, ou a serem mobilizados de outra forma. O mesmo pode ser dito, e deve ser dito, do mecanismo de acusações que tenha como esteio o apelo da lei que, como vemos, é uma variável do sistema de perseguição, acusação e condenação. Não tomo aqui a lei como uma espécie de substrato formal abstraído da ordem histórica. É o exercício de generalização da própria lei em seus mecanismos práticos de expansão de campos de enunciação legítima que interessa, pois é a consolidação da autonomia da esfera jurídica que o aprofundamento da distinção entre acusar e condenar se dá.

O juiz, o porta-voz da lei e a solidariedade criminosa.

O documento do *processo* é estenografado. Muito do clima e da disposição das pessoas no espaço se perde. O documento que disponho como o registro do

julgamento não me parece que possa ser encarado como expressão fiel dos acontecimentos, mas como acontecimento preciso das expressões proferidas na sessão do julgamento. Tendo isto em vista, é difícil, a esta altura, não me deixar envolver pelas palavras de Laurent Binet que em seu romance histórico *HHhH* diz que:

"(...) *há somente três casos em que se pode restituir um diálogo com toda fidelidade: a partir de um documento de áudio, de vídeo ou estenógrafo. Ainda assim este último modo não é uma garantia totalmente segura do teor exato do que foi dito, isso sem considerar a vírgula. Pois o estenógrafo, de fato, às vezes condensa, resume, reformula, sintetiza nas beiradas, mas digamos que o espírito e o tom do discurso são restituídos de maneira global satisfatória.*" (2012:25-26)

As informações de praxe indicam somente data, local e divisão responsável pela ocorrência do julgamento. 7ª Câmara da Polícia Correcional do Sena, Paris, no dia 16 de junho de 1875. Ainda que uma certa dose de envolvimento no ato do registro falte ao leitor do documento, convém fazer um aparte à dificuldade de Laurent Binet. O registro que não traz o teor do que foi dito. Traz, por sua vez, o teor da forma de registro que segue um procedimento que, para além da burocracia que o leva à uma forma de redação que o enderece à localização de arquivo, é também um procedimento técnico. A arte de seguir a palavra ao escrever (Prévost, 1834). O que temos então não é um discurso redigido para a fala, mas o registro da duração da mesma.

Millet preside a sessão, que declara aberta imediatamente. Chama as testemunhas, 55 no total. 28 chamadas pela defesa e as demais, sob encargo do ministério público, o agente responsável pela acusação contra Buguet, Leymarie e Firman. Lachaud, advogado de Leymarie é taxativo ao defender o número de testemunhas convocadas, resistindo ao desejo manifesto por Millet em reduzir seu número. Lachaud está determinado em justificar exaustivamente a boa fé de seu

cliente. O juiz pede que Lachaud os ordene segundo sua prioridade vindo imediatamente a inaugurar o interrogatório de Buguet: *trinta e quatro anos, fotógrafo, residente no número 05 do boulevard Montmartre*. Millet enuncia o artigo 405 após ouvir a identificação de Buguet, dada por ele mesmo. Já informado pelo juiz de instrução e ciente da confissão de Buguet, o assunto não poderia ser outro. Millet pergunta sobre as fotografias espíritas cujas poses foram tiradas entre 1873 e 1874.

Aqui a rede de relações de Buguet lhe é particular, não tendo nenhuma conexão com a *Société détudes* antes de vir a fotografar fantasmas, o que só se deu depois de seu contato com Pierre Gaëtan Leymarie, por via da intermediação de um determinado Dr. Puel (residente em 73, boulevard Beaumarchais). Puel é médico e homeopata, editor de um periódico espírita dedicado a traduzir artigos da *London Dialetical Society*, revista esta que não parece ter passado da primeira edição. Seu nome aparece em um ou dois momentos deste processou mesmo dos relatórios policiais. Independente de suas conexões, nada do que tenha feito mereceu qualquer registro que viesse a perdurar ou mesmo a implicar em qualquer desdobramento mais importante. O fato de Buguet tê-lo indicado como responsável por apresenta-lo à associação que o abrigaria para produzir as poses fotográficas com as quais, até então, se divertia, não trouxe quaisquer implicações.

A diversão se interrompeu quando a oportunidade bateu à sua porta. Literalmente. Puel sugeriu a Leymarie que o procurasse. Não foi Puel, todavia, quem apresentou Buguet para a fotografia espectral, mas Scipion, um ator que exercia sua arte na rua de la Gaité, com quem mantinha contato[45]. Com Puel, somente assistia às experiências com médiuns que *faziam coisas fantasmagóricas*, vindo a aprender algo de seu procedimento. Foi somente na reunião com Leymarie que veio a mostrar seus artifícios sem jamais revelar o *truc*. Por amor-próprio o segredo da fotografia espectral de Buguet jamais teria sido revelado, mesmo com pessoas como Bertall acreditando piamente se tratar de um fenômeno sobrenatural. Estamos em dezembro

[45] Scipion chega a ser preso pela polícia como relatado no relatório de 23 de abril de 1875. Com ele são apreendidos papéis não identificados. Não há qualquer outra menção a ele nos demais relatórios inventariados no tombo referente ao processo dos espíritas.

de 1873, segundo o relato de Buguet, e podemos ver a íntima relação entre o *amour-propre* e o orgulho do fotógrafo profissional.

"*M. Leymarie veio me encontrar e pediu fotografias para a sua* ***Revue****; enviou-me um bocado de gente; nunca me perguntou como as fazia, mas me disse que as tinha conseguido na América. Comunicou-me o prazer que sentiu, ao encontrar na França, um fotégrafo que pudesse fazer a mesma coisa; nisso encontrou uma economia considerável.*"(Leymarie, 1975:03)

A solidariedade na infração apresenta dissensões e proximidades com o que lemos no *réquisitoire* de Dubois. Sem nunca perguntar sobre os procedimentos, Leymarie se apressou em encaminhar *beaucoup de monde*, um monte de gente, que porventura buscasse uma pose adquirida mediante a fotografia espectral. Mais barata que a importação das poses importadas da América, as tais confeccionadas por William Mumler, a atividade exercida por Buguet oferecia meios mais acessíveis para a divulgação de mais esta boa nova que a fotografia espectral prometia ser. Nisso, a motivação da associação entre Buguet e Leymarie aumenta a mobilização de meios, mas se enfraquece no ponto em que dá margens para a acusação de má-fé contra Leymarie. Hipoteticamente, ele não teria como conhecer qual sorte de artifícios Buguet viera a utilizar, dado o segredo mantido pelo mesmo, movido pelo amor-próprio, por seu orgulho de fotógrafo. Toda relação possível quanto à má-fé, da parte do relato de Buguet, é presumida:

« *Ele sabia bem que eu não poderia dispor dos Espíritos. Eu tinha oito, dez poses por fazer ao mesmo tempo, e eu não tinha tempo para me ocupar com esse tipo de coisa. Eu pensava que M. Leymarie buscava ganhar a vida, como eu.*"(Leymarie, 1975:03)[46]

[46] "*Il savait bien que je ne pouvais avoir des Esprits à ma disposition. J'avais souvent huit, dix poses à faire en même temps, et je n'avais point le temps de m'occuper de la question dont il s'agit, je pensais que M. Leymarie songeait à gagner sa vie comme moi.* »

Não havendo acordo algum com relação à fonte sobrenatural dos poderes do artifício fotográfico, o presidente Millet apresenta a sua versão da tram, reforçando a tese da associação em favor do delito, dizendo após a asserção de Buguet que tudo se tratava de mero comércio de fotografias:

"*Assim, constatamos que o senhor não tinha pretensão alguma ao sobrenaturalismo; que suas relações com M. Leymarie jamais fizeram menção ao sobrenaturalismo, que fora simplesmente questão de que o senhor faria as fotografias espectrais como um fotógrafo qualquer; que M. Leymarie buscava simplesmente ter imagens, e não fotografias espíritas. Eis o que se passou. No começo de janeiro de 1873 o senhor alugou um apartamento no boulevard Montmartre; uma vez casado, com filhos e dívidas consideráveis, o senhor não temia não poder pagar seu aluguel?* " (Leymarie, 1975:03)[47]

A reconstituição da fala de Buguet feita por Millet é clara. Edita a informação do que havia feito do interrogatório, tomando cuidado em exaltar as características de associação, reforçando especificamente a presunção de Buguet de que Leymarie sabia que as fotografias em questão não poderiam ser produzida pelos espíritos. Como se ciente do registro instantâneo da fala – a estenografia como arte e seguir a fala ao escrever -, Milliet censura trechos do interrogatório em que Buguet menciona a fraqueza de sua relação com Leymarie enfatizando a relação de cumplicidade implícita. Mesmo contando com um depoimento integral, há aí a elaboração imediata da versão oficial do julgamento no qual é preciso haver associação criminosa para que a condenação dos três réus aconteça. Não há lugar para

[47] "*Ainsi, nous constatons que vous n'avez aucune prétention au surnaturalisme ; que vos rapports avec M. Leymarie il n'a jamais été question de surnaturalisme, qu'il été simplement question que vous feriez de photographies spectrales comme les font tous les autres photographes ; que M. Leymarie cherchait simplement d'avoir des images et non les photographies spirites. Voilà bien ce qui s'est passé. Au commencement de janvier de 1873, vous avez loué un appartement sur le boulevard Montmartre ; vous êtes marié, vous avez d'enfants, des frais considérables, ne craigniez-vous pas de ne pas payer votre loyer?* »

dúvida na trama em movimento, aquela em favor da qual Milliet parece querer conduzir a narrativa. A precariedade da situação financeira de Buguet é o motor principal.

Esposa, filhos, amante – a contar também com Eugénie-Louise Pantes, sua amante. Durante a Comuna de 1871 Buguet travava relacionamento íntimo com a moça quando residia em Spa, na Bélgica, vindo a pagar o aluguel de seu apartamento. Os relatórios não deixam de anunciar que este relacionamento causara *alterações* no relacionamento com sua esposa vindo a indicar, da parte de Buguet, inconsistência de sua conduta moral. A precariedade da situação financeira do fotógrafo-espírita fora duramente enfatizada por Millet, que insistita na reconstituição de possíveis razões para que se impusesse alguma forma de solidariedade de Buguet com Leymarie, então movida pelas práticas de extorsão. Contudo, aquela que poderia ser a principal motivação financeira do mesmo Buguet não veio à luz no julgamento. Por alguma razão, a privacidade de Buguet e sua família fora preservada.

Em seguida, Milliet pergunta como Buguet adquiria informações a respeito dos entes queridos de seus clientes de forma a produzir a pose fotográfica com o mínimo de verossimilhança. Sugere assim que a menina Menessier fazia uma recolha de informações a respeito da idade e do sexo do Espírito a ser evocado.

« *R - Perdão, senhor ; não tínhamos necessidade de pedir por essas informações.*

D – Parece-me contudo que com seu procedimento seria útil ser informado sobre a idade, o sexo, a cor dos cabelos e sobre outros detalhes?

R – Acontece que as pessoas nos davam essas informações sem que assim perguntássemos.

D – Mas você tinha em mãos as pessoas que vinham posar. Diziam para o senhor: "O senhor é crente?"

R – Não, senhor.

D – Não? Ah, este não é o seu procedimento; bom, então! qual seria? O que lhe diziam?

R – Eu os deixava com a sua crença, não os induzia ao erro, restando neutro. Eu disse a verdade ao juiz de instrução; ***jamais disse ser médium****.*" (Leymarie, 1975 :05 ; o grifo é do original citado, mas não posso afirmar que está presente no original transcrito da estenografia dado que não tive acesso ao documento)[48]

Assim, não seria necessário oferecer tanta informação à clientela, dada que o espírita é um tipo *facile de tromper*. Não precisando insistir na questão da *croyance*, o que resta a Millet são os procedimentos pelos quais as imagens são produzidas. Este é o momento em que uma série de movimentos dissimulam o que os olhos veem, sempre em favor de algo que não pôde ser visto. Eis algo com o quê Pierre-Gaëtan Leymarie está em total acordo com o presidente da sessão. As imagens fotográficas são suficientes, não dependem de qualquer coisa que pudesse ser dito servindo assim de evidência definitiva.

Na verdade não é inteiramente preciso da minha parte dizer sobre Leymarie o que acabo de dizer. Contudo, aquilo que corresponde ao registro documental diz respeito a dois artigos publicados pela *Revue Spirite* nos anos de 1873-1874, período em que, tendo Leymarie na direção da revista, se fez a divulgação da fotografia espectral. Como veremos, o que foi veiculado não dizia outra coisa senão que a fotografia seria a prova derradeira, fazendo da imagem fotogravada uma espécie de argumento definitivo com relação ao fenômeno espírita. O primeiro dos dois

---

48 "*R- Je vous demande pardon ; nous n'avions pas besoin de demander ces renesignements.* (renseignements)

D – Il me semble cependant qu'avec votre procédé, il était utile d'être renseigné sur l'âge, le sexe, la couleur des cheveux, et sur d'autres détails ?

R – Il arrivait souvent que des personnes donnaient ces renseignements sans qu'on les leur demandât.

D – Mais vous tendiez la main aux personnes qui venaient pour poser en leur disant : « Êtes-vous croyant ? »

R – Non, monsieur.

D – Non ? Ah ! ce n'est pas là votre procédé ; eh, bien ! quel était-il ? Que leur disiez-vous ?

R – Je les laissais dans leur croyance, je ne les induisais pas en erreur, je restais neutre. J'ai dit la vérité au juge d'instruction ; ***je n'ai jamais dit que j'étais médium.*** »

artigos é o mais contundente. Fruto de comunicação espírita registrada pelo médium Céphas em 17 de dezembro de 1872, traz a seguinte mensagem, voltada para os que *ainda duvidam da realidade do mundo espiritual*:

« *A fotografia é um meio posto à disposição dos Espíritos para oferecer provas irrefragáveis de sua existência e de sua presença em vosso meio. Eis aqui, à disposição, algumas considerações que poderão vos ajudar a produzir quase que à vontade esse fenômeno tão raro. Trabalhe com constância e então será recompensado por seus esforços para a satisfação de ter contribuído, na medida de suas forças, com a vulgarização da doutrina.*" (1873:127)[49]

O artigo trata a fotografia como meio infalível de comunicação com os espíritos desencarnados que, à forma da relação de Buguet com seus clientes, independe do estado de crença na vida após a morte. A novidade consta, contudo, no meio pelo qual circula. A sua eficácia vige na vulgarização da doutrina, vindo a se transformar num instrumento de propaganda poderoso. E como o pronome *vous* denuncia, é um recado dado pelo espírito à humanidade que, se portando com método e frequência, há de atingir os resultados almejados, isto é, ensinar a ver o que todavia está lá, mas invisível. A impressão fotográfica atinge um outro tipo de público, não necessariamente letrado e, uma vez atestado seu método de execução, deve fazer cessar não somente a descrença, mas mesmo a discussão a seu respeito, além de se fazer comunicar entre aqueles que não acessariam a doutrina senão pela voz de alguém. Tal como apresentada, a doutrina é traduzida em uma nova plataforma. Pelo recurso fotográfico, ela é o que é: uma reação química produzida pela manipulação da inteligência desencarnada. E quanto a isto, não há qualquer discussão. Convém aqui

[49] "*La photographie est un moyen mis à la disposition des Esprits, pour donner des preuves irréfragables de leur existence et de leur présence au milieu de vous. Voici, à cet égard, quelques considérations qui pourront vous aider à produire à peu près à volonté ce phénomène encore assez rare. Travaillez avec constance, et vous serez récompensés de vos efforts par la satisfaction d'avoir contribué, dans la mesure de vos forces, à la vulgarisation de la doctrine.* »

tecer algumas considerações a respeito da agência que produz fantasmagorias fotográficas, o que me leva a retomar uma pergunta importante.

O que pode um fantasma?[50] De outra forma, repetindo a orientação do livro III da *Ética* de Spinoza, como, com quais forças, e de que forma um fantasma afeta, desempenha causa? Convém fazer uma reflexão sobre a polêmica em torno das fotografias de fantasmas. Estas fotografias servem como evidência que permitem que se ponha em tensão dois pontos de vista sobre uma mesma controvérsia em cujo meio se mobiliza a popularização das técnicas de investigação experimentais e sua aplicação aos fenômenos morais, dentre os quais a vida religiosa passara a fazer parte. Dito assim, ou há fantasma ou foi outro agente que teria deixado sua assinatura.

No primeiro versão da trama, os fantasmas existem e podem ser fotografados. Cabe então imaginar como é que isso pode ser e, com isso, responder o que seria um fantasma. Dito de outra forma, a fotografia espectral acontece, faz valer a convergência de efeitos que figurem na sua concretização. Ou o fantasma é ele mesmo, o fotografado; ou o fantasma é ele mesmo, o fotógrafo, o que nos aproximaria da segunda versão da trama. Independente da versão, a máquina fotográfica agencia mecanismos apropriados para a proliferação e repetição do efeito produzido por fantasmas. A partir da reconstituição desta cadeia de afecções fotográficas, um segundo problema deve tomar forma, o da relação entre as fotografias como imagens autênticas contrapostas com a possibilidade de falsificações. A segunda versão, com a qual lidamos até agora, afirma o oposto. Ela insiste na inexistência da vida após a morte e, por conseguinte, na sua manifestação em imagens fotográficas. Não é difícil reconhecer que o fiel da balança neste nível de investigação seria o aparelho fotográfico como condutor de energia fluídica, isto é, como receptáculo de inteligência humana, o que na doutrina kardecista é sinônimo de *causa inteligente*.

[50] Fantasmas, espíritos e almas não são sinônimos. Parto aqui de uma distinção explicitamente kardecista fica definido que: alma é o componente de movimento e inteligência existente em qualquer animal e quando apresentada somente como tal, *alma*, diz respeito à alma intelectual (concernente aos animais em geral). Espírito dirá respeito à causa inteligente da ação humana, que define humanidade e, por fim, o fantasma será dito do espírito que por ventura **aparece**. A classificação de Kardec, contudo, engloba todas as variações sob o signo da alma (vital, intelectual e espírita), cujo movimento concilia especificação e evolução cujo *telos* distintivo é o da dignidade humana.

A distinção entre matéria e espírito, assim como as diferentes relações de causalidade sugeridas no julgamento do *processo*, reúnem em um mesmo código a acusação e a defesa, mais uma vez, na medida em que as dimensões da moral e da organização da matéria, expressa em termos de causalidade mecânica, pertencem a graus diferentes de uma mesma realidade. Essa distinção permite que recuperemos parte importante do que está em questão na divulgação da doutrina espírita, assim como na elaboração de artefatos que viessem a comprovar definitivamente o caráter positivo da mesma doutrina. Segundo a versão defendida pela justiça, o que está em jogo é a positividade do direito tal como enunciado no julgamento que precisa capturar um réu moralmente condenável para que sua narrativa tenha, por fim, verossimilhança. A mesma distinção entre matéria e espírito articulados em formas combinatórias de efeitos diversos, por sua vez, toma forma num jogo de fins e meios. E é na extensão dos meios articulados, no alcance atingido pela comunicação espírita que muito do debate travado na 7ª Câmara da Polícia Correcional do Sena se dá. Isto porque, entendamos, a comunicação espírita não se dá necessariamente entre mortos e vivos. Pode ser simplesmente uma forma de associados travarem contato, conversarem ou, como no caso da relação solidária entre Buguet e Leymarie, produzirem aliança. Qual a extensão de um grupo espírita, portanto? Até onde circulam seus fantasmas? E o que fazer com esta última frase se *fantasmas* forem sinônimos de *quimeras*?

A geopolítica do espiritismo está mais próxima daquilo que Jeremy Stolow (2009:83-86) chamou de *circum-atlantic spirit*. O termo *spiritual telegraph*, geralmente utilizado para descrever a comunicação tiptoglógica descreve ao mesmo tempo dois meios de comunicação. O primeiro, o da novidade espírita, aproximada dos escritos de Emmanuel Swedenborg, em que a comunicação com os espíritos se dá não somente por via de linguagem vulgar, mas também por codificação alfabética, elemento essencial do código Morse. Ao mesmo tempo em que a noção de *telegrafia* é figurada pela ausência de um telégrafo real na comunicação espírita, há a outra dimensão do mesmo fenômeno histórico na medida em que a *comunicação espírita*

descreve a conversação contínua entre membros de associações espíritas, o que se dá não somente por via do epistolário publicado pelas revistas dedicadas ao espiritismo, mas efetivamente pela transmissão de mensagens telegráficas as mais diversas, em um número significativo de países – como Inglaterra, Alemanha, França e Estados Unidos. Disto se desdobra a chave daquilo que, de outra forma, seria o exercício da comparação entre espiritismos nacionalizados quando na verdade parece ser o fruto de um difusionismo amplificado, sendo o telégrafo um dos dispositivos centrais do modo particular de difusão/amplificação. Se por um lado a historiografia a respeito do espiritismo em geral, e do kardecismo em particular, trata do momento que se estende de 1848 – o episódio das irmãs Fox em Hydesville, Pensylvania (EUA) – até 1875 como uma espécie de voga, moda ou qualquer outro termo que exprima uma onda cujo epicentro é a primeira dentre as datas citadas, a difusão telegráfica oferece uma outra alternativa descritiva. Atento na circulação de bens e pessoas na esfera do Atlântico, Stolow descreve o oceano entre o Velho e Novo mundos como uma infra-estrutura de comunicação que oferece uma variação importante das relações do espírito com a matéria, na medida em que o espiritismo se difunde. Que seja como cultura, sua propagação corresponde a uma dimensão pouco considerada nas ciências do espírito: o problema da transmissão e a articulação entre meios.

"*O mundo do Atlântico foi frequentemente identificado como lugar privilegiado para rastrear a confluência de forças econômicas, políticas e culturais identificadas com a formação do sistema-mundo moderno, o que constitui o protótipo-chave da contemporaneidade, da globalização econômica e comunicacional. De fato, em meados do século dezenove as tecnologias do vapor, trem e telégrafo elétrico, juntos, formaram uma arquitetura sem precedentes em sua capacidade de contrair o espaço e o tempo, transplantar populações, extrair recursos e suprir mercados, o que transformou*

a bacia do Atlântico em uma arena central para a economia global e para o núcleo do sistema industrial dominado pelo Império Britânico." (Stolow, 2009:83)[51]

Tão importante aqui quanto a distinção entre matéria e espírito é da difusão da matéria e do espírito não somente entre seus pares – matéria se difundindo como matéria e espírito, como espírito - como também na matéria e no espírito. E a contração do espaço e tempo para a qual Stolow chama a atenção é, efetivamente, um novo mecanismo de difusão que fazem com que o fenômeno de difusão, ele mesmo, um repertório muito mais comum do que a vulgata antropológica permite entrever. O repertório do espiritismo participa de um quadro bastante amplo de circulação dos termos de mediação. Estes termos estão presentes tanto nas publicações mais diversas, quanto na franquia feita com leitores e mesmo nos contatos travados em viagens encurtadas pelos novos meios de transporte, assumindo a forma de, muitas das vezes, contratos comerciais. Dos que estavam em busca de evidências mais ou menos definitivas com relação à vida após a morte e a comunicação direta com espíritos, sua distribuição é tão abrangente quanto parece ser sua comunicação.

O artigo *Coup d'œil general sur le Spiritisme*, publicado em 1873 pela *Revue Spirite* faz o esforço de contabilizar seus aliados contra seus *inimigos naturais*, aqueles que atuam diante da revelação espírita com preconceitos ao invés de assumirem a responsabilidade de dedicarem-se a observação isenta. Uma marcha ascendente das

[51] As pesquisas de Andriopoulos (2013, 2013b) começam a preencher esta lacuna na medida em que atenta para as ciências do espírito – as *geistenwissenschaft* – do idealismo alemão, mais o ecletismo francês, a partir da sua cultura material. Ao fazê-lo acaba por aproximar aquilo que as ciências sociais no século XX, pelas mais diversas razões, fez questão de separar, exatamente a matéria do espírito, este mitigado em conceitos como *mente*, *cultura*, *símbolo*, *simbolismo* ou *linguagem*. Ainda que as estratégias e soluções apresentadas por intelectuais e pesquisadores do século XX devam ter sua autonomia resguardada, cabe compreender o equívoco em tratar as pesquisas as mais diversas sobre o espiritismo como uma extravagância de um século inebriado pelas novas tecnologias e com o advento da sociedade industrial. O que Andriopoulos procura deixar bem claro é que o espírito das ciências humanas não é uma metáfora, mas um agente cuja relação produz toda sorte de efeitos, produzindo o tipo de imaginação conceitual necessária para que as investigações sobre o espiritismo articuladas com as tecnologias de transmissão culminassem não somente num tipo de peculiaridade histórica, mas num tipo de *geistewissenchaft* experimental que culmina em invenções como a televisão, por exemplo, somente possível pela produção dos tubos de cátodo. Outras pesquisas, com orientações diferentes, mas igualmente importantes estão presentes em Stolow (2013).

associações espíritas é notada, antes de mais nada, em todos os continentes em que são travadas comunicações *savantes*: América do Norte e do Sul, África , Ásia e, obviamente, Europa. A Rússia segue *intolerante*. Daí uma lista de países europeus é arrolada com a finalidade de melhor localizar onde o espiritismo criou, para além de interesse de investigação, uma certa infraestrutura normalmente evidenciada por periódicos e edições especializados que tivessem desenvolvido publicações em série. Assim: *Annales dello Spiritismo* em Turin, Itália; *Licht des Jensets*, na Áustria; *Die Spiritich-Rationalistische-Zeitschrift*, em Leipzig, na Alemanha[52]. Estão obviamente excluídas da lista todos as publicações teosóficas, parapsicológicas ou outra forma de pesquisas psíquicas. Caso contrário, a lista se estenderia até publicações como as da *Society for Psychical Research*, na época *London Dialetical Society*. As publicações citadas pela *Revue Spirite* são aquelas que respondem, de alguma forma, ao projeto de Allan Kardec e, por tanto, da própria *Société d'Études*. Esta é, entendamos, uma rede de correspondência direta que não exclui, contudo, a correspondência com as demais redes.

Esta rede de correspondências se torna algo muito maior quando o que está em questão são publicações que relatam não somente esforços, mas também experiências relativas ao *além*. Dada a amplitude e a generalidade do esforço, talvez haja algo mais nisso do que o exercício de extorsão mencionadas na condenação de Buguet, Leymarie e Firman que mereça atenção, até mesmo para compreender qual a extensão do espiritismo que se encontra de fato condenada pelos artigos 59 e 60 que fazem da cumplicidade a solidariedade na extorsão. Nesta profusão de meios convém lembrar que os meios técnicos, assim como as imagens que os mesmos meios produzem também fazem parte desta enorme cena que compõe a extensão do julgamento. Aqui a fotografia e seu papel na captura do invisível ao olho-nu também constitui uma rede igualmente extensa e móvel que permite lastrar tanto a condenação quanto a promoção da fotografia de espectros. É para este aspecto que, segundo a orientação do juiz Millet, prestamos atenção agora. A razão para tal está no

[52] Sobre as pesquisas e publicações acerca do espiritismo em Leipzig, assim como sua relação com o campo da psicologia experimental, vide Staubermann (2001).

fato do réu confesso ser um fotógrafo, aquele mesmo que consegue ludibriar na velocidade de um clique fotográfico. Assim precisamos saber onde é que é possível encontrar traços do fotógrafo na fotografia ou, em uma trama alternativa, onde estão os indícios do espírito etendido como causa eficiente, na fotografia. Eis uma tarefa que demanda um trabalho de detecção.

Detectar uma pessoa é tarefa de quem busca traços de passagem que levem à assinatura da mesma, quase que numa arqueologia de pequena escala, trespassando a superfície em busca de profundidade significativa: a fisiognomia, a frenologia, a dactiloscopia, a psicologia e, claro, a sociologia. É como por via de traços distintivos um corpo disciplinar consegue inferir o que ocorre longe dos olhos, no terreno do invisível. Como dar visibilidade ao que não se poder ver e que todavia está lá? Cabe definir, como no caso do *procés*, quem foi fotografado. Se foi a pessoa morta que voltou e é um fantasma, ou se a pessoa fotografada, além do cliente, fora o próprio Édouard Buguet, o fotógrafo-médium, por via dos traços distintivos que deixou então plenamente recuperáveis por via da mediação técnica. E aqui voltamos à cena do tribunal.

Em uma extensa introdução redigida pela esposa de Leymarie na encadernação da publicação do *processo* que veio à público em 1875 é ressaltado o pouco crédito que a doutrina espírita usufruía no tribunal, apesar de todos os seus esforços em apresentá-la racional e cientificamente. O mérito científico das evidências fotográficas que para alguns parecia inquestionável dado que foram ostensiva e repetidamente testados por vários intelectuais e técnicos de respeito e repertório, tal como descrito no artigo publicado no ano de 1873, *La photographie Spirite à Paris* (*Revue Spirite*), para outros só reforçava os sinais de credulidade e má-fé.

No confronto com as versão oferecidas pelo juiz Millet em pleno tribunal, Marina Leymarie reforça. Ainda que Buguet tivesse fraudado uma ou outra fotografia, de forma alguma seria razoável passar por cima de alguns *fatos*. O primeiro, o de que não houve queixa formal da parte dos clientes de Buguet, que se declararam satisfeitos com o resultado das fotografias diante do tribunal havendo identificado os

parentes desejados; que mesmo havendo fraude em uma ou outra foto, a adequação e legitimidade científicas do procedimento estariam asseguradas e, por fim, a negação das requisições acima expostas implicaria na invalidação de todas as fotografias espíritas, mesmo as consideradas legítimas. Salvo a requisição feita pelo próprio juiz, as perguntas não são feitas por ninguém além dele, a autoridade que conduz o julgamento e que, na toada do registro estenografado, edita a resposta de cada interrogado quando não interrompe simplesmente quando confrontado mais diretamente. A decisão final será sempre do juiz, que é quem conduz o caso em sua exata duração vindo portanto a editar o que será considerado razoável ou não no registro estenográfico vindo a classificar cada uma das personagens com relação ao teor de seu depoimento. Ele é o único perito e, até então sua competência parece ser da ordem da compilação narrativa.

Vale reforçar que não há perícia oficial no caso, só envolvidos. Comentando sobre o sistema de investigação da atividade policial do período, Ruth Harris é taxativa ao ressaltar a dificuldade em discriminar qualquer forma de procedimento da conduta policial que conduzisse para um plano que pudesse sugerir isenção, ou mesmo qual é o objeto que viria a conduzir as investigações.

"*Em um sistema como esse, as regras de evidência simplesmente não existiam. Todo tipo de informação, incluindo o ouvir-dizer eram admissíveis. E as denúncias anônimas eram habitualmente incorporadas. Com efeito, durante o exame do caso de Mme. Clovis-Hughes, a esposa de um deputado radical que matou um investigador que levantou a falsa acusação de que fornicava, dúzias de cartas anônimas foram enviadas ao magistrado. Dentre elas estavam declarações obscenas a respeito da acusada, assim como discursos sobre casamento, família, e da política de outros tempos.*" (Harris, 1991:127)[53]

[53] A falta de critérios de investigação é, provavelmente a razão de ser do seguinte comentário de Gabriel Tarde (1992:172): "*Numa corporação muito disciplinada, como a polícia, excelentes regras para a busca de malfeitores, para a tomada de depoimento das testemunhas, para a redação dos boletins de ocorrência – sempre muito bem feitos, num estilo preciso – transmitem-se tradicionalmente e mantém o espírito do indivíduo apoiado numa razão superior. Embora se tenha dito com acerto, com base num*

A variedade de objetos que servem suporte de julgamento, a série de evidências comprova a dispersão a partir da qual os comentários dos magistrados tece grande parte das suas considerações. Não somente é muito difícil peneirar o que seria uma prova técnica daquilo que opera como uma acusação de caráter político como desconfio ser temerário o esforço em abstrair aquilo que, pelas questões a serem postas na mesa, parece reforçar a indistinção entre os domínios. No ato de apreensão realizado no estúdio de Édouard Isidore Buguet o clichet fotográfico apreendido para exame teve o auto de apreensão por M. Clément, comissário de polícia e pelo inspetor M. Lissonde, inspetor de polícia encarregado pelo Serviço de Fotografia da Prefeitura de Paris. Convém atentar, todavia, que se não há perícia para lidar com um caso mediante um procedimento devidamente estabilizado e codificado, isto não significa que a técnica não desempenhe papel algum. Muito pelo contrário.

O objeto fotográfico

1- *Depois de algum tempo viemos a compreender que obtivemos fotografias espíritas com M. Buguet no número 05 do boulevard Montmartre, em Paris*, registra a seção *Variétés* da *Revue Spirite* de janeiro de 1874. Este é o último artigo sobre fotografia espectral publicada no periódico antes de a investigação policial vir a termo, culminando nas prisões de abril. É o segundo artigo publicado enfaticamente favorável à fotografia espectral com vistas não somente em atestar sua clara veracidade como em anunciar a prestação de serviços levada adiante pelo fotógrafo. Foi pelas mãos de M. Véron, um associado, que as pranchas produzidas por Buguet

---

provérbio latino, que ***os senadores são homens de bem e o Senado um bicho ruim****, tive cem vezes ocasião de constatar que os policiais, embora sejam muitas vezes inteligentes, o são menos que a polícia.*". O ensaio em questão, *As Multidões e as seitas criminosas*, contudo, foi publicado em 1893 quando a polícia dispunha de manuais de procedimento e métodos de investigação estabelecidos exatamente nos últimos 15 anos (Phéline, 1985). A razão superior, quero crer, diz respeito ao exercício policial que respeita a ordem procedimental de investigação que, mesmo em uma polícia reformada como era o caso francês ainda vive a contradição de não fazer conviver novas regras com velhos hábitos, estes devidamente registrados por Ruth Harris.

chegaram à da direção da revista, o que faz de Véron um mediador entre Puel e Leymarie. No artigo publicado Buguet é um *artista sem pretensões, afável que aprecia bastante bem sua faculdade por via da qual é o que é, quero dizer, é um ato de pura e simples medianimidade* (1874:06).

Que o tom ameno não nos deixe enganar. O artigo em questão descreve o momento em que a *Société spirite* se dirige ao estúdio de Buguet com a finalidade de comprovar a eficiência do fotógrafo e a veracidade do procedimento em produzir pranchas fotográficas. Serão estas as pranchas a serem divulgadas como *fotografias espíritas*, termo que virá a figurar como designação de atividade de Buguet em seu cartão de visita dali por diante: *photographe-spirite*. O artigo relata, a partir de seu segundo parágrafo, uma sessão fotográfica com Édouard Isidore Buguet para a qual o controle dos meios fotográficos deve sair das mãos dos investigadores. O objetivo desta sessão seria a de comprovar que para além do artifício produzido *sem pretensões* pelo fotógrafo, toda e qualquer manipulação fotográfica que viesse a ocorrer tivesse como fonte a agência espírita e nada mais. Assim sendo, cumpria controlar alguns dos meios de aquisição de imagens.

"*Nós nos encontramos em companhia de diversas pessoas que vieram para fazer a prova; uma lâmina de vidro comprada de um mercador foi cortada com um diamante e a parte destacada foi colocada no bolso de um assistente; polida e preparada pelo banho de prata usual, comumente empregada por todos os fotógrafos; subimos ao apartamento de forma a entrega-la à M. Buguet, operador, que colocou a objetiva em seu lugar depois de ter definido a pose. O fundo atrás da pessoa fotografada é feita de papel, o instrumento do qual nos servimos é a objetiva ordinária que pudemos inspecionar interior e exteriormente. A calma e o silêncio são ordenados. M. Buguet faz uma evocação mental, se concentra e a prova, ou quatro provas obtidas sucessivamente sobre o mesmo clichê são levados para o laboratório onde o médium os trata na frente de cinco pessoas; um dos assistentes mais M. Leymarie posaram, cada um, duas vezes em um quarto de hora. Sobre esta placa da qual tínhamos retirado um canto e que se*

adaptava perfeitamente encontramos impressões de Espíritos. Essas manipulações diversas, ou operações químicas, repetimos, foram observadas por cinco pessoas atentas; os Espíritos apresentavam metade da face velada." (*Revue spirite*, 1874 :07)[54]

Bem se sabe que a fotografia é uma máquina produtora de imagens e que seu recurso primário, para recuperar a investigação preliminar de Walter Benjamim, é o da reprodutibilidade técnica. Esta é, contudo, somente uma dimensão do dispositivo fotográfico. Benjamim se refere, obviamente, à reprodutibilidade técnica da imagem fotográfica a partir do momento em que a imagem fora devidamente capturada e revelada, naquilo que ela discrepa do exercício tradicional de produção de imagens[55].

---

[54] "*Nous nous trouvons en compagnie de plusieurs personnes venues pour faire une épreuve ; une verre acheté chez un marchand fut coupé avec un diamant et la partie détachée mise dans la poche d'un assistant ; poli et préparé par le bain d'argent usuel, bain commun employé par tous les photographes, nous le montâmes pour le remettre à M. Buguet, opérateur, qui mit l'objectif au point, après avoir réglé la pose. La tenure placée derrière la personne à photographier est en papier, l'instrument dont on se sert est l'objectif ordinaire que nous avons pu inspecter intérieurement et extérieurement[54]. Le calme et le silence sont ordonnés, M. Buguet fait une évocation mentale, il se concentre et l'épreuve, ou quatre épreuves obtenues successivement sur le même cliché, sont portées au laboratoire où le médium les développe devant cinq personnes ; l'un des assistants et M. Leymarie avait posé chacun deux fois en un quart d'heure. Sur cette plaque à laquelle on avait enlevé un coin qui s'adaptait parfaitement, il y avait des empreintes d'Esprits. Ces diverses manipulations ou opérations chimiques, nous le répétons, ont été suivies par cinq personnes attentives; les Esprits avaient la moitié de la face voilée.* »

[55] Obviamente que esta distinção é feita *grosso modo*. Estou me referindo à primeira versão de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* redigida em 1936 e publicada em 1955 (1994) no qual a reflexão sobre *autenticidade* refere-se à violação da relação entre o original e a cópia. Cito: "***A esfera da autenticidade, como um todo, escapa à responsabilidade técnica, e naturalmente não apenas à técnica.*** *Mas, enquanto o autêntico preserva toda a sua autoridade com relação à reprodução manual, em geral considerada uma falsificação, o mesmo não ocorre no que diz respeito à reprodução técnica, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, relativamente ao original, a reprodução técnica tem mais autonomia que a reprodução manual. Ela pode, por exemplo, pela fotografia, acentuar certos aspectos do original, acessíveis à objetiva – ajustável de selecionar arbitrariamente o seu ângulo de observação -, mas não acessíveis ao olhar humano. Ela pode, também, graças a procedimentos como a ampliação ou a câmara lenta, fixar imagens que fogem inteiramente à ótica natural. Em segundo lugar, a reprodução técnica pode colocar a cópia do original em situações impossíveis para o próprio original. Ela pode, principalmente, aproximar do indivíduo a obra, seja sob a forma da fotografia, seja do disco. A catedral abandona seu lugar para instalar-se no estúdio de um amador; o coro, executado numa sala ou ao ar livre, pode ser ouvido num quarto.*" (Benjamim, 1994:168). Se a reprodutibilidade técnica altera pressupostos que lhe antecedem no que diz respeito à evolução das técnicas, é importante ressaltar que a discussão entabulada por Benjamim, por razões óbvias, não discute os fatores que garantam de alguma forma a reprodução da reprodutibilidade, coisa que analiticamente aproxima o presente esforço muito mais da discussão sobre a repetição de procedimentos laboratoriais com relação a fins e meios (Stengers, 2002; Vincent-Bensaude & Stengers, 1996) e a dinâmica do aparelho (Flusser, 2009:19-29) no qual a caixa-

Uma vez produzida a pose passa a ser possível reproduzi-la em escala industrial sem que com isso seja corrompido o elo com o original porque o original é produto de um recurso técnico igualmente industrial substituindo o original pela forma matricial. No entanto, no que tange a descrição do dispositivo fotográfico, a captura da imagem tem sua forma de repetição no acionamento do mecanismo sem que com a repetição implique na reprodução da mesma imagem. Posto desta forma, é necessário um certo esforço em reconhecer em qual ordem seria possível *repetir* ao invés de *reproduzir* uma fotografia. Não há dúvida, estamos falando de reproduzir procedimentos com a finalidade de atingir os mesmo resultados, sendo o resultado não aquele que reproduz a mesma imagem, mas que isola o mesmo conjunto sintético de agências discriminados por relações de causa, efeito e sincronia e que imprime a mesma assinatura, por fim. Assim sendo, não estaríamos narrando a história da reprodução da mesma foto inúmeras vezes, mas da repetição de um mesmo *procedimento* que capture a imagem de uma pessoa ou objeto em tese ausente, ou invisível. Este é o domínio no qual se dá a trama que corresponde ao falsário Buguet – mas não somente dele. Este é, vale recuperar, parte de um domínio fotográfico e de uma forma de imaginar a fotografia e, com isso, a imagem. Estamos falando aqui de um dispositivo ótico que imprime imagens em uma superfície, e esta mesma imagem pode ser reproduzida em papel fotográfico. Mas há a especificidade da fotografia espírita, que captura imagens que de outra forma seguiriam invisíveis a olho nu. É neste nexo entre o visível e o invisível que o *processo* toma lugar.

"*A fotografia do que é invisível se transformou a* ***cause célèbre*** *que estimulou interesse por toda parte e aqueceu a controvérsia em mundos sociais e culturais diferentes domínios da ciência, criminologia, direito, religião e do*

---

preta se transforma na simulação do pensamento cujo acesso é facultado somente pelo resultado, digamos, publicável – o acesso ao pensamento de outrem é o mesmo que o acesso ao que se passa dentro de uma caixa-preta quando ela age como tal. Assim, não é a falsificação de uma obra, de um objeto que está em questão no *processo*. É o objeto ele mesmo que é falso segundo o procedimento que culmina em sua produção – o que reafirma que a objetividade se impõe segundo o procedimento que atesta sua característica objetiva.

sobrenatural. Tal como compreendido há mais de cem anos o gênero de fotografias do oculto ou de objetos esquivos era uma categoria demasiado ampla que agremiava a documentação de fenômenos variados: cometas, bactérias, raios, fantasmas, escrita invisível, varíola, estrelas, locomoção humana e animal, eclipses, experimentos com fotografia fluorescente, raios-X, espectroscopia e proeminências solares. Todos esses domínios, como um contemporâneo afirmou, "torna visível o fenômeno que, sem sua ajuda, escaparia da observação." (Tucker, 2008:37)

Assim, a fotografia de raios e a busca do aperfeiçoamento da fotografia de bactérias não se distingue fundamentalmente da fotografia espírita na medida em que não há domínios da técnica fotográfica que permita a distinção dos objetos que sejam ou não dignos de atenção. A afirmação que serve como orientação para Huguet, *là il y a quelque chose*, aponta para o que ainda não está visível mas que todavia, deveria estar lá. **O que vemos no relato de Leymarie sobre a sessão experimental com Buguet é a reprodução desta lógica, em que o objeto virtual conduz os eforços com vistas na probabilidade de sua concretização futura**. Não há no artigo publicado pela *Revue spirite* qualquer discussão que diga respeito ao rosto velado dos espíritos nas fotografados em nas sessões descritas. Por sua vez, o redator do artigo esteve presente somente no primeiro dia em que Buguet se submeteu ao escrutínio da *Société d'Études*. Há pouca margem para a pesquisa documental.

As sessões seguintes são mediadas, obviamente, pela imagem, a forma pela qual a atividade medianímica de Buguet é descrita. Véron e Gaillard mais a Mme. X – um dos vários anonimatos preservados pela *Revue spirite* – fazem, um dia depois, suas tentativas *nas mesmas condições*, como ressalva o artigo. O pai de X aparece em quatro provas nas quais modifica suas poses, ainda que mantivesse algum tecido sobre a cabeça com o rosto descoberto, em perfil com a mão pousada, não sobre o peito, mas *sobre o coração* da filha. O caso de Véron não é diferente, ainda que seja sobre o peito, não sobre o coração que pousa a mão do terceiro espírito a aparecer nas poses. O segundo deu as caras exatamente nas primeiras poses com Véron.

"*Finalmente, M. Gaillard tinha o mesmo personagem perto de si, com os panos brancos sobre o braço, assim como com a mão direita com a qual lança fluido sobre a cabeça. Esta prova é bastante impressionante no sentido em que é a imagem de um homem morto há muito tempo, que não havia feito qualquer retrato em vida, e que este espírito, num espaço de quinze minutos, tomou-se de vestimentas fluídicas fazendo poses diversas conservando a mesma fisionomia.*" (*Revue spirite*, 1874 :07)[56]

Buguet não tinha acesso, diz o artigo, a qualquer imagem que trouxesse consigo o semblante da figura morta que acompanhou tanto Véron quanto Gaillard. O artigo falha em dizer, contudo, quem é a pessoa que aparece na companhia dos dois espíritas. Os outros casos são considerados inconclusivos, por sua vez, dado o resultado final da prancha em que as imagens devieram demasiado turvas. Neste jogo de imagens sem definição clara, só temos certeza de sua própria ocorrência. Tanto a inexistência de uma fotografia do espírito quando encarnado quanto a sua existência e utilização servem, ambos, como mediadores, tanto para a canalização dos fluídos da parte do médium fotógrafo como para atestar a semelhança do espírito fotografado com a figura em vida. No exercício em que as regras estão se fazendo gradualmente, digo, a consolidação da fotografia como meio técnico sob controle, o único procedimento ao qual o exercício da fotografia espectral se atém é o de produzir presença a partir da mediação fotográfica, o exercício da fotografia em geral no que tange a mobilização de uma *economia geral da luz*, nos termos de Philippe Dubois (1999:221).

[56] "*Enfin, M. Gaillard a le même personnage près de lui, il tient sa draperie blanche sur son bras, tandis que de la main droite il lui lance du fluide sur la tête. Cette épreuve est très remarquable, en ce sens qu'elle est l'image d'un homme mort depuis fort longtemps, dont on n'a pas de portrait, que cet esprit, dans l'espace de quinze minutes, a pris de vêtements fluidiques et des poses diverses en conservant sa même physionomie.* »

"*A luz é, portanto, o que é necessário ao surgimento da imagem mas é também o que pode fazê-la desaparecer, apaga-la, eliminá-la por inteiro: é preciso se proteger dela tanto quanto procurá-la. Em suma, o corpo fotográfico nasce e morre na luz e pela luz. Aqui existe uma passagem fundamental. Questão de transferência, de transmutação. Uma vez captada e engolida a irradiação luminosa originária, a caixa-preta volta a se fechar com solidez e a luz captada vai se transformar aos poucos em imagem. A* ***alquimia*** *fotográfica vai metamorfosear a luz em cor. É isso, o tráfego, o intercâmbio, o desprendimento, o "milagre da transubstanciação".*"

Não seria nenhum exagero incluir no campo semântico acima a revelação, mesmo que com letra minúscula. E são casos de revelação aqueles que produzem uma trama fabulosa. Uma delas, a que busca provar a autenticidade de um objeto sagrado. Afinal, foi a fotografia do Santo Sudário que fez visível o rosto de Cristo que outrora se mostrava um borrão em um tecido velho. Foi a revelação fotográfica apropriada que finalmente revelou suas formas com nitidez. O *milagre fotográfico* que fez do Sudário o que ele finalmente veio a ser, não mais o pano no qual *non se vede niente*, mas uma imagem mais nítida impressa em um outro suporte capturado com outro banho químico que não seja o contato com o suor e o sangue do Messias. O procedimento fotográfico revela outras coisas que não a palavra de Cristo. Revela que há outras coisas a ver que o tempo da tensão do ato fotográfico, de enorme contração e convergência de meios, produz. Uma imagem da contração na forma instantânea pelo tempo que leva para ser produzida que se repdoruz naquilo que efetivamente captura: um instante. Esta dimensão insólita é alvo das pesquisas de optografia de Bourion, médico francês que, em 1868, investigava nos olhos de vítimas de homicídio a imagem da nêmese cuja operação deveria trazer à luz uma imagem perdida para sempre.

"*Como no Santo Sudário, a princípio não há "nada a ver", ou melhor ainda, há "menos do que nada": "nuvens". Dessa informalidade, dessa mancha, dessas nuvens, desse menos que nada, vem apoderar-se o desejo de ver para constituir*

algo, um mais, uma figura: transformação da mancha em drama. Nela se lerá, portanto, a imagem de um assassinato: o teatro do crime optografado, captado ao vivo (ou também da morte). E essa cenarização, esse efeito de encenação, essa dramatização da mancha institui-se por meio de um operador que chamaremos a trama." (Dubois, 1994:233)

A optografia é, à sua forma, uma analogia algo selvagem entre o corpo humano e a máquina fotográfica. Esta analogia pode ser radicalizada ou, de outra forma, diminuída ao ponto de inventivas como de Bourion serem dissolvidas como ficção científica, como o próprio Dubois acaba por fazer em suas pesquisas um século depois. Parece ser ela uma das versões radicais em que a pessoa a ser detectada está impressa no mecanismo ótico, sendo este mecanismo, o olho. A cena optografada se mostra fantasmática, gravada, vindo a manchar o órgão da pessoa assassinada demonstrando que o olho não só vê, como registra, fazendo do cabedal tecnológico de observação uma extensão natural das propensões do corpo. É preciso existir procedimentos que possam mitigar os efeitos da experiência individual e as afetações daí decorrentes para não incorrer em nenhuma fórmula mística. A fotografia espírita é um empreendimento da história natural. Em tese.

2- O relatório policial de 22 de abril de 1875 fazia menção aos bonecos apreendidos, os mesmo utilizados para produzir poses de sobreposição na lente, tema a partir do qual o interrogatório público de Buguet está encerrado. Constatada a dívida que o fotógrafo contraiu com Leymarie, que lhe emprestara 3500 francos em nome da *Société Sprite* e a fonte americana do procedimento fotográfico, Millet chegou a perguntar, como já vimos, se seria necessário acreditar na doutrina para adquirir a pose. A negativa de Buguet é seguida da afirmação de que jamais dissera ser médium. Para Millet, seria desnecessário. O procedimento utilizado seria o suficiente. Mas qual procedimento? Eis a versão do presidente, a saber, de como Buguet utilizava os bonecos para a confecção de poses sobrepostas.

"*D – E como seus empregados* (Antoine Blot, Van, ambos assistentes de Buguet) *não poderiam representar tantas pessoas diferentes assim, o senhor pensou então em recortar fotografias para ter à disposição um grande número de cabeças. Foram encontradas duas caixas em sua casa, ambas com grande quantidade de fotografias ou de cabeças cortadas de fotografias; cabeças de mulheres, velhos, crianças, pessoas de idades diversas de forma a poder com relação à variedade de pessoas que se apresentam. Tais cabeças de cartão foram imaginadas pelo senhor para que pudessem substituir as cabeças que não respondesse à diversidade de demandas que lhe fossem feitas. Foi M. Van Herzeele quem produziu o espectro em uma* arrière-cabinet (escritório contíguo ao estúdio)*. O senhor lá guardava um boneco desnudo; ele se move pelos braços e pernas; é possível dar ao corpo todas as formas possíveis. Tal boneco, o senhor o vestia de forma ordinária; o envolvia com um tecido, dobrava seu braço vindo a lhe dar ao Espírito a aparência que quisesse lhe dar; dava ao boneco uma cabeça como essa que, por exemplo, e o senhor imprimiu sua figura em um clichê fotográfico. O indivíduo que solicitara o Espírito estava em outra sala e tinha que esperar que o espectro fosse feito antes de fazê-lo ele mesmo.*

R – Ah, mas não esperaria muito." (Leymarie, 1975 :06)[57]

---

[57] "*D - Et comme vos employés* (Antoine Blot; Van ; ambos assistentes de Buguet) *ne pouvaient représenter assez de personnes différentes, vous avez imaginé de découper des photographies pour avoir à votre disposition un grand nombre de têtes. Il a été saisi chez vous deux boîtes dans lesquelles se trouve une grande quantité de photographies ou plutôt de têtes découpées dans des photographies ; des têtes de femmes, de vieillards, d'enfants, de personnes d'âges divers, de façon à pourvoir à la variété des désirs des personnes qui se présentaient. Ces têtes de carton ont été imaginés par vous pour remplacer vos commis qui ne répondaient pas à la diversité de demandes qui vous étaient faites. C'était M. Van Herzeele qui faisait le spectre dans un arrière-cabinet. Vous aviez cette poupée non habillé ; elle se meut par les bras et les jambes ; on peut faire prendre au corps toutes les formes possibles. Cette poupée, vous habilliez, ordinairement ; vous l'enveloppiez d'un tissu, vous lui pliiez les bras, et vous arriviez ainsi à donner à l'Esprit l'apparence que vous vouliez lui donner ; vous donniez à cette poupée une tête comme celle-ci, par exemple, et vous preniez cette figure sur un cliché photographique. L'individu qui sollicitait l'Esprit était dans l'autre salon ; il devait attendre qu'on fît le spectre avant de le faire lui-même.*

R- Oh ! ce n'était pas long.»

Um repertório de semelhanças incorporado numa coleção 240 cabeças para encaixe em bonecos, eis o artifício criado nos EUA e então apreendido em Paris em 22 de abril do mesmo ano de 1875. Buguet recorria a uma combinatória de formas com vistas a uma apresentação suficientemente semelhante, de forma a criar poses que tivessem de fato o poder de ludibriar a clientela. Mas não é somente a figura que constitui a cena e institui a verossimilhança. Há um outro fator, igualmente importante: a duração da cena. É nela que a relação entre a fotografia espírita e o funcionamento de um bom atelier fotográfico se dá. O passeio ligeiro num modelo de laboratório fotográfico permitirá compreender um pouco melhor a respeito de sua composição, assim algumas das extensões sociotécnicas que lhe compunham.

Gradualmente, quando tratamos a fotografia como uma técnica correspondente aos seus próprios entes de composição visando atingir seu desenho como objeto técnico, assim como os procedimentos de seu acionamento, começamos a perceber que não é possível seguir adiante a partir de uma menção genérica ao dispositivo fotográfico. Um pouco à forma dos organismos para os quais que promove uma espécie de extensão funcional, o dispositivo é sempre específico. Fotografia, para além da gravação superficial de luz e forma, é um dispositivo que *mais do que meios empregados,* é *uma reunião de obstáculos desviados* (Bergson, 1983:94)[58]. Sabemos, desde a leitura da peça do julgamento que a pose fotográfica já não dura muito tempo – ao contrário dos longos minutos que ocupavam exposições do banho químico em foto-reagentes do daguerrótipo. Quando a fotografia fora incorporada ao bem comum na aquisição de sua patente pelo Estado Francês, em 15 de junho de 1839 era ainda um procedimento longo, muito diferente do intervalo variável entre 3 e 12 segundos que Gaston Tisserand contabiliza em seu *Les merveilles de la photographie*, publicado em 1874 pela Libraire Hachette.

[58] Convém ressaltar que este é exatamente o paradigma da explicação em cibernética defendido por Gregory Bateson (1985) em artigo publicado em 1967 no qual é a negatividade que orienta a definição do objeto. É na medida em que é o esgotamento de alternativas de ser por *reductio ad absurdum* que se oferecem contornos ao objeto investigado. Esta matriz negativa já se encontra empregue por Bergson no livro supracitado e, ao mesmo tempo, parece reconstituir com alguma exatidão a dialética do tribunal criminal, em especial segundo as medidas cautelares de acusação expostos por Bédarride (1887). Esta analogia, contudo, merece uma atenção especial nela mesma.

"*D – Assim temos o procedimento de que o senhor se serviu: o espectro é feito em um escritório vizinho do salão onde se encontra a pessoa que acaba de ser fotografada: mas a placa, era necessário que a mesma saísse do escritório?*

R – A levava comigo quase todos os dias.

D – E ninguém a examinava?

R – Estando colodionada, não pode ser exposta à luz do dia." »(Leymarie, 1975 :06)[59]

Uma vez que a placa vítrea é embebida em colódio, ela será lacrada dentro da caixa-preta, que é onde o colódio age. Quando em contato com o ar, virá a se solidificar. Sua manipulação, exatamente por isso, é feita em um quarto escuro (*cabinet noir*). Tanto quanto o dispositivo fotográfico, que é, desde 1839 uma patente de domínio público, o acesso ao colódio em 1874, base desse sistema de revelação, se encontrava suficientemente popularizado ao ponto de poder ser encontrado em qualquer casa de produtos farmacêuticos já bastante comuns no centro de Paris. A popularização do dispositivo não caminha, contudo, sozinha. O exercício elementar da química laboratorial parece acompanhar a expansão da atividade fotográfica, seja ela amadora ou profissional. Tisserand sugere ao leitor de seu pequeno livro que ele mesmo produza a mistura à base de *pyroxyle* (nitrato de celulose), solúvel em álcool e éter. Para tal, ele redige uma nota de rodapé detalhada com a receita do produto (Tisserand, 1874:109) cuja manipulação dos elementos deve ser feito sem a interferência da luz do sol, em porções medidas em centímetros cúbicos, partes centesimais de proporção e balanças que meçam com a precisão de pelo menos 5 gramas.

---

[59] "*D – Ainsi, voilà le procédé dont vous vous serviez : le spectre est fait dans le cabinet voisin du salon où se trouve la personne qui vient se faire photographer ; mais la plaque, il fallait qu'elle sortît du cabinet ?*

R. – On me l'apportait presque toujours.

D. – La personne n'examinait donc pas la plaque ?

R. – La plaque, étant collodionnée, ne pouvait être mise au jour. «

Assim, não é a placa de vidro o que realmente importa, ainda que seja o meio cuja superfície oferece estabilidade à solução de nitrato de celulose. É o nitrato ele mesmo, *pyroxyle*, o meio em que a imagem é capturada. O colódio serve de película do vidro e portanto deve ser espalhado de forma absolutamente homogênea, pois é esta a película que será embebida em um banho de sais de prata, cuja sensibilidade à luz virá a produzir o branco e preto que grava os índices luminosos e o que mais a luz trouxer consigo. "*L'image se développe successivement, les lumières, les ombres, les demi-teintes apparaissent, l'image se révèle peu à peu. Seulement elle est négative, c'est-à-dire que les blancs du modèle ressortent en noir sur le verre, et inversement.* » (Tisserand, 1874 :115).

Esta operação demanda, para além dos utensílios e um fotógrafo minimamente versado nos procedimentos de preparação de um cliché, uma determinada arquitetura. Pois assim como a caixa-preta isola o componente químico da luz – a manipulação não é feita no breu -, o equilíbrio ente o quarto escuro (*cabinet noir*) e a câmara clara (*chambre claire*) oferecem a cena pela qual transita o fotógrafo, a cada ocasião, para a manipulação de cada cliché fotográfico produzido. Isto porque, em algum momento, o cliché deverá sumir das vistas de todos que não se encontram no quarto escuro, o mesmo no qual o colódio é manipulado de forma que só virá a aparecer quando revelada e emulsificada a imagem fotográfica. Este é o momento em que a manipulação pode sofrer toda forma de suspeita, dado que ninguém acessa o que está dentro da caixa-preta, salvo quando a caixa-preta, uma vez aberta, deixa de operar como tal.

Dentro da caixa-preta o que encontramos é uma dimensão negativa em que o branco é preto, o preto é branco; a figura é fundo, e vice-versa. No escuro absoluto não é a imagem que importa, mas o procedimento invisível de sua aquisição e a forma de inserção de informação em um ambiente cuja única forma de acompanhar a cadeia de efeitos é abstrair a diferença entre *input* e *output*. Num jogo de contrastes de *entrada* e *saída*, o dispositivo fotográfico é uma encenação do artifício cibernético, desde o fotógrafo que entra e sai de cena da *chambre claire*, até a luz que entra no

orifício obturado da caixa-preta. De superfícies lisas e translúcidas depositadas na urna, o que vemos retirado é um negativo de imagens impressas pela força da luz manifesta por via de um orifício aberto por poucos segundos.

Após sair do quarto escuro para se dirigir à câmara clara, Buguet já tinha o dispositivo preparado. O cliché fotográfico, que em geral necessita ser cuidadosamente limpo antes de ser embebebido em colódio e então, em nitrato de prata, já carregava uma pequena exposição de luz assim como uma forma anteriormente gravada. Uma exposição anterior feita por um tempo inferior a uma pose regular produz, em tese, toda sorte de espectros. E este procedimento não era, de forma alguma, uma questão discutida dentro das paredes da 7ª Câmara da Polícia Correcional do Sena. O *truc* já era conhecido de fotógrafos que porventura se correspondessem por via de periódicos especializados em divulgar técnicas e resultados de diversos ensaios fotográficos. Tomando o efeito como uma espécie de acidente, o periódico *Le Progrès photographique* publica a carta enviada por um fotógrafo, Léon Wulff, redigida em abril de 1891 – dezesseis anos depois, utilizando uma outra tecnologia, com brometo de prata – em que narra a experiência de reutilizar clichês fotográficos que, mesmo após a mais rigorosa limpeza deixando o vidro sem qualquer mancha visível ao olho nu, o espectro da imagem da pose anterior permanecia fixada, indelével. Os clichés feitos à base de colódio são ainda mais suscetíveis a este efeito. O artigo de Clément Chéroux (2005) estabelece um panorama interessante para este tipo de experimentação, mais próxima da química do que de uma sessão espírita:

"*Ao primeiro tipo de fotografia espírita, datada de 1865, o físico David Brewster dedica todo um capítulo ao potencial de entretenimento do estereoscópio. Ele sugere usar a dupla exposição para dar figura para a "aparição espiritual" e levar o espectador "para regiões do sobrenatural". Nos anos 1860 de nas décadas subsequentes, editores de fotografias binoculares, como a London Stereoscopic*

Company & Underwood puseram no mercado séries inteiras de fantasmas etéreos e fadas para a diversão de seu público." (op.cit.:46)

No processo, a confissão do artifício fraudulento não é registrado somente a partir do depoimento de Édouard Isidore Buguet. Seus assistentes são suficientemente explícitos para reiterar que a fraude fotográfica era, de fato, parte da rotina do estúdio fotográfico em que trabalhavam. Somente um deles, Legal, declarou jamais ter entrado no *cabinet noir*. Ernst van Herzeele e Blot, ambos, descrevem, ainda que brevemente, o seu papel na produção da fotografia espírita na sessão de 16 de junho. Por 200 francos por mês Herzeele, 44 anos e fotógrafo, confeccionou os espectros durante dezoito meses, vindo a ser flagrado com um dos fantoches nas mãos por Leymarie sem que pudesse afirmar se o mesmo Leymarie sabia de algo além da mera existência do flagrante objeto que o assistente de Buguet escondera em seu paletó. O depoimento de Blot, por sua vez, é mais extenso.

O fotógrafo de 19 anos, trabalhava como contínuo e disse que não era difícil saber qual era o procedimento de Buguet para produzir seus clichés espectrais. Ele mesmo induziu; *je les connaissais sans les connaîtrei*, porque *là il y a quelque chose*. Lachaud, advogado da República, pede a palavra uma vez, de forma a fazer coro com o presidente da sessão na busca de estabelecer por fim os termos em que Leymarie seria solidário com a fraude praticada. Até o momento, a trama só consegue narrar algo sobre a busca de Leymarie em produzir fotografias espectrais pela ação direta de um médium fotógrafo. Assim, se é possível compreender que o esforço de Millet consta em editar a história, contada pelos réus e testemunhas, com o intuito de comprometer os mesmos réus com a fábula prevista pelo artigo 405, a dificuldade de costurar uma trama verossímil no decorrer do julgamento se torna cada vez maior. O liame que faria convergir as motivações de Buguet e Leymarie escapa a cada momento em que é evocado, produzindo o desconforto de uma condenação de caráter político velado – assim como a figura de um ou outro fantasma capturado pela câmera de Buguet. Esta não é, contudo, a única dificuldade na condução do julgamento. Ainda

que sejam atestadas a fraude e a infração confessadas, as testemunhas arroladas que por ventura vieram a adquirir fotografias espíritas seguem atestando em favor do procedimento. Que Buguet vá para a cadeia sem que, por isso, seja condenado consigo o procedimento.

O Conde de Bullet, leitor dos livros de Olympe Audouard, afirma categoricamente que Buguet é médium e que está convencido de que o retrato de sua irmã fora obtido sem uso de manequim – depois de os réus o terem deposto. Marie de Veh recusa a possibilidade de que esteja se iludindo com tais fotografias e rejeita a tese de que sua credulidade fora alvo de abuso. Seu pai, de 68 anos, pergunta se o inquérito está mais preocupado em inculpar Buguet, ou se o objetivo é afirmar diante da audiência que ele fora enganado. A viúva Stourbe, proprietária de uma charutaria, vai além ao dizer que se Buguet afirmara não ser médium, que ela não poderia impedi-lo de pensar assim, mas que a despeito das convicções o fotótgrafo recebeu, em uma ou outra sessão, uma carga eficaz de passes magnéticos. A lista e o número de casos é enorme e, vale dizer, praticamente unânime em não descartar nem o procedimento, o *truc*, e tampouco os poderes de Buguet – lembrando que a medianimidade não depende nem da vontade e mesmo da consciência da pessoa. É o que afirma a doutrina espírita.

Dentre os depoimentos, o de Jean-Claude Dessenon (Leymarie, 1975:33), mercador de arte de 55 anos, é o que nos oferece maiores detalhes a respeito de uma certa zona cinzenta em que a condenação dos réus se encontra. É nele que eu pretendo me ater com mais atenção. Seu depoimento se inicia com uma pergunta seca feita por Millet: *vous avez vu des Esprits*?

"*R – No começo de janeiro de 1874 tomei conhecimento da fotografia espírita pela primeira vez. Fiz com que fizessem meu retrato e ali obtive um espectro de tal forma vago que nada pude distinguir. Pedi para posar uma segunda vez e a fotografia estava mais uma vez ruim; quando fui à Buguet para fazê-la me encontrei com alguém que não conhecia e que ele me apresentou como sendo um médium muito poderoso, com*

quem poderia obter bons resultados. Pedi para posar mais uma vez, agora ao seu lado. Depois da evocação feita por mim e por Buguet, e depois da pose, Buguet retornou aonde estávamos para nos mostrar o clichê e nos dizer: "Cuidado para não quebra-lo pois não vai conseguir obter outro similar." M. Scipion havia posado ao meu lado. Havia tirado duas provas então muito diferentes: em uma tenho a cabeça de um morto sobre meu joelho; em outra, não está mais, pois os braços não estão posados da mesma maneira. Quanto à mulher que eu havia evocado, ela era tão parecida que assim que mostrei a fotografia para um de meus familiares, ele gritou: Mas é minhas prima!

D – Mas foi ao acaso, não, Buguet?

R – Sim, foi ao acaso pois eu não tinha nenhuma fotografia de madame Dessenon."[60]

Nunca pude ver esta fotografia em especial. Na verdade, quase nenhuma das fotografias citadas pelo *processo*, e mesmo pelos relatórios disponíveis no tombo relativo ao *processo dos espíritas*, se encontra presente. O tempo, isto é, a instituição da história, parece ser mais cruel com alguns arquivos do que com outros, numa hierarquia entre instituições presentes no desprezo expresso num bufar de um dos arquivistas da *BnF* quando eu disse trabalhar também nos *Archives de la Préfecture de*

[60] "*R- Au commencement de janvier 1874, j'ai entendu parler pour la première fois de la photographie spirite. Je fis faire mon portrait et je l'obtins avec un spectre tellement vague qu'on ne distinguait rien. Je demandai à poser une seconde fois, la photographie fut encore très-mauvaise; quand je suis allé chez Buguet pour la prendre, j'ai trouvé quelqu'une que je ne connaissais pas et qu'il me présenta comme un médium très-fort, avec lequel on obtenait de beaux résultats. Je demandai à poser encore une fois avec lui. Après l'évocation faite par moi et par Buguet, et après la pose, Buguet revint nous montrer le cliché en nous disant : « Prenez garde le casser, car vous ne pourrez pas en obtenir un semblable. » M. Scipion avait posé à coté de moi. Il a été tiré deux épreuves qui son très-différentes : sur l'une, j'ai une tête de mort sur le genou ; sur l'autre, je ne l'ai pas ; puis que les bras ne sont pas posés de la même manière. Quant à ma femme que j'avais évoquée, elle est si ressemblante, que lorsque je l'ai montrée à un de mes parents, il s'est écrié : « Mais, c'est ma cousine !*

D- C'est un hasard, n'est-ce pas, Buguet ?

Buguet – Oui, c'est un hasard, car je n'avais pas la photographie de madame Dessenon. »

Police. Que seja manifestação gratuita de desdém, convém imaginar que os arquivos – somente os franceses? - podem ser hierarquizados pela enorme distância que guardam entre si com relação à forma pela qual guardam e ordenam seus arquivos. O pente fino ao qual o pesquisador é submetido ao entrar nos *Archives Nationales*, assim como a relativa distância do centro de Paris, estando próximo à *gare* St. Denis; o ambiente árido e vazio que guarda a distância do alambrado até a porta de entrada; o rigoroso sistema pelo qual é necessário se despir de canetas, pastas, elásticos; a revista feita ao entrar e sair de uma sala protegida, separada do hall de entrada cuja comunicação feita por um corredor nos deixa visíveis e isolados entre duas edificações, podendo ser interceptados na porta seguinte com facilidade. Das condições de pesquisa, este parece ser o exato oposto daquilo que os *Archives de Police* oferecem como ambiente de trabalho, dado que quem parece poder garantir a segurança e a integridade dos documentos, assim como eventuais furtos e páginas numeradas faltando, é o próprio pesquisador. Impossível saber qual a estabilidade e quais as razões de um dossiê tão cheio de lacunas com relação à listagem que ele mesmo oferece quanto aos itens apreendidos. Impossível saber a razão do por quê daquilo que é citado no *processo* e relatórios se encontra ausente do dossiê. O que eu sei é que nunca vi a fotografia da esposa de Jean-Claude Dessenon e não há como saber se ela já esteve no meio do farto material apreendido.

Ainda assim, sem poder vê-la, sou obrigado a ressaltar que a semelhança da fotografia produzida por Buguet com a imagem da falecida Mme. Dessenon parece impressionar, especialmente por se tratar de uma imagem em que a figura aparece ao acaso. A imagem adquirida por acidente não é, no entanto, um problema menor mas possivelmente o terreno em que muito da disputa relativa ao procedimento da fotografia espírita ainda tem fôlego, apesar da condenação de Buguet ter se dado na primeira hora. Em primeiro lugar, trata-se de um objeto cuja produção, a partir de um certo momento que pode durar de 3 a 12 segundos, independe da motivação do agente para que uma figura seja capturada. Há um lapso em que tudo o que se passa, se passa dentro da caixa-preta isolada até mesmo do lusco-fusco alaranjado da

iluminação do *cabinet noir*. Este é o território em que o único caso em que a imagem produzida de fato parece ter reproduzido a figura de uma pessoa falecida dentre os depoentes, cuja semelhança teria sido confirmada, ou ao menos não foi descartada, por Millet e Lachaud. O tempo que opera dentro da caixa-preta é suficiente para que a controvérsia prolifere exatamente porque é tempo para que seja reinserida aqui uma trama paralela, algo secreta, mas que persiste em dar sinal de vida. Revelar o segredo de Buguet, e apresentar os termos que correspondem a fotografia espectral com sua má-fé, não desfazem o crédito que tantos depoentes nutrem pelo dispositivo medianímico da fotografia. O intervalo de 3 a 12 segundos produz uma imagem que, de tão semelhante com um objeto possível, absolve aqueles que, diante do resto do repertório, foram acusados de credulidade. A verossimilhança demanda, assim, uma atenção mais cuidadosa.

É um excesso de semelhança para uma imagem produzida fora da escala da ação humana ordinária que faz suspeitar que ainda que Buguet seja um escroque, a fotografia pode não ser fruto de um acidente, mas daquilo que é obsessão de todo o empreendimento fotográfico científico do período: fotografar causas e corpos invisíveis ao olho humano. E aqui o dispositivo fotográfico, ao capturar um corpo em uma exposição de tempo curto, contrai o tempo no registro da imagem da mesma forma que o dispositivo ótico revela dimensões da imagem que o olho humano e as relações presenciais não conseguem perceber. A imagem fotográfica manipula, assim, mudanças de escala a todo momento, fazendo proliferar interferências de todas as formas, especialmente aquelas que permanecem incógnitas após exames cuidadosos.

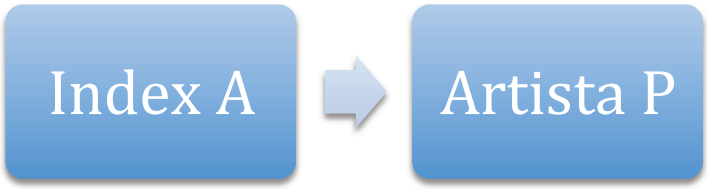
O fantasma na máquina: uma variação do tema da pessoa.

1- O artifício da noção de pessoa segundo o célebre ensaio de Marcel Mauss (2002) ressoa com muitos dos desdobramentos da presente leitura do *processo dos espíritas*. A conexão entre a apresentação do espírito segundo uma forma de agência moral visível constituída por seu modo de transmissão em meios específicos é

somente o primeiro e mais visível. Afinal, no caso de seguirmos na direção dos poderes de um fantasma que se faz evidente por meio do artifício fotográfico, devemos procurar pelos efeitos que produzira, tal como nos ensinam Aristóteles e Spinoza, sobre a alma, sobre aquilo que anima, que produz movimento sem que haja uma fonte puramente mecânica do mesmo e que nos leva tanto para a noção de pessoa quanto para o princípio da medianimidade. Assim, em quais corpos se transmite, isto é, como, na dessemelhança entre seres, um efeito produzido se transforma num traço de semelhança, como entre corpo e alma (Aristóteles, 2006, capítulo 5, 417b29); entre pessoa moral e indivíduo empírico (Mauss, 2003); entre matéria e causa inteligente (Kardec, 1862) cuja transmissão inscreve na matéria *índices de agência* (Gell, 1998). A semelhança ocorre em meio a uma massa de ocorrências e transmissões sobre as quais não há regulamento, ou seja, há carência de conciliação, aquilo que serve de base para o que o mesmo Marcel Mauss considera ser um sinônimo possível para religião. Como acabo de mostrar, há sempre uma versão que interrompe qualquer conciliação alcançada por uma versão que parecia oferecer alguma estabilidade na urdidura da trama do *processo*. Tendo isto em vista que alguns recursos apresentados por Alfred Gell servirão para definir quais indícios se entrecruzam, definindo o campo de agências que parecem ser pertinentes para compreendermos algo mais sobre o universo da fotografia espectral. No percurso, contudo, veremos que a ressonância entre Mauss e Kardec não é meramente acidental.

A argumentação de Gell sobre agência parte de dois pontos fundamentais. O primeiro, de que agência implica em seus índices, que são eventos que deixam traços de intencionalidade objetivados e que, por isso, participam de um sistema de modos de interação na forma de zonas de relação e vetores que possibilitam identificar, mesmo que provisoriamente, as relações de Agência, de Paciência (passividade) e de possível referência representativa do objeto. Nisso os 4 conceitos básicos são dispostos: **Índice, Artista** (agente; artefeitor; contraventor serve como exemplo possível), **Recipiente** e **Protótipo**. Estes conceitos são explorados em combinações binárias descritivas dos vetores de ação, como por, exemplo, no de

Agência (A) e Paciência (P) a serem identificadas, sendo o Agente, o índice, e a Paciência, o artista:



A afirmação com caráter de lei desta relação é a seguinte: em cada material indéxico (referência motivadora de abdução) há implicada a forma delineada por um artista que se inscreve por notas. O processo dos espíritas apresenta dois exemplos extremos de abdução, além da figura do falsário, que sendo a mais delicada é a que mais nos importa no presente momento.

No primeiro caso, há a abdução que infere o caráter de evidência das fotografias de vida após a morte; quando não, atestam em favor da semelhança escandalosa entre a falecida esposa de Dessenon e a imagem fotografada por Buguet. Nisso, o médium é Paciente da Agência dos espíritos e se torna ativador dos princípios químico-morais (por fluxo magnético) que afetam o negativo fotográfico (Recipiente) por via de um Protótipo imagético (imagem do familiar morto), o que remonta ao relato dado pela viúva Stourbe. Num segundo caso, o do ceticismo dos agentes da lei que definem a ação de falsificação, o escroque é Agente sobre o recipiente fotográfico (Recipiente) por via da captação de traços distintivos oferecidos pelos clientes-familiares (Protótipo) e que abduzem a legitimidade do objeto (Índices), incorretamente, pois o fazem segundo os sinais fornecidos pelo falsário. São estes os dois casos a serem postos sob o escrutínio do sistema indéxico, que é outra forma para pensarmos os efeitos encadeados. Daí eles podem ser extrapolados até o nível da agência eminentemente humana, ou seja, ao nível em que traços de agência físicos implicam em agência moral e vice-versa. Ou agiu a intencionalidade do falsário, ou agiu a intencionalidade dos espíritos, que não são senão ação moral, tanto um quanto

outro. Por um lado é o que ensina a doutrina espírita; de outro, somente a ação moral é imputável de responsabilidade segundo o artigo 405 do *Code Pénal*, uma vez que deve ser atestada a intencionalidade de ludibriar, o que só pode ser feito após o evento.

2- Édouard Buguet fora acusado de falsificar fotografias sem que jamais viesse declarar sua mediunidade aos clientes. Réu confesso, condenado, ficou preso por um ano. Sua mediunidade é atestada, como vimos, pela rede tramada no seio da *Sociéte d'études*, cuja presidência cabia ao também editor da *Revue Spirite*, Pierre-Gaëtan Leymarie, condenado ao ser enquadrado no artigo 405, com menção aos artigos 59 e 60. Lesão de propriedade por via de fraude, aquisição de crédito imaginário e escroqueria articulada por meio de relação de cumplicinato. Contudo, qual é o conjunto de fatos que constituem o quadro de evidências que permitem ambos: a sustentação da tese policial de que ocorreu extorsão mediante ludibrio e que, também, não anula a percepção espírita de que houve um evento espírita afirmando que um espírito pode, sim, ser fotografado como num retrato de família? E mais: o que podemos chamar de fato, o que podemos chamar de evidência, de forma a seguir os sinais da *agência de pessoas* de forma a definirmos a multiplicidade de traços da ordem físico-moral?

Lorraine Daston (1994) sugere uma distinção entre fatos e evidências que merece atenção, pois nela há uma diferença que faz diferença: ***fatos são evidências em potência*.** Isso quer dizer que:

"*São robustos em sua existência e opacos em seu sentido (significado). Somente quando listados em serviço de um propósito ou conjectura vêm a ser evidência, ou fatos com significância. Evidência pode ser descrita como fatos impostos em sinais de posição (*signposts*), que apontam para além de si e sua rasa e bruta coisidade, para esta relação a qual não temos acesso direto: as pistas pertencentes*

a um crime cometido sem testemunhas, observações que testam uma teoria sobre a verdadeira configuração do sistema solar, ou os trabalhos da mente, as ruínas da civilização desaparecida há milênios, os indícios que predizem o futuro." (id. ibid..: 243),

Trata-se, enfim, de uma cadeia de provas circunstanciais. Assim, as fotografias espíritas, particularmente aquela em que a semelhança com a falecida esposa de Dessenon é ressaltada, são evidência de uma tensão entre alternativas postas em jogo. Está em disputa a apropriação da mediação técnica fazendo com que Buguet seja o único com agência adequada para movimentar os dois extremos da contenda, contemplando ambos os diagnósticos. O que poderia ser tomada como uma atividade fundamentalmente mecânica traz consigo seu outro lado, o da agência ocultada, pois:

"(...) *o que a fotografia não mostra é tão importante quanto o que ela revela. Mais exatamente, existe uma* ***relação*** *– dada como inevitável, existencial, irresistível – do fora com o dentro, que faz com que toda a fotografia se leia como portadora de "uma presença virtual", como ligada consubstancialmente a algo que não está ali, sob nossos olhos, que foi afastado, mas que se assinala como* ***excluído***." (Dubois, 1999:179).

A alusão ao mecanicismo, aqui, não é banal ou meramente episódica. Afinal, para que o procedimento fotográfico chegue à termo, é necessário fundamentalmente acionar um dispositivo que abra e feche o obturador de uma determinada máquina que é, antes de tudo, uma caixa lacrada. O mecanismo, uma vez acionado, é automático, e o procedimento da captura de imagens pelos cristais de prata se dá sem intervenção humana, quando perfeitamente engrenado. Havendo uma pose humana, o humano é só um corpo, mera extensão da matéria, uma coisa que deve interferir no dispositivo, se igualando portanto a uma mesa, uma cadeira ou qualquer mobiliário

próprio na produção de *cartes de visite* ou de uma fotografia qualquer; natureza morta cuja relação com a iconografia é a sua reprodução exata.

Assim como em grande parte da vulgarização das ciências industriais capitaneadas pela química, a fotografia sintetizava expectativas quanto ao seu desempenho, vindo a ser um meio que eliminasse um atravessador interessado frequentemente mais em si do que no objeto retratado. O atravessador, convém dizer, é o ilustrador. Em 1852, Maxime du Camp viaja com Gustave Flaubert pelo Oriente Médio vindo a publicar vinte e cinco imagens nos dois volumes de *Egypte, Nubie, Palestine, Syrie*. Os desenhos se tornam um desafio à credibilidade, especialmente pela forma pela qual Jerusalém fora desenhada, levantando suspeita de Louis Coignard de Saulcy, arqueólogo. Ele mesmo fora responsável por enviar Auguste Salzmann à cidade santa porque, assim, o resultado trazido não seria outro senão o da mais objetiva objetividade, aquela inscrita no negativo pela própria luz do sol, termos cunhados pelo próprio Saulcy (Keim, 1971)[61].

O dispositivo fotográfico participa de um itinerário peculiar que narra sua própria evolução como objeto técnico e seu papel no *processo dos espíritas* acompanha de forma bastante aproximada alguns dos dilemas da objetividade técnico-científica, em especial aquele que atende pelo nome de *neutralidade*. Esta que é uma moeda de troca entre pares *savantes* na sua busca por uma imagem que correspondesse a uma *imitatio* com o menor grau possível de interferência humana fornece, por fim, aquilo que pudesse ser considerada uma *imagem documental* (Dubois, 27-36) em um universo de relações que alteram os modelos dominantes de visualização (Crary, 2012a). A fotografia é, a exemplo de outros tantos recursos de mediação técnica com fins de observação, um sistema de mudança de escalas para o além e o aquém das proporções humanas. O aparato se encaixa na cadeia de dispositivos em que o invisível é visibilizado e o que é fugaz é capturado com velocidade cada vez maior. Ao

[61] Os resultados de Salzmann foram publicados em *Jérusalem : étude et reproduction photographique des monuments de la Ville sainte, depuis l'époque judaïque jusqu'à nos jours*, Paris, Gide et Baudry, 1856, 2 volumes de planches, 1 volume de texte. As fotografias e um pequeno texto de curadoria podem ser encontrados aqui:
http://expositions.bnf.fr/veo/photographes/ssindex06.htm

comentar uma passagem de John A. Wipple a respeito das vantagens do daguerrótipo microscópico que, segundo a defesa, permite que *objetos invisíveis possam ser pintadas pelas próprias mãos da Natureza*, Corey Keller salienta a fidelidade rigorosa de um procedimento em que a produção de imagens da natureza segue ela mesma a natureza redimida da intervenção do arbítrio humano:

"*Isto foi precisamente o que motivou o médico Alfred Donné e seu assistente Jean Bernard Léon Foucault a produzir seu* ***Cours de microscopie complémentaire des études médicales****, um texto de 1845 para estudantes de medicina contendo gravuras a partir de daguerrótipos feitos com um microscópio. Em sua introdução, Donné enumera as vantagens da fotografia, superior no que diz respeito a "fidelidade rigorosa" ao seu objeto original sem as amarras dos preconceitos da intervenção de um ilustrador. Ele também salienta que, diferente dos desenhos frequentemente editados por informações estranhas à fidelidade imediata tendo a clareza como propósito, a fotografia reproduziu o campo microscópico em sua inteireza, e então oferece uma experiência realista de treinamento.*" (Keller, 2009:27)

Quando mais acima fiz menção ao artigo de Jeremy Stolow (2009) a respeito do caráter *circum-Atlântico* do espiritismo, para além dos meios de comunicação e circulação de coisas, pessoas e sentenças partilhados, não deixa de ser importante compreender um outro aspecto. Se o espiritismo em geral e o kardecismo em particular fazem parte de um empreendimento que se desdobra em meios de comunicação os mais diversos, é importante ressaltar que estes mesmos meios constrangem o espiritismo a não somente utiliza-los de forma meramente instrumental, mas reconhecer que em seu teor pragmático há correspondência com a vida ao redor. E se há algo com o que é necessário traçar correspondência é com o universo técnico-científico para muito além de um certo vocabulário e algumas representações sociais específicas. Há um universo de implicações mais graves do que estas.

O episódio em que o casal Huguet denuncia Alfred-Henry Firman no qual M. Huguet torna explicita a tensão entre a observância das leis civis e a observação das leis naturais oferece por si só uma sorte de questões importantes. É neste ambiente que o repertório espírita se expande, vindo a ter contato, exatamente por isso, com outros repertórios e, com isso, outros agentes que propiciam ou obstruem a circulação da novidade kardecista, em particular, ou espírita, em geral. No caso, estar ao lado das leis naturais a despeito da autoridade legal instituída do juiz reforça o caráter herético do espiritismo no *processo*, ainda que seja de uma heresia devidamente transformada, como vimos. No entanto, Firman é uma daquelas novidades advindas dos Estados Unidos da América com relação à qual Kardec insiste, em artigo de 1869, ser necessário haver algum tipo de cautela. Não que tivesse conhecido o fotógrafo e químico processado e condenado em 1875, mas exatamente pelo fato de toda a novidade fotográfica no seio do espiritismo ser, antes de mais nada, um desenvolvimento que tomou forma no outro lado do Atlântico. Vale lembrar que o empreendimento da fotografia espírita levado adiante pela *Société d'Études* começa com a importação e venda das *cartes de visite* produzidas por William Mumler, fotógrafo de Boston, Massachussetts. E o que Buguet precisou fazer foi **aprender o seu procedimento**.

Quero recuperar aqui a passagem em que o abade Marouseau e sua carta da refutação do kardecismo, onde faz com que o mesmo Kardec seja posto no hall dos heresiarcas junto a Luthero e Calvino. As razões que ele elenca não são poucas, mas duas delas interessam a partir de agora. A primeira delas diz respeito à mera equivalência conduzida pela categoria de acusação, a de que Kardec é herege. A segunda, que é igualmente relevante para uma certo ambiente moral, diz respeito à ressonância entre a ética protestante e a postura de anulação de si em favor dos procedimentos que, de certa forma, aprofunda a figuração do espiritismo no universo heresiológico sem que, ainda assim, seja possível traduzir nenhum desses elementos como um agravante propriamente jurídico no *processo* em questão (Daston & Gallison, 2007).

A carta do abade Marouseau antecede em três anos a Encíclica *Quanta cura*, e a bula *Syllabus* publicada pelo papa Pio IX. A Encíclica em questão determina com bastante clareza os termos da condenação do naturalismo[62] assim como a bula enumera todos os equívocos produzidos pela confiança, para todos os efeitos, arrogante, na razão humana e no método concebido para o aprimoramento ou perfectibilidade da mesma. A fé no método, a busca do aprimoramento da razão não se dá, obviamente, no vazio. E a condenação promulgada pela Igreja Católica tem o valor de ressaltar a dimensão moral do exercício da observação metódica e do registro rigorosamente fiel às leis naturais. Disso é possível tecer uma miríade de

[62] "1. Com quanto cuidado e pastoral vigilância cumpriram em todo tempo os Romanos Pontífices, Nossos Predecessores, a missão a eles confiada pelo próprio Cristo Nosso Senhor, na pessoa de São Pedro, Príncipe dos Apóstolos - com o encargo de apascentar as ovelhas e os cordeiros, já nutrindo a toda a grei do Senhor com os ensinamentos da fé, já imbuindo-a com doutrinas sadias e apartando-a dos pastos envenenados, de todos, mas muito especialmente de vós, Veneráveis Irmãos, é perfeitamente conhecido e sabido. Porque, na verdade, Nossos Predecessores, defensores e vindicadores da sacrossanta religião católica, da verdade e da justiça, plenos de solicitude pelo bem das almas de modo extraordinário, nada cuidaram tanto como descobrir e condenar com suas Cartas e Constituições, plenas de sabedoria, todas as heresias e erros que, contrários a nossa fé divina, a doutrina da Igreja católica, a honestidade dos costumes e a eterna salvação dos homens, levantaram com freqüência graves tormentas, e trouxeram lamentáveis ruínas sobre a Igreja como também sobre a própria sociedade civil. Por isso, Nossos Predecessores, com apostólica fortaleza resistiram sem cessar às iníquas maquinações dos malvados que, lançando como as ondas do feroz mar a espuma de suas conclusões, e prometendo liberdade, quando na realidade eram escravos do mal, trataram com suas enganosas opiniões e com seus escritos perniciosos de destruir os fundamentos da ordem religiosa e da ordem social, de retirar do meio toda virtude e justiça, de perverter todas as almas, de separar os incautos - e, sobre tudo, a inexperiente juventude - da reta norma dos costumes sadios, corrompendo-a miseravelmente, para enredá-la nas armadilhas do erro e, por último, arrancá-la do seio da Igreja católica.

2. Por isso, como bem o sabeis, Veneráveis Irmãos, apenas Nós, por um secreto desígnio da Divina Providência, mas sem mérito nenhum Nosso, fomos elevados a esta Cátedra de Pedro; ao ver, com profunda dor de Nosso coração, a horrorosa tormenta levantada por tantas opiniões perversas, assim como ao examinar os danos tão graves como dignos de lamentar com que tais erros afligiam o povo cristão; por dever de Nosso apostólico ministério, e seguindo os passos ilustres de Nossos Predecessores, levantamos Nossa voz, e por meio de várias Cartas encíclicas divulgadas pela imprensa e com as Alocuções contidas no Consistório, assim como por outros Documentos apostólicos, condenamos os erros principais de nossa época tão desgraçada, excitamos vossa exímia vigilância episcopal, e com todo Nosso poder avisamos e exortamos a Nossos caríssimos filhos para que abominassem tão horrendas doutrinas e não se contagiassem delas. E especialmente em Nossa primeira Encíclica, de 9 de novembro de 1846 a vós dirigida, e nas Alocuções consistoriais, de 9 de dezembro de 1854 e de 9 de junho de 1862, condenamos as monstruosas opiniões que, com grande dano das almas e detrimento da própria sociedade civil, hoje em dia imperam; erros que não só tratam de arruinar a Igreja católica, com sua saudável doutrina e seus direitos sacrossantos, mas também a própria eterna lei natural gravada por Deus em todos os corações e ainda a reta razão. São esses os erros, dos quais se derivam quase todos os demais.

considerações, que por serem tão diversas recuperam a dimensão polêmica de que isto possa ter no seio da igreja católica que encontra suas extensões em intelectuais e políticos laicos. Nesta altura dar atenção à complexidade das relações entre tecnologia e a religião católica no período e região geográfica relevantes para esta pesquisa implica em pôr em evidência tanto o problema da mediação experimental no qual a fotografia e o julgamento dos espíritas são tramados, quanto permite percebermos a amplitude da ressonância a respeito dos objetos forjados pela indústria e seu efeito no universo litúrgico mostrando a gravidade sociotécnica que caracteriza uma fotografia espectral.

A química e a perversão da seda

Há um dilema prório da atividade fotográfica. O dilema determina que é preciso respeitar algumas convenções da produção da imagem para que a imagem seja por fim a única a falar. Por isso é importante que seja ressaltado, não o gesto digital do acionamento do botão que abre o obturador, mas o olhar. O olhar do fotógrafo. Qualquer detalhe da convenção fotográfica que esteja de alguma forma em desajuste faz com que a imagem tomada como mímesis e presença ceda, gradualmente, às questões técnicas que determinam a relação entre luz, objeto e dispositivo. Os desajustes possíveis são vários. Algum acidente químico no ato da revelação; no caso da fotografia digital, algum software demasiadamente limitado; sujeira na lente e a aparição fantasma do dedo do fotógrafo ao manipular a lente. A perda de foco faz parte deste repertório de erros, ou de atitudes pouco recomendáveis. Mas ainda assim é possível, mesmo que por mera deliberação, borrar a imagem ao eleger um objeto em especial e então focar mais além ou aquém do mesmo de forma a produzir uma imagem difusa, algo diluída no fundo que em tese lhe permitiria destaque. Eis o erro, o desajuste que revela o procedimento de captura que é, em seu próprio universo, a determinação da possibilidade da imagem – cada tipo de erro trazendo à luz uma dimensão técnica particular; isto porque a máquina

fotográfica é um acoplamento de diferentes dispositivos específicos, cada um produzindo seu próprio efeito de forma que a imagem nítida dependa sempre de um alinhamento, de uma convergência específica de diferentes formas de concretização técnica: lentes, obturador, caixa-preta, métodos de produção de negativos, etc.

Primeiro fora o Auto de Fé em Barcelona. Depois a carta publicada pelo abade Marousseau. Mais adiante, uma introdução ligeira à bula *Syllabus* do Papa Pio IX. E no entanto nenhuma das questões formuladas pelo poder eclesiástico está presente na sessão em que Buguet, Firman e Leymarie foram condenados por ludíbrio ao espírito público no ato de aquisição de crédito imaginário. Nem uma só sentença fora emitida em favor da igreja católica, em nome de Deus, ainda que não poucas analogias com os métodos e objetos de condenação próprios à atividade inquisitorial possam ser feitos, como insistem Francisco Thiesen, Zeus Wantuil e mesmo Marina Leymarie. Voltar à discussão a respeito do papel da Igreja católica, isto é, perder um pouco o foco que dedico ao documento do *processo* permite revelar outras dimensões da acusação, da condenação e, especialmente, permite compreender por via da exclusão de agentes da hierarquia da Igreja produzida pelo ambiente jurídico, quais outros desdobramentos que a imaginação a respeito da forja permite produzir.

O que escrevo daqui por diante tem como suporte, em grande medida, a pesquisa do historiador Michel Lagrée (1999) cuja pesquisa se detém exatamente na complexidade das posturas e posições da igreja católica diante dos dilemas que a tecnologia da sociedade industrial nascente impunha à hierarquia, aos laicos e aos demais católicos. Por uma ou outra razão, os três grupos mantinham a guarda erguida contra o modernismo no que diz respeito à materialidade do simbólico, o tema inescapável da transubstanciação eucarística da matéria. Ainda que a maior parte das questões fundamentais seja decidida pela *Congregação dos Ritos*, cuja história no século XIX mereceria uma investigação toda particular, convém antes de mais nada retornarmos à figura do papa Pio IX que, a despeito de sua bula contra o naturalismo, fora um ferrenho defensor das ferrovias. Chamar a atenção para este detalhe em especial é, antes de mais nada, uma estratégia. Sendo uma forma de não nos

apressarmos em acusações de mero obscurantismo ou mesmo enquadrarmos toda uma instituição na acusação de tecnofobia, ou coisa parecida, chamar a atenção para como questões aparentemente banais suscitam debates inflamados permite mobilizar a percepção plastrada de que a Igreja vive, integralmente, fora do mundo. É na associação e dissociação de um elemento moderno com relação a um outro que a figura de Pio IX merece destaque. Em especial se feito o contraste com a figura de seu antecessor, Gregório XVI, e como o mesmo batizou as ferrovias como "estradas de inferno" depois de vetar a construção da linha férrea Pádua-Veneza, que faria de Veneza uma conexão que estenderia a linha até Milão.

O veto papal parecia ter como motivação maior dois descarrilamentos que trouxeram à tona um outro lado do progresso, a morte em massa em eventos que, outrora, tinham um caráter prosaico. Numa espécie de tragédia em que não cabia narrativa alguma que lhe contemplasse, os acidentes em 8 de maio de 1842 em Meudon e em 8 de julho de 1847 em Fampoux abriam um novo campo nas relações entre a tradição católica e o imaginário moderno. Assim, o mero ato de viajar se transformava num pesadelo profético, o prenúncio da tragédia futura que converte o ato banal do deslocamento num matadouro; num *holocausto ao Deus progresso*, nos termos do quebequense Jules Tardivel em seu *Pour la patrie*. É do mesmo Tardivel que a imagem toma forma dramática exemplar ao narrar uma cena em que o que há é o temor não somente com relação aos trens presentes, movidos a carvão, mas também com os trens elétricos que as locomotivas da Siemens em 1889. As personagens, um espião a serviço da maçonaria e um viajante que lhe serve de escada> que viajam entre Montreal e Otawa num vagão de trem, as mesmas celas que o bispo de Tulle batizou de "*prisões rápidas*", conversam sobre o Progresso e seus sinais benéficos. Dentre eles, a aceleração progressiva da performance dos trens, que de 60 milhas por hora das primeiras viagens já atingiam marcas como as impressionantes 100 milhas por hora. O elogio é interrompido pelo descarrilamento e o espião que apenas viajava perde a vida com outras centenas de pessoas. O progresso assim anunciava aos praguejadores anti-modernos a banalização do massacre outrora reservado a batalhas

em meio a guerras santas em que morriam pela fé, em nome de Deus. Todas estas histórias narram a mudança de escala de forças dos atos banais como, por exemplo, viajar.

Pio IX, no entanto, tem uma postura diferente com relação aos riscos das viagens feitas em alta velocidade, pois:

"(...) *desde a sua ascensão ao trono papal, rompeu com a política de reação tecnofóbica de Gregório XVI e lançou um ambicioso programa ferroviário e telegráfico. A primeira linha foi implantada em 1853 entre Roma e Terracine, permitindo a junção com o reino de Nápoles. O édito do cardeal secretário de Estado Antonelli, datado de 18 de junho de 1853, organizava os telégrafos pontificais, sublinhando que dentre os projetos de obras públicas do governo romano, ele era certamente o mais útil. Pio IX inaugurou pessoalmente as escavações ao longo da via Appia.*" (Lagrée, 1999:405-406)

E assim uma ruptura se dá com Gregório XVI, aquele a quem poderia ser reputada certa atitude tecnofóbica. A suspeita que recai na atividade científico-industrial, em especial no que tange tanto a inovação tecnológica quanto os impactos na infra-estrutura e seus desdobramentos no mundo do trabalho, não perde força. Se torna paulatinamente mais complexa.

"(...) *Pio IX, que viera a encarnar o processo de recusa absoluta do "compor" (*componere*) e de "se reconciliar" (*sese reconciliare*) com os princípios jurídicos e políticos das sociedades modernas, saídas direta ou indiretamente do sismo de 1789, era também o Papa que inaugurara nos Estados Pontificais em sua agonia uma forma de despotismo esclarecido no que se refere à vida material e à introdução das comodidades modernas, estrada de ferro, telégrafo, etc. A contradição é apenas aparente.*" (Lagrée, 1999:487)

Ao permitir que a pesquisa de Lagrée nos guie é possível perceber que o que está em questão não diz respeito somente às ciências experimentais tratadas como um bloco ofensivo que pode ser aceito ou rejeitado com uma só determinação. O que será discutido como matéria polêmica para além dos efeitos nefastos dos primeiros descarrilamentos produzidos pela insegurança da velocidade dos trens são os procedimentos que alteram a relação entre o humano e a matéria manipulável pela atividade de ciências, como na química. De uma maneira mais abrangente, o que está em questão é a técnica como um problema posto à ética em que se pergunta: como age a fé em Deus que deposita o gesto humano na miríade de máquinas e efeitos químicos que culminam, por exemplo, no clique fotográfico?

A passagem entre os pontificados citados traz consigo uma diversidade de outras discussões ao redor da dimensão ética da tecnologia em uma sociedade em franca industrialização – e, mais uma vez, estou falando do *circum-Atlantico*. No cenário francês esta tensão dá as caras no espaço público partir da diferença editorial das publicações católicas, em especial na oposição entre o *Le Siècle* (turiferário) e o *L'Univers*, editado pelo praguejador Louis Veuillot, onde Rivail (Allan Kardec) trabalhou durante os 1840.

A tese defendida pelo periódico *L'Univers* é a de que o industrialismo em geral é um universo de perdição liberal de orientação protestante para quem , lembremos, a livre concorrência não traz consigo qualquer embaraço ético. Assim, as condições insalubres dos trabalhadores são lidas como fundamentalmente piores que a dos antigos camponeses e artesãos; o impacto industrial na concepção de riqueza segue fundamentada no argumento fisiocrata a respeito da terra e produção agrária; a profunda intervenção na infra-estrutura da vida diária é vista com preocupação. Em meio a tudo isso, o humanismo:

"*A indústria não era má em si, e a Igreja a tomara sob sua proteção "em outros tempos* [...]*, mas as condições da indústria mudaram; representando para todo católico um motivo de desconfiança". A única coisa que*

contava, aos olhos do jornal ultramontano, era colocar à disposição de todos os bens elementares necessários à vida, e não a multiplicação de "belos castelos, de belas roupas, de belos móveis", ou a multiplicação das obras públicas que, se por um lado eram úteis para o orgulho das nações, por outro lado não contribuíam para a riqueza pública. Se os católicos queriam investir, era na agricultura que eles deveriam fazê-lo." (Lagrée, 1999:34)

Das condições insalubres dos trabalhadores, tanto a jornada de trabalho paulatinamente aumentada pela fronteira aberta pela iluminação elétrica quanto o contato com diversos vapores e substâncias tóxicas permitem que se recupere uma distinção latina do universo do trabalho, a saber, entre *laborare* e *operare*. A primeira, a labuta, é dolorosa vindo a penalizar o trabalhador. A ópera é fruto da atividade criativa, sendo do domínio da invenção. Se por um lado a crítica ao *laborare* servia de traço de união entre turiferários e ultramontanos como Louis de Bonald e Louis Veuillot, os artigos de *L'Univers* também não hesitavam em ressaltar a corrupção imanente ao ato criador humano – uma das ressonâncias da cosmogonia da Queda. A delicadeza em imaginar a situação está em atentar para as condições insalubres de trabalho e, ao mesmo tempo, em registrar a ambiguidade do trabalho humano sendo substituído pelo trabalho mecânico, abrindo uma outra frente de revolta contra a modernidade. Louis de Bonald, por exemplo, apoiara, a partir de uma postura meramente compreensiva, as ações do ludismo. A atitude compreensiva, obviamente, carrega consigo um problema ético. Em *L'ami de la religion* lemos mais um retorno ao nó górdio:

"*Em 1836*, L'Ami de la Religion *também se escandalizava ao ver homens reduzidos à condições de "simples instrumentos de fabricação", inferiores ao animal para os cuidados, inferiores até ao ferro, pois nos períodos de revoltas e agitação, a indústria preocupava-se menos com os "seres criados à imagem de Deus" do que com a "segurança das máquinas que produzem ouro". O pior era que o modelo mecânico de*

execução de um trabalho com o menos possível de inteligência se espalhara, por contaminação, às "coisas morais", que chamaríamos hoje de atividades terciárias. Mesmo o juiz tornara-se "uma máquina que abre um livro", contentando-se em apontar no Código penas uniformes para crimes muito diferentes, ao passo que os escritórios "também não passam de máquinas de abstração."(Lagrée, 1999:45)

Porém, como já vimos, neste universo nem tudo é anátema. Há a versão turiferária[63] do advento da sociedade industrial francesa em que sobram episódios de bênção em que ressoam os ecos do saint-simonismo louvando a invenção como emulação do ato de criação original no qual a humanidade sobrepuja aquilo que determinou sua Queda. Este é o terreno do galicanismo liberal e do ultramontanismo moderado onde o advento da sociedade industrial como reforma dos meios de produção e nos critérios de organização social são avaliados de outra maneira. O mesmo se dá com a técnica e a tecnologia, assim como com relação a certos embaraços em que a teologia se envolveu a partir de algumas descobertas geológicas. Estas descobertas se traduzem em, antes de mais nada, fontes de energia, matéria do milagre da segunda revolução industrial em que toma forma o que se imagina ser uma vitória contra a natureza em favor da sobrenatureza da alma imortal.

---

[63] "*Quem formava este grupo que se pode chamar de os "turiferários"? Os praguejadores tecnófobos eram todos recrutados na matriz intransigente e ultramontana, o que não significava que todos os intransigentes fossem necessariamente tecnófobos, longe disso. A principal diferença era de ordem sociológica. Os praguejadores representavam espécies de elétrons livres no catolicismo da metade do século 19, praticando frequentemente excessos de linguagem e de teologia: pregadores, jornalistas, escritores, geralmente convertidos e, como tais, levados ao extremo. Diante deles, os turiferários encarnaram o* ***establishment*** *eclesiástico e a ponderação. Não é surpreendente que encontremos entre eles as grandes figuras do galicanismo liberal ou do ultramontanismo moderado. O cardeal de Bonald rompia neste ponto com a herança paterna em seu Mandamento da Quaresma em 1853: "Não encontrareis em nós, nossos caros irmãos, um detrator da indústria, que faz brilhar sobre a fronte de nossa pátria um raio de uma glória imortal."*(Lagrée, 1999:69-70). Esta passagem permite algo mais interessante do que a mera classificação de um conjunto de atitudes públicas como *turiferária*. Articula uma zona expressiva de imprecisão da mesma classificação quanto à determinação do conjunto, por um lado, e permite imaginar a interpenetração entre outros conjuntos de atitudes públicas possíveis, como entre "turiferários" e "galicanismo liberal" encenada na citação do cardeal de Bonald. É, portanto, uma classificação algo errática, tendendo à metaforização na qual as analogias pendem para direções inesperadas.

Convém lembrar que a energia aparece como um problema metafísico de maiores proporções. No espiritismo de Allan Kardec, e em especial no *Livre des Esprites*, há uma certa analogia entre o corpo animado com uma pilha eletroestática, por exemplo, que é mais do que mera analogia: é um modelo adaptado da eletrodinâmica de Ampère (Kardek; 1860:29[64]). Contudo, a transmutação da matéria que produz calor – eis o fenômeno mais próximo da esfera produtiva – tem dimensões mais profundas. Isto por que, se as máquinas à vapor compõem a cena mais imediatamente central das transformações profundas da relação entre as máquinas e a força de trabalho, é por via do carvão mineral que a quantidade de energia envolvida nos procedimentos se altera, isto, faz com que o gesto feito na jornada de trabalho mude de escala, fazendo com que uma torção de 40 kg atinja 4 toneladas de pressão. Não somente no que diz respeito à hidráulica, mas também quanto à prospecção da hulha. Esta prospecção lastrada no exercício moderno da pesquisa em história natural pondera a respeito de constantes relativas à sedimentação mineral no subsolo e ao desafio complexo relativo aos fósseis e, obviamente, também aos combustíveis de mesma matriz. [65]

O ponto em que a discussão envolve praguejadores e turiferários, segundo a descrição de Lagrée, desdobra de duas dimensões da questão dos fósseis - que outrora eram meramente o que jazia sob a superfície da Terra para então se

[64] "*Nous avons une image plus exacte de la vie et de la mort dans un appareil életrique. Cet appareil recèle l'électricité comme tous le corps de la nature à l'état latente. Les phénomènes életriques ne se manifestent que lorsque le fluide est mis en activité par une cause spéciale: alors on pourrait dire que l'appareil est vivant. La cause d'activité venant à cesser, le phénomène cesse: l'appareil rentre dans l'état d'inertie. Les corps organiques seraient ainsi des sortes de piles ou appareils életriques dans lesquels l'activité du fluide produit le phénomène de la vie: la cessation de cette activité produit la mort.*"

[65] "*Inserido em perspectiva bem mais ampla e totalizante que aquela característica de ciência geológica pós-darwiniana, o discurso sobre os fósseis levou em consideração, entre meados do século XVII e meados do XVIII, "fatos" de natureza muito heterogênea. Aquele discurso se encontra e se entrelaça com a narração do* Gênesis *e com os temas cosmológicos da formação e destruição do universo, com o milenarismo e o catastrofismo, com os princípios teológico-naturais da plenitude e da cadeia dos seres, com os problemas relativos ao Dilúvio e à existência dos primeiros homens sobre a Terra. O paralelo entre a história da Terra e a história civil, nascido no plano da analogia e da metáfora, dá vida a uma metodologia e a uma epistemologia de tipo "histórico" que interagem, por sua vez, com as construções historiográficas relativas às mais antigas civilizações. Em riquíssima produção de teorias (que alcança seu ponto culminante entre 1680 e 1705), apresentam-se problemas de caráter geral, são rediscutidos pressupostos filosóficos e religiosos, geram-se situações teoricamente complicadas que colocam filósofos naturais e teólogos diante de difíceis alternativas.*"(Rossi, 1992:23)

transformar em restos de organismos, seja em corpos petrificados, seja pela diluição da matéria orgânica no solo. A primeira diz respeito à distinção fundamental entre a matéria orgânica e a matéria inorgânica. A segunda, especificamente no que diz respeito a fósseis como os corpos marino-montanos, sugere que os mesmos objetos pudessem ser explicados com recursos em sua origem, datada no tempo do mundo, fazendo dos mesmos uma sorte de documento natural. Aliás, o caso dos corpos marino-montanos é bastante elucidativo (Rossi, 1992:23-25). São fósseis de, por exemplo, caracóis caracteristicamente marinhos encontrados em picos de montanhas ou em regiões afastadas, topograficamente muito acima do nível do mar. Dentre a série de explicações propostas, que vão desde o transporte por ventos até os caprichos da natureza, encontramos o Dilúvio universal – versão encontrada na pregação à qual Lagrée se refere em sua discussão sobre o carvão mineral.

"*Este acúmulo de eventos climáticos, biogeográficos e orogênicos formava, para Lapparent*[66]*, "uma trama muito bem urdida demais" para que se pudesse ver ali apenas "o efeito de um cego acaso". Ao mesmo tempo, segundo ele, a formação da hulha, a partir de então cientificamente estabelecida, mostrava a necessidade absoluta de uma renovação da apologética. Não se podia mais sustentar afirmações contrárias à ciência, como por exemplo, o caso do apologista que havia "feito o seu sistema" segundo um capítulo dos livros santos e ligava a formação dos depósitos de hulha ao Dilúvio, ao passo que a geologia, armada com as certezas empíricas que se podia considerar como incontestável depois de um século de pesquisas e exploração hulheira, situava esta informação bem antes do surgimento do homem. Ao contrário daquele apologista que solicitava "ruidosamente o anátema contra qualquer doutrina que não se inspirasse exclusivamente" em seu sistema, convinha livrar o dogma católico de todos os resíduos acumulados ao longo do tempo. Lapparent não hesitava, aliás, em comparar o seu trabalho de geólogo com o do historiador Monsenhor Duchesne, afastando a "hera" das*

[66] Albert de Lapparent, professor do Instituto Católico, autor de *Science et Apologétique*, de 1910 – coletânea de conferências dadas no mesmo Instituto entre maio e junho de 1905.

lendas que mascarava o verdadeiro passado do cristianismo. Beirava-se então o modernismo."(Lagrée, 199:174-175)

A profundidade do tempo geológico sugere que certas noções presentes na pregação foram, de alguma forma, falseados. A facilidade com que certos fenômenos eram lidos à luz da cronologia bíblica traziam, aos olhos do protótipo turiferário de Lagrée, um certo mal-estar. As dificuldades dos objetos fósseis não cessa aí, uma vez que a hulha é, como notado desde o início, um combustível de alto rendimento para os padrões de produção de meados do século XIX. E a mudança de padrões energéticos associado à complexidade dos empreendimentos em mineração oferece um novo campo siderúrgico a desafiar a Congregação dos Ritos, como por exemplo, a matéria com a qual se produzem os cálices em que se faz a consagração eucarística diante do valor da liga de alumínio; ou a alteração química no tingimento da seda que, acelerando a degradação do tecido veio a produzir uma crise relativa à indústria do setor em Lyon na década de 1860. O alumínio apresenta um problema litúrgico. A química industrial, um problema teológico mais profundo.

Ainda que grande parte do argumento de Lagrée traga como pauta a tensão entre praguejadores e turiferários, não custa enfatizar que a conformação de opiniões públicas em grupos estanques é uma ferramenta analítica com prazo de validade curto. A eficácia deste tipo de determinação demanda, e depende, da escala do problema e da especificidade dos casos abordados, seja pelo pesquisador, seja pelo que professa opinião. A tensão permite que possamos dialogar, contudo, com aquilo que serve de pano de fundo que se vê em meio a uma crise importante, aquela que põe em pauta a relação da matéria com os símbolos sacros – entendendo que a materialidade sobre a qual o símbolo se imprime pode, sim, corromper a sua apresentação. Eis o terreno em que a polêmica a respeito da incorporação do alumínio na liturgia se dá.

O processo que culmina na produção do alumínio era extremamente dispendioso, numa razão de 1250 francos por quilo. Dito de outra forma, fora

considerado metal precioso, um luxo dado de presente à Napoleão III na forma de um serviço de talheres. Em 1866 o bispo de Moulins, Monsenhor de Druex-Brézé entra com o pedido junto à Congregação dos Ritos para que o alumínio fosse aceito como metal na confecção de cálices. É neste interim que o expert Francisco Regnani retoma distinções clássicas relativas à confecção dos cálices: materiais proibidos (madeira, demasiado porosa; vidro, demasiado frágil; bronze e latão, demasiado sujeitos à oxidação, o que tem efeito emético); materiais prescritos (ouro e prata, ao menos para a copa do cálice); material tolerado (estanho, em casos de grande pobreza da paróquia e em casos de perseguição). Ainda que o bronze de alumínio – a liga sugerida pelo bispo de Moulins – tivesse sucesso em evitar os males dos materiais proibidos com maior sucesso que o estanho, a Congregação dos Ritos reagiu emitindo a nota característica com relação àquilo que não convém: *Nihil innovetur*. Nada de invenções desnecessárias.

As restrições relativas aos materiais não são imediatamente correspondentes às questões básicas de siderurgia e saúde do fiel. As propriedades simbólicas da matéria referem-se a diversas dimensões ao mesmo tempo vindo a compor desde a cena mineralógica de sua composição em bauxita, prata e cobre. O dourado deveria ser preservado com a mesma cautela que as demais características, vindo mesmo a solucionar, preventivamente, o problema da leve oxidação que o bronze de alumínio sofre. Mesmo que em uma liga diferente, o cálice deve mencionar o ouro prescritivo em sua aparência – o que nos leva ao problema dos limites da manipulação da matéria em termos de sua mistura, modificação e imitação.

"*A ampliação extraordinária de potência, pela atualização das potencialidades escondidas na Criação, mas também a criação de matéria em quantidades e qualidades outrora inimagináveis, eram a prova de que o Gênese continuava, e até mesmo recomeçara mais forte após um longo sono. A ambivalência era, no entanto, sempre presente. Aos olhos de uma religião sempre pronta a lembrar ao homem os seus próprios limites, o excesso de potência, ou mais exatamente a facilidade*

em dominar a potência, não correria o risco de fazê-lo esquecer destes mesmos limites? A inventividade na produção de materiais não multiplicaria, na realidade, os substitutos à autenticidade? O órgão Hammond seria uma fraude? Em 1929, a ***Ação Popular*** *divulgava um panfleto metafórico sobre "O reino da imitação". Imitação de seda, de algodão, de lã: produtos invasores, mas com os quais as pessoas se contentavam, pois não custavam caro. A partir de então, desenvolvimentos ligados à "imitação de ciência", à "imitação de verdade", à "imitação de progresso" permitiam modernizar as respostas aos lugares-comuns e às objeções correntes contra a religião, isto é, a forma mais tradicional do exercício apologético.*" (Lagrée, 1999:231)

Com a mediação da química industrial, a diferença entre forja e aprimoramento adquire feições particulares ampliando o número de justificações na mesma proporção da invenção de novos objetos, especialmente a partir da correlação delicada entre o tradicional e o natural. Isto quer dizer que a tendência a relacionar o tradicional com o natural – cuja matriz judaico-cristã atinge certa sensibilidade romântica, por exemplo – oferece uma paliçada de termos de resistência às alterações de caráter litúrgico. E além. O vinho, por exemplo, era enxofrado com a finalidade de sua conservação, e misturado à água, buscando seu melhor rendimento. Este procedimento não seria falsificação, desde que respeitando uma certa medida – graduada em gramas e litros, o que deixa toda a discussão sobre a adulteração imerso nas imprecisões da proporção. Afinal, o vinho só poderia devir outro líquido por meio da consagração – o que era extremamente difícil de garantir por via da correlação entre simbolismo e quantificação de uma receita de química elementar. Eis o que nos leva de volta à crise da indústria de seda de Lyon e ao artigo do praguejador Louis Veuillot publicado em *L'Univers* em 1877 em que a química se mostra como o oposto da honestidade, adulteradora que é – e aqui voltamos à acusação que se vincula à heresia no debate entre Agostinho e Fausto; a falsidade é adúltera, degrada a seda que não deveria ser nem engomada, tampouco tingida.

"*Mesmo que ela não estivesse explícita, a referência à Tertuliano, tratando-se de tintura, era transparente: Veuillot era alimentado pela patrística e sempre pronto a jogar a primeira pedra na técnica adúltera. Além do mais, a lembrança que ele guardava da Exposição Universal de Nantes, no verão de 1861, que fora, no entanto, instalada sob a evocação da imperatriz e do abade Richard, vigário geral, era precisamente a de "um falso jardim, um falso rio e um pouco de iluminação elétrica.*" (Lagrée, 199:49)

A conciliação desafiada e o demônio do procedimento

1- Já vimos que o lastro que mobiliza a legislação que enuncia o artigo 405 como termo de condenação orbita ao redor da idéia de que a sociedade é como se fosse um contrato. Esta seria, então, metáfora de base que subjaz não somente ao artigo mas à concepção de direito ao redor do direito comercial. O emaranhado de artigos, tanto para a seção a respeito a legislação do direito comercial quanto a primeira seção do primeiro capítulo do terceiro título do oitavo livro do Code Civil, que determina as formas de adquirir propriedade que devem ser protegidas do dolo, dieixa claro quanto ao modo de agir às lesões ao direto de propriedade, assim como elenca as implicações de toda e qualquer atividade fraudulenta. Violar a relação contratual que é a base da atividade comercial regular em que cada sujeito de direito é responsável pelos termos das relações de troca que trava indica que há um árbitro que garante a validade do contrato, a quem pode recorrer em caso de abuso do outro contratante. O árbitro é o garante da conciliação e, ao mesmo tempo, é aquele que deve propiciar as condições para uma relação contratada futura. O conceito de conciliação, que pode perfeitamente assumir como ato pré-contratual em que o Estado figura perfeitamente bem como agente, é tomado por Marcel Mauss como sinônimo do que ele compreende ser religião. Obviamente que não se trata de nenhuma religião confessada, mas a sua versão de uma religião natural que por

ventura corresponda aos problemas postos por sua sociologia[67]. Tendo em vista que Mauss tem muito mais a oferecer como repertório para interpretarmos o *processo*, especialmente no que tange à interrupção dos termos de conciliação pelo ato mágico que não conhece intermediários – não dispõe de terceiro termo da relação -, é com ele que pretendo continuar. Mas não entendendo que seu trabalho é simplesmente um suporte analítico com relação ao qual eu faço recurso. Mauss aqui, na forma de seus ensaios, encarna uma variação possível de *discurso nativo* que parece ter muito a dizer desta torção em que a esfera contratual aparece como se fosse religião que, como sabemos bem, é como se fosse sociedade. Assim, é a sociologia é uma forma de teoria nativa algo inusitada de antropologia reversa que há de ensinar sobre uma dimensão fugaz do exercício da forja e do ludibrio. Para tanto, uma curta investigação no texto maussiano sobre a magia é proveitosa, porque não obstante ser um ensaio decisivo para a constituição do pensamento antropológico moderno, permite ressoar de forma altamente suspeita muitos dos problemas que o *processo* nos permite elencar.

E então Marcel Mauss se transforma numa espécie de antropólogo-informante, uma variação bem-humorada do que poderíamos chamar de antropologia reversa na qual os eventos que caracterizam o campo mostram afetar de uma forma ou de outra a produção teórica. Ele não será o único, convém dizer, mas vez por outra convém pensar o antropólogo como alguém que mobiliza, para além de modelos explicativos abrangentes, um pragmata que discorre sobre questões e categorias de alcance regional que estava vivo ao escrever e, de alguma forma, escreve o mundo em que vive fazendo-o presente como ambiente circunvizinho[68]. Obviamente que esta

---

[67] "*Em primeiro lugar, o rito mágico age diretamente, sem a mediação de um agente espiritual; ademais, sua eficácia é necessária. Dessas duas propriedades, a primeira não é universal, pois se admite que a magia, em sua degenerescência, contaminada pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e demônios; mas a verdade da segunda não foi afetada por isso, pois, no caso em que se supõe um intermediário, o rito mágico age sobre ele como sobre os fenômenos; ele força, obriga, enquanto a religião* ***concilia.***" Mauss (2003:50). Convém notar a quantidade de considerações que ressoam tanto no Code Civil quanto nos trechos que comentamos do *Traité du dol et de la fraude* de Bédarride, em especial sobre a violência como interrupção da convenção contratual e como a violência pode ser tomada como equivalente ao dolo e ao erro.

[68] Duas referências bibliográficas são importantes para este tipo de exercício. Em primeiro lugar, os estudos sobre produção de presença, ambiência e *Sitmmung* de Gumbrecht (2010, 2014) em que o crítico e teórico da literatura busca rever o problema da preeminência do sentido sobre os efeitos da

forma de compreender a teoria da magia maussiana só faria sentido se o grau de ressonância fosse bastante alto ao ponto de, sem qualquer exegese profunda, fosse possível abordar o *processo* utilizando basicamente citações de passagens em abundância como se fosse um comentário seu a respeito. Ou, melhor, se assumisse a forma de um ensinamento específico sobre o *processo* como típico. Neste caso, não é um esforço de compreender o discurso nativo como uma variação da reflexão sobre a vida humana, mas de entender o reverso como uma espécie de *contrato*, isto é, um ato que se move na direção à fonte da ação de outrem numa espécie de antropologia contra ela mesma. Mary Douglas afirma que *livros de teologia voltados para descrever princípios eternos tendem ao mesmo tempo a abordar problemas contemporâneos que afetam os próprios teólogos* (Douglas, 2010). Tomo a liberdade de dizer o mesmo dos antropólogos.

Quero, antes de mais nada, sugerir uma determinada relação de proporção que serve como analogia que servirá de ponte entre o ensaio de Henri Hubert e Marcel Mauss e o *processo*. Ainda que a ressonância entre um documento e outro seja alta, convém atentar para o plano em que a analogia que ofereço é seguramente artificial, o que não significa que por isso eu esteja falsificando a relação. Ela é, contudo, forçada uma vez que não acredito que em algum momento Mauss e Hubert tivessem em mente, sequer num intervalo de 3 a 12 segundos, o *processo dos espíritas* como um caso de episódio de magia, isto é, de interrupção. É isto que faz, contudo, com que a ressonância seja ainda mais interessante, o que sugere um *ambiente* específico em que certas idéias, noções e conceitos circulam. Assim,

Religião : contrato :: magia : falsificação

---

presença. A segunda referência bibliográfica é a de Johannes Fabian (2013) e a sua discussão, para todos os efeitos central para a compreensão de aporias importantes da teoria antropológica, a respeito da coetaneidade (*coevalness*). A partir dela o reconhecimento do tempo vivido em conjunto como precipitador de relações constituintes do conhecimento antropológico passa a ser uma dimensão essencial para a composição dos quadros de referência. Assim, tratar o espiritismo como contemporâneo da produção emergente da antropologia social moderna, como o faremos, obriga a considerar que o tempo compartilhado como dimensão do conhecimento tem efeitos mais profundos do que a redução à taxinomia sugeriria. A próxima seção é, antes de mais nada, o reconhecimento deste problema.

Assim como religião está para o contrato (o mesmo da metáfora de base), a magia está para falsificação. Esta é uma analogia que, no momento, não poderia ser algo que não provisória e que, nesta altura, só atenta para o ponto cego do retrato da viúva de Jean-Claude Dessenon. É nesta oposição de equivalências que a teoria maussiana da magia oferece uma malha de noções a respeito da fabricação de objetos (de valor) falsos, um outro nome possível para fetiche, tomados aqui como mediadores de relações específicas de interrupção. E o fetiche, de forma semelhante à heresia como fala diabólica, é o que interrompe o monopólio da atestação tipológica que o enquadramento jurídico-legal opera, gerando curtos-circuitos nas formas de identificação qualificada de agência que deveriam produzir uma trama acima de qualquer suspeita.

No *Esboço de uma teoria geral da magia* (Mauss & Hubert, *in* Mauss, 2003) o balizamento estabelece que, enquanto o horizonte da religião é o da conciliação (simbólica, *symbolon*), o da magia é o de produzir efeitos simpáticos de forma a agir sobre fenômenos como interrupção (diabólica, *diabolon*). Os ataques e surrupios dos símbolos e imagens religiosas, assim como sua captura em variadas formas, como em cópias e reproduções suspeitas de fraude, dramatizam o aspecto polêmico, quando não belicoso, das práticas que envolvem formas privilegiadas de conexão, causalidade, sentido e verdade que Mauss & Hubert (op.cit.) repetem, sem definir, na noção de *transmissão*. Primar pela semelhança das práticas e objetos falsificados como rearticulação das formas de poder, como em imagens com propriedades miméticas, implica em transmitir poderes de uma fonte originária para sua cópia ou imitação (Taussig, 1993b). Os meios desta transmissão e seus perigos são o próprio problema, uma vez que determinam a qualidade dos *médiuns* e seu componente anímico, tema também presente em toda a doutrina espírita. Assim, o que faz das fotografias, sejam elas espíritas ou não, um tipo de objeto significativo parte antes de mais nada de uma distinção entre imagem técnica e a imagem religiosa na qual a segunda responde aos desígnios do sagrado.

A fotografia, no que tange seu procedimento em si, não permite o sacramento da imagem, ainda que possa ser feito mais adiante. Atitudes diante da imagem não podem interferir no funcionamento do que acaba invertendo a relação entre figura e fundo na forma de considerar esta mesma imagem. A inversão pode ser didaticamente remetida à suspeita da Congregação dos Ritos com relação a novos materiais para o cálice, que deve preservar certos componentes da liturgia de consagração enquanto que, para a química industrial, a figura da liturgia não importa absolutamente para o modo de produção da liga de alumínio. Neste ambiente não é recomendável esquecer que a fotografia espírita propicia polêmica por sua mera existência. É fruto de uma reação química que tem como causa inicial a inteligência humana manifestada em sua forma espiritual. A polêmica está na indiferença da matéria como componente anímico, o que é inaceitável para a *Congregação dos ritos*, como vimos acima.

O que entra em pauta no curto-circuito promovido pela confecção de objetos falsos é um tipo de *semelhança* perigosa, cuja articulação embaraça a percepção ordinária dos saberes e dos poderes envolvidos. Sendo o risco mais evidente o de desfazer alguns dos sistemas de transmissão regulares no estabelecimento das relações de dívida e crédito, interrompendo relações modelares entre pessoas, o segundo risco é o da transmissão de elementos de reconhecimento e identificação estéticos do objeto falso. Em outras palavras, ao ocorrer identificação de um similar radical de um objeto, a falsificação entendida como magia põe em questão alguns dos aspectos singularizantes e distintivos que, em tese, conferem ao regime de trocas sua legitimidade por via da autenticidade dos termos de troca. Este regime, contudo, facilmente se vincula à troça, à brincadeira e ao engodo – como é também o território da prestidigitação e dos truques fotográficos abundantes (Chéroux, 2004).

O *espírito da coisa dada* na troca (*Ensaio sobre a dádiva*; Mauss, 2003:197), quando falsa, é de um *como se fosse* de outro. Pensa-se receber de A quando se recebe, em verdade, de B, o que altera as propriedades do objeto recebido. Não por acaso a fotografia como técnica sofreu um tipo de acusação semelhante às acusações sofridas

pela fotografia espírita (Benjamim, 1996:92): a imagem humana divina, aurática, não poderia ser capturada por um objeto produzido por um artifício mecânico em que o procedimento faz o mecanismo girar com autonomia. Somente a inspiração poderia fazê-lo. E é o que pretende o médium-fotógrafo que canaliza pessoalidade transmissível, sua condução dos fluídos, para a impregnação imagética na fotografia.

Michael Taussig (1993b, 2006), em seus escritos a respeito da doutrina do similar, aponta para desdobramentos sobre a relação entre o *medium* e o semelhante que, dada eficácia da relação, um se converte no outro sem eliminar, contudo e paradoxalmente, sua distinção dando relevo ao plano das assinaturas (Agamben, 2009). É ao distinguir a *negociação econômica* que estabelece um termo médio entre dois objetos distintos a serem trocados, da *imitação* que oferece uma correspondência na distinção[69] entre os objetos, é que vemos o risco que a falsificação e os fantasmas oferecem às formas de conciliação que em tese vigem nessas diferenças fixadas em códigos. Há na possibilidade de indistinção de alguns dos termos de relação um enorme espaço estrutural para conteúdos experimentais que reforçam a ambigüidade das imagens (transmissoras de duas fontes de agência ao mesmo tempo) e implicam sujeitos e objetos entre si, pondo em perigo sua estabilidade, arriscando as relações mediadas por termos de troca. É aí que Buguet figura exemplarmente, atendendo às duas requisições ao mesmo tempo: dos kardecistas e dos agentes do judiciário.

Prossigamos com Mauss e Hubert. Ao diferenciar o ato jurídico do rito mágico atingimos o que interessa, pois o primeiro, entendido como a esfera análoga à instituição religiosa, se atém à conciliação próprias ao estabelecimento de uma legislação, o que ambos, o estado policial e a doutrina espírita, pretendem dispor. O ato mágico, a contrapelo, visa produzir efeitos nem sempre respeitando os interditos constituintes da vida sob a mesma conciliação. Não é sem surpresa que na sutil identificação que proponho entre a figura do mágico e a do falsário, eu leio na teoria maussiana uma nova definição: *o mágico é o senhor de sua possessão* (2003:76). Se num plano da sociologia comparativa Mauss aponta para o caminho dos espíritos

[69] Taussig (1993b:92-93)

possessores, sua pessoa implicada, o caso da posse liberal e a sua relação com o trabalho autoral levam a uma outra direção.

O falsário e o médium são aqui senhores da possessão, pois conseguem não só possuir objetos pela aquisição por troca mercantil, como conseguem possuir a agência de outrem – possuem os sinais de possessão - , o que configura como princípio de seu delito a falsificação de documentos ou de assinaturas, por exemplo, mas o faz igualmente na psicografia uma vez que não é bem a pessoa morta que escreve, mas é *como se fosse*, dado que mesmo que possuindo o corpo de quem escreve, ela está morta. O mágico-falário-médium rouba índices de agência, ou é tomado por eles, (Gell, 1998) ao assumir a autoria de outra pessoa – física, espírita ou jurídica - ao marcar o objeto falsificado. Em outros casos, elimina os índices relevantes para sua própria identificação como autor, roubando sua própria autoria, elemento fundamental para a articulação em casos processuais das formas públicas de verificação e controle.

De alguma forma, esta correlação é autorizada em profundidade pela seguinte passagem de Mauss que afirma que, "e*nquanto mágico*[70]*, ele não é ele próprio. Quando reflete sobre seu estado, chega a dizer-se que seu poder mágico lhe é alheio, provém de outra parte, ele sendo apenas o depositário. Ora, sem poder, sua ciência de indivíduo é vã.*" (op.cit.:71). Não surpreendente, a definição de falsário como mágico também serve, aos poucos, para o médium possuído, que se encontra numa mesma tensão intermediária, entre dois mundos, entre duas formas de ordem, e nunca nem um, nem outro. Médium, mesmo que não esteja em transe, permite o trânsito sendo uma espécie de metáfora viva, sendo a condição pela qual a pessoa informa sua presença, fazendo da apresentação da pessoa uma modalidade de informação. No entanto, para que seja algo similar ao mágico, é necessário que ele seja médium e falsário ao mesmo tempo, de forma a adulterar os sinais de pertencimento por todos as vias possíveis, fazendo com que a trama possa sempre, nem que em um ponto que seja, girar no vazio. Mas ainda que a relação posta entre magia e falsificação seja de alguma forma adequada, ela ainda depende obviamente da adequação da outra

[70] Que aqui se lê também "falsário".

fórmula, a que estabelece a analogia entre religião e contrato, dado que é no enquadramento do art. 405 que a interrupção produzida pelos efeitos da magia se dá.

2- O cenário em que estamos nos aproximando é aquele que lê na sociologia que Mauss pratica, e em sua teoria da religião, tensões que são características do republicanismo francês. Visto por este ângulo, Émile Durkheim é igualmente um filho da República francesa e é ele quem servirá de elo a partir do qual a teoria da magia de Mauss, e a percepção de Buguet como mágico, toma sua devida forma. É e também ele herdeiro, ou melhor dizendo, aliado do pensamento reformista que fundamenta em grande parte a sociologia como um discurso ético em favor do espírito público que se encontra distribuído tanto na letra da lei quanto no seu pota-voz; mas também na doutrina espírita. É como tal que eu sugiro a leitura de Mauss mais acima, e de Durkheim como um complemento à questão do problema, o da analogia entre *sociedade* e *contrato*. Assim, se a heresia pode ser rearticulada como metáfora de sua proposição patrística no caso do *processo*, é na medida em que a metáfora de base para a sociedade não é a noção de *corpus mysticum*, mas de contrato. Contudo, esta analogia, para que tenha algum grau de valor propriamente etnográfico deve se portar como, digamos, uma espécie de teoria nativa da religião e, em especial, do direito francês. E é Durkheim quem oferece uma teoria nativa que propõe, à sua forma, uma elaboração moderna a respeito de uma França igualmente moderna, reformada, pós-revolucionária e, para fins de avaliação de uma hermenêutica possível, ainda que meramente introdutória, bastante bem articulada com os problemas colocados em prática tanto pelo presidente Millet quanto, de outra forma, por Bédarride. No entanto, este passo em direção a Durkheim começa a mostrar uma possibilidade interessante que se revela pouco a pouco.

O que se descortina é a possibilidade de ler parte da fortuna teórica da antropologia social, no caso a francesa, à luz dos problemas trazidos pelo *processo*. Dizendo de outra forma, a interpretação dos problemas levantados pelas aporias do julgamento que culminam na figura fugaz de Buguet trouxe alguma luz na leitura de,

por exemplo, Marcel Mauss e Henri Hubert. O que desponta disso é que se a antropologia social francesa na figura dos dois autores destacados contrapõe às religiões confessionais uma concepção sociológica de religião natural, isto é, imanente, este contraponto quando posto em tensão não somente com uma teoria do direito mas com decisões judiciais oferecem, creio, um outro aporte compreensivo em que o pensamento social se confronta com decisões práticas se transformando, mesmo que parcialmente, em prático ele mesmo. Mas prática de quê? A resposta que ofereço é categórica: da República. E não de qualquer República, mas de um sistema de guerra originado de uma revolução cujas instituições se propagam estrategicamente. E aqui faço eco com Michel de Certeau:

"*Chamo de **estratégia** o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição) pode ser isolado. A estratégia postula um **lugar** suscetível de ser circunscrito como **algo próprio** e ser a base de onde se podem gerir as relações com **uma exterioridade** de alvos e ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos de pesquisa). Como na administração de empresas, toda racionalização "estratégica" procura em primeiro lugar distinguir de um "ambiente" um "próprio", isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitiçado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto de modernidade científica, política ou militar.*" (Certeau, 1994:99)

A maturação destes mecanismos e relações que afastem a expectativa de que, num sistema de guerra uma dada instituição é um inimigo interno, é o que parece constituir a tática privilegiada, aqui entendendo a tática como o oposto da estratégia para a ação[71]. E no vácuo institucional produzido pela Revolução Francesa, que

[71] "*Com respeito às estratégias (cujas figuras sucessivas abalam esse esquema demasiadamente formal e cujo laço com uma configuração histórica particular da racionalidade deveria também ser precisada), chamo de **tática** a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma*

oferece o cenário de toda a história das instituições francesas no século XIX, o que foi produzido com a profusão de alianças em nome da *fraternité* foram exatamente os inimigos, igualmente fraternos, que buscavam ocupar o lugar, digamos, daqulo que é próprio do exercício do poder na instituição soberana que simplesmente não se consolidou. Se isso pode ser dito dos diversos *contrées* que sob o signo do girondismo eram tratados constantemente com suspeição pelo governo de Paris durante o longo período pós-revolucionário, o que dizer das ordens religiosas, em especial da Igreja Católica tratada como símbolo maior do Antigo Regime destituído? O impacto desta mudança na estrutura das relações tem, seguramente, um impacto decisivo naquilo que pode ser considerado religioso e, portanto, o que pode ser considerado sedição – um e outro generalizados na figura do inimigo político.

Após o confisco dos bens da Igreja Católica e sua nova concessão após a Restauração, esta instituição passa a encarnar sua função segundo a lógica de uma prestação de um serviço dando outras margens de negociação para a manutenção de espaços de atuação. Ressaltar este movimento tem, no mínimo, o interesse de lembrar uma face daquilo que passou a ser conhecido como funcionalismo sociológico. Porque se por um lado é lugar comum reiterar a metáfora organicista deste modelo de explicação, é menos comum lembrarmos que a lógica dos papéis sociais organizados em uma totalidade social transforma a todos os membros de uma dada sociedade em funcionários públicos, o que é a metáfora que parece organizar as dissensões mais efetivamente. Num contexto em que qualquer controvérsia com relação à qual nenhuma denominação religiosa representa nenhum dos Três Poderes constituídos – não exerce jurisdição, que é o que eu quero salientar – é na orientação moral e nas obras de caridade que sua justificação se dá. Convém então perguntar: se a Igreja

---

delimitação de fora fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. (...) Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível, objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance."(Certeau, 1994:100). É a ação feita *dentro do campo de visão do inimigo*. Creio que convém dizer que todo o *processo* se relaciona com a dinâmica tática sugerida por Certeau e que a única dimensão estratégica corta o processo na forma e na letra da lei. A reação dos albigenses à Cruzada, assim como viver sob o etnônimo de Albi, também pode ser imaginada sob o signo da tática.

Católica pôde de alguma forma ser juridicamente reduzida a uma prestação de serviço, mesmo que de um ponto de vista jurídico – e que coincide com a função religiosa *em geral* - , e isso tem implicações no direito criminal, estaria ela então, assim como todas as demais religiões, submetidas a um mesmo direito comercial? Sendo assim, nesta nova configuração, qual seria a matéria do religioso ilícito? E do lícito?

Na elaboração de uma teoria da religião da parte de Émile Durkheim, assim como da parte de Marcel Mauss, a distinção entre o mágico e o religioso é imperativa dado o caráter conferido à atividade da magia, que deve ser considerada uma atividade isolada ou ação de um agente em relativo isolamento. Isto é, no mágico não pesa a responsabilidade, e mesmo o poder de produção de solidariedade ou conciliação, uma vez que suas atividades se dão afastados da trama do social. Longe de buscar a sociedade, *o mágico a evita* (Durkheim, 2000:29). A condição que se impõe é a de uma atividade marginal e que, exatamente por ser marginal, oferece à discussão o problema da condição limítrofe. Assim, mais do que questionar se esta condição do mágico como marginal do sistema religioso serve como diagnóstico de uma dada condição, convém compreender qual dispositivo ele mobiliza. Não para distinguir o mágico do religioso, mas para estabelecer limites e fronteiras como tais no exercício da vida religiosa cujo fundamento originário é cultual-ritualístico da demarcação de diferenças irredutíveis.

Como bem se sabe, todo o sistema do religioso elaborado por Durkheim se baseia numa clivagem rigorosa entre o sagrado e o profano, sendo o sagrado o que está separado do resto – o resto, o profano. *Seres sagrados são, por definição, seres separados*. Rituais que reforcem esta separação são considerados pelo sociólogo *ritos negativos* exatamente porque estabelecem uma *interdição* o que, segundo sua matriz polinésia, a antropologia toma como *tabu*. Desses casos há interdições relacionadas à religião, e há as relacionadas com a magia com relação às quais Durkheim ressalta haver diferenças importantes:

"*Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, acredita-se com frequência que as violações dos interditos religiosos determinam mecanicamente desordens materiais que o culpado teria de padecer e que são consideradas uma punição por seu ato. Mas, ainda que se produza realmente, esta punição automática não é a única; sempre é acompanhada por uma outra, que supõe uma intervenção humana. Ou uma pena propriamente dita acrescenta-se a ela, quando não a antecipa, pena essa que é deliberadamente infligida pelos homens; ou pelo menos, há censura, reprovação pública. Ainda que o sacrilégio tenha sido punido pela doença ou a morte natural de seu autor, ele é, além disso, estigmatizado; ele ofende a opinião, que reage contra ele; põe aquele que cometeu em estado de falta. Ao contrário, a interdição mágica é sancionada apenas pelas consequências materiais que o ato interdito supostamente produz, com uma espécie de necessidade física. Ao desobedecer, correm-se riscos, como aqueles aos quais se expõe um enfermo que não segue os conselhos de seu médico; mas a desobediência, nesse caso, não constitui uma falta, não causa indignação. Não há pecado mágico.*" (Durkheim, 2000:319)

Eu acrescentaria que convenientemente a *aquisição de crédito imaginário* não é, tampouco, crime, mas infração. Mas de fato não há pecado mágico. O pecado está em outro lugar, mas caminha ao lado.

O sistema de interdições do sistema religioso, nota, além de distinguir elementos do sagrado entre si também reafirma as fronteiras entre o sagrado e o profano de forma absoluta. Este culto, negativo por excelência, é a base dos demais servindo como ato de refundação de uma separação originária. Assim, tabus de contato com relação a objetos, sangue, cabelos, um defunto ou um moribundo; tabus de alimentação – nos casos de interdições sagradas; alimentos de natureza desviante de seu consumidor, interdição profana; interdição de olhar e de fala com algo ou alguém; o uso de um nome que não deve ser pronunciado. Todas as variações especificadas se impõem por via de um sistema ritual particular para que o gesto não

seja uma comunicação profana, mas feita no território do sagrado onde, inclusive, é sempre feriado, pois todas as ocupações ordinárias estão suspensas.

Obviamente que o culto negativo tem funções que não meramente a interdição. No caso, a interdição é exatamente a condição de acesso entendendo aqui que quem pode recorrer ao acesso é o fiel, isto é, aquele que cumpre com o sistema de cultos de forma adequada, com fidelidade. De outra forma, aquele que porta os sinais diacríticos que o identificam como dentro, e não mais como estando fora. O rigor em estabelecer a fronteira – e, repito, é a fronteira como dimensão a ser policiada que interessa mais, aqui, do que a teoria da religião propriamente dita – visa impedir que o sagrado contamine a tudo ou, ao contrário, que o profano varra os símbolos do sagrado de vez. São, nas palavras de Durkheim, *meios distintos* e fechados um ao outro cujo livre contato corre o risco perigoso da indistinção entre um e outro. Mas, entendendo que *as precauções são tanto mais necessárias para mantê-los separados* [o sagrado e o profano] *na medida em que eles, embora se opondo um ao outro, tendem a se confundir um no outro*, é importante salientar que o sagrado é o garante da ordem, estando na sua liturgia e simbologia a forma de orientação do fiel – que aqui equivale a *cidadão* da mesma forma que a analogia se impõe à tríade *religião-sociedade-contrato*. Afinal, se o Estado é o garante da ordem pós-Revolucionária, é ele quem estabelece segundo seus meios e liturgias quem está dentro e quem está fora da ordem, isto é, dentro e fora da lei. Só assim saímos então do terreno das religiões em suas formas elementares e adentramos no campo da moral cívica, o que faz da teoria da religião segundo Émile Durkheim uma forma de reflexão interessante sobre a *raison d'État* enquanto um complexo litúrgico. Não seria nenhuma novidade dizer que há na sociologia de Durkheim uma continuidade direta que permita inferir que suas investigações sobre a natureza cívica do Estado tem a mesma natureza de suas pesquisas sobre as formas elementares da vida religiosa. Contudo, eis o liame no qual me fio, é a natureza cultual da organização da vida civil que permite não somente a analogia, mas uma certa continuidade, em especial em fatores distintivos que estancam relações agregadoras das desagregadoras.

Nas *Lições de Sociologia*, curso dado em Bordeaux de formulação anterior ao de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a distinção fundante para a definição de Estado é a que distingue governantes de governados. Esta distinção é a que constitui, assim, uma sociedade política desde que haja submissão a uma autoridade soberana com a qual entabule relação. Afora a concepção evolutiva do desdobramento de grupos domésticos em grupos políticos, o que interessa aqui, mais uma vez, é a clivagem que respeita uma noção complexa de continuidade a partir da qual os extremos do campo de relações implicam também na mudança da natureza da relação. Assim, a autonomia do Estado é também sinal de subordinação dos grupos políticos.

"*Nossa definição, portanto, não estabelece entre as sociedades políticas e as outras uma linha de demarcação absoluta; mas é porque tal linha não existe, e não poderia existir. Ao contrário, a série das coisas é contínua. As sociedades políticas superiores são formadas pela agregação lenta das sociedades políticas inferiores; há então momentos de transição em que estas, embora conservando algo de sua natureza original, começam a se tornar outra coisa, a contrair características novas, em que, por conseguinte, sua condição é ambígua.*"(Durkheim, 2002:67)

É como participante do Estado e como submetido às diretrizes do mesmo que a moral cívica se constitui coordenando diversidade das representações em comum, conciliadas. O contraponto dos mitos e dogmas das tradições morais religiosas servem de termo comparativo para o sistema de ordem que é o próprio Estado e seus funcionários que são ao mesmo tempo executores e representantes: do Estado, que opera por propagação; da população civil, que opera por captura. Idealmente falando, e abusando da terminologia herdada da economia política cristã, é o ministério (Agamben, 2006), cuja função é o de *prevenir certos maus efeitos da associação* (Durkheim, 2002:72), vindo a penetrar em todos os grupos secundários como família, corporação, Igreja, distritos territoriais

"(...) *que tendem, como vimos, a absorver a personalidade de seus membros, e isso a fim de prevenir essa absorção, a fim de libertar esses indivíduos, a fim de lembrar a essas sociedades parciais que elas não estão sozinhas e que há um direito acima dos direitos delas. É preciso, portanto, que o Estado se imiscua em sua vida, vigie e controle a maneira pela qual funcionam, e, para isso, que estenda suas ramificações em todos os sentidos*." (op.cit., 91-92).

O que Durkheim oferece é exatamente uma teoria do direito que seja imune às variações de opinião, especialmente as de caráter sedicioso como parece ser o caso do espiritismo. Na verdade, ao contrário, a teoria do direito que ele propõe deve conseguir se nutrir desta variação ao mesmo tempo que tenha condições de conduzi-las compondo uma unidade. Nisso, o estabelecimento do Estado como instância soberana implica em, antes de mais nada, numa semiologia da ordem e, por isso, numa simbologia dos poderes que organizam as atitudes da coletividade com relação a si mesmo. Esta simbologia deve manter as distinções entre grupos domésticos e a sociedade política da mesma forma em que deve refundar a clivagem entre Estado e o resto. A distância entre os grupos domésticos e a sociedade política é a que distingue aqueles cuja prática ritual ou litúrgica lhes garante acesso ao Estado na forma de representantes e executores. A distância entre a sociedade política e o Estado é a distinção entre ordem e posição diante da ordem uma vez que é necessário compreender que grupos políticos são, para além de outras coisas, grupos de opinião com relação ao qual o Estado deve permanecer imune ou, ainda mais, impor sobre eles alguma forma de tributo. Tal imunidade só é possível mediante uma circunscrição rigorosa, como aquela que estabelece critérios para a realização de sufrágio; dos cargos submetidos à intervenção popular; os cargos de Estado preenchidos mediante uma noção burocrática de carreira e concurso; e a relação de cada uma dessas variantes diante do Império da Lei na forma de uma Constituição.

O que desdobra da leitura de Durkheim na qual a instituição do Estado responde a um imperativo moral é que a defesa da vida humana não é suficiente para caracterizar sua justificativa. O Estado deve fazer cessar os homicídios conduzidos, especialmente, pela expressão violenta das opiniões que desviam os cidadãos de seus compromissos com o Estado, vindo a produzir tanto o dolo quanto uma possível guerra civil – afinal, neste ponto de vista uma guerra de feições religiosas é uma guerra movida por opiniões. Mas a intervenção do Estado deve ir além, vindo a fazer diminuir a ocorrência de homicídios de uma forma geral com relação ao que se faz valer de curvas estatísticas cujo método inferencial faz intervir em outras dimensões da vida, como nos grupos domésticos onde a moral cívica também deve se fazer presente. A intromissão do Estado nesta esfera não é, todavia gratuita. A justificação para que tal ordem de interferência possa se dar se encontra na circunscrição da esfera de atividades na qual os grupos domésticos não estão, em tese, sujeitos aos desmandos da sociedade política e muito menos aos desmandos de outros grupos, os mesmos que absorvem a personalidade dos seus membros compondo a mesma figuração das seitas heréticas vistas pelo ponto de vista de seu acusador – isto é, abarcada pelo campo de visão do inimigo. Daí a regra da proibição dos atentados contra a propriedade que diz que a propriedade é também fruto positivo de culto ou ritual negativo, de interdição. A regra infere que o ataque à propriedade é um ataque à pessoa e portanto está interditado, o que demanda uma investigação sobre a natureza da conexão entre uma pessoa e os objetos que porventura possa chamar de seus e a forma pela qual a pessoa é *transmitida* àquilo que possui.

"*A primeira questão que devemos nos colocar é a de saber quais são as causas que determinaram o estabelecimento dessa regra. De onde vem o respeito que a sociedade consagra por sanções penais? De onde vem que coisas sejam tão estreitamente ligadas à pessoa a ponto de participar de sua inviolabilidade?*" (Durkheim, 2002:170)

A dimensão negativa do direito de propriedade determina o usufruto por exclusão no qual está vetado a todos o acesso aos bens em questão com exceção de seu proprietário, a quem é facultado o uso legítimo. Violar a interdição implica em profanação. Desta definição fundamental Durkheim sugere que o que fundamenta esta distinção, em primeiro lugar deve ser uma ação humana e que, em segundo lugar, o conceito de trabalho no sentido auferido pelo liberalismo clássico não é suficiente[72]. A objeção à teoria clássica da economia política ressalta que nenhum trabalho é efetivamente individual e que sequer um indivíduo se pertence se não parcialmente, sendo também parte dos grupos dos quais faz parte, o que faz com que a questão da soberania do Estado seja bastante grave. Disso se depreendem outras formas pelas quais é possível adquirir propriedade sem que o trabalho seja fonte direta, no que entram em questão a dimensão da troca, da doação entre vivos, e a herança como dispositivo jurídico não necessariamente intencional.

A dependência relativa do trabalho com relação à coletividade não interfere tão somente naquilo que se pode chamar de propriedade, mas também naquilo que é o valor da propriedade em questão. Por uma questão não somente de demanda, mas também de especulação e, Durkheim enfatiza, moda. Algo pode simplesmente entrar na moda e, assim, alterar as expectativas de que entre em

[72] "*A propriedade, dizem os artigos 711 e 712 do Código Civil, é adquirida por sucessão – doação – acessão – prescrição ou por efeito de obrigações. Ora, entre os cinco modos de aquisição assim enumerados, os quatro primeiros não implicam, em nenhum grau, a idéia de trabalho, e o quinto não a implica necessariamente. Se a venda me transmite a propriedade de alguma coisa, não é porque essa coisa foi produzida pelo trabalho de quem a está cedendo a mim, nem porque o que estou dando em troca é o resultado do meu trabalho, mas é simplesmente porque uma coisa e a outra são regularmente possuídas por aqueles que as estão trocando, ou seja, porque essa posse é fundada num título regulamentar. No direito romano, o princípio está mais evidentemente ausente. Pode-se dizer que, no direito, o elementos essencial de todos os modos de aquisição da propriedade é a apreensão material, a detenção, o contato. De resto, o que mostra* ***a priori*** *que essa idéia não pode ter afetado, ou pelo menos afetado profundamente, o direito de propriedade é o fato de ela ser de origem muito recente. Só com Locke surge a teoria segundo a qual a propriedade só é legítima sob condição de se fundamentar no trabalho. No início do século, Grotius ainda parece ignorá-la.*"(Durkheim, 2002:234-235). Mais adiante uma outra premissa básica do jusnaturalismo, o contrato como forma primitiva de reconhecimento da propriedade é confrontada: "*A idéia do contrato parecia tão clara por si mesma que a causa geradora dessas diversas obrigações parecia, por seu lado, já não ter nada de obscuro uma vez que fora assimilada ao contrato propriamente dito, uma vez que fora erigida em uma espécie de contrato. Mas nada é mais enganador do que essa aparente clareza. A instituição do contrato está longe de ser primitiva; ela só surge e, sobretudo, só se desenvolve numa data muito tardia. Longe de ser simples, ela é de extrema complexidade, e não é fácil de ver como se formou. E é isso que importa, antes de tudo, bem compreender.*"(op.cit.243).

circulação e assim seja trocado por objetos com valores equivalentes cada vez maiores. Ou menores, vindo mesmo a se transformarem, como preza a lógica da obsolescência de máquinas na indústria, em objetos sem valor algum; vale acrescentar aqui os entes de troca cujo valor é meramente imaginário ou considerado como tal desde um ponto de vista oficial, como aquele determinado pelo julgamento criminal. Entendendo que a determinação da propriedade e seu valor se dá desde fora da conexão indivíduo-objeto, resta então elucidar a natureza do vínculo. E é neste ponto em que voltamos à natureza do sagrado como uma fórmula de interdição e acesso.

Durkheim faz recurso ao direito romano no qual *só se podem possuir coisas e todas as coisas podem ser possuídas*, o que revela, por exemplo, a distinção constitutiva entre cidadãos e os demais, por um lado, e a amplitude do conceito de coisa (*chose; res*) na determinação de entes os mais diversos. Animados ou inanimados. A família era uma relação co-extensiva desta mesma distinção/extensão. Ao mesmo tempo, há o grupo das coisas sagradas, que ficam fora das relações comerciais não estando disponíveis para a troca. Não eram possuídos por ninguém porque eram propriedade dos deuses. Somadas a estas existem as *res communes*, como a água corrente, o ar, que são coisas sujeitas à administração, mas não à posse em seu absoluto. Dentre todas as variações daquilo que procedem serem coisas, incorporais também fazem parte na medida em que aquilo que se dispõe à propriedade não é, como Durkheim insiste, uma propriedade intrínseca da coisa. É o seu estatuto como algo disponível ou, em outro caso, seu estatuto no qual a disposição da coisa como possuída por alguém constitui infração, profanação ou abuso. Desta forma:

"(...) *é a interdição do usufruto do objeto considerado a todos os outros sujeitos. O direito de propriedade consiste essencialmente no direito de retirar uma coisa do uso comum. O proprietário fará uso dela ou não, isso é secundário. Mas ele está juridicamente fundamentado para impedir outrem de usá-la e quase de tocar nela. O direito de propriedade se define muito mais por um lado negativo do que por um*

conteúdo positivo, mais pelas interdições que ele implica do que pelas atribuições que confere." (Durkheim, 2002:198)[73]

Há uma segunda passagem que reforça ainda mais a relação entre a demarcação da propriedade com a esfera das interdições religiosas que, mais uma vez, faz uso do conceito polinésio de *tabu*. Comentando sobre a separação das coisas sobre as quais recaem a distinção de propriedade, Durkheim escreve:

"*O vulgo não pode desfrutar deles. Não pode nem mesmo tocá-los. Só podem fazer uso deles aqueles que têm uma espécie de parentesco com esses tipos de coisas, ou seja, que são sagrados como elas: os sacerdotes, os chefes, os magistrados, quando estes últimos têm uma natureza religiosa. Essas interdições é que estão na base do que chamamos de instituição do tabu, tão difundido na Polinésia. O tabu é o isolamento de um objeto enquanto consagrado, ou seja, enquanto pertencente ao domínio divino. Em virtude desse isolamento, é proibido apropriar-se, sob pena de sacrilégio, do objeto tabu até mesmo tocá-lo. Só podem fazer uso deles aqueles que por sua vez são tabu ou estão no mesmo nível do objeto em questão.*"(Durkheim, 2002:1999).

[73] Giorgio Agamben (2011:32) volta a este problema nos seguintes termos: "***Res religiosa*** *é, em Roma, o que foi considerado aos deuses inferiores (****religiosae quae diis manibus relictae sunct*** *– Gaio 2, 2); nesse sentido, é* ***religiosus*** *por excelência o sepulcro, o lugar em que foi inumado um cadáver (****corpus****, que os romanos distinguiam de* ***cadáver****, que designa um morto sem sepultura). A* ***res religiosa*** *é subtraída ao uso profano e ao comércio, e não pode ser alienada nem gravada de servidão, não pode ser dada em usufruto ou como penhora, nem sequer pode ser transformada em objeto de qualquer contrato (cf. Thomas, p. 74). De maneira mais geral, a coisa religiosa, assim como a coisa sagrada, está sujeita a uma série de prescrições rituais, que a tornam inviolável e que é preciso observar escrupulosamente. Compreende-se assim em que sentido Cícero pôde falar do juramento como* ***affirmatio religiosa****. A "afirmação religiosa" é uma palavra garantida e sustentada por uma* ***religio****, que a subtrai ao uso comum e, ao consagrá-la aos deuses, a transforma em objeto de uma série de prescrições rituais (a fórmula e o gesto do juramento, a convocação dos deuses como testemunhas, a maldição em caso de perjúrio etc.). O duplo sentido do termo* ***religio****, que, segundo os léxicos significa tanto "sacrilégio, maldição", quanto "escrupulosa observância das fórmulas e normas rituais", nesse contexto explica-se sem dificuldades. Em certa passagem do* ***De natura deorum*** *(II, 11), os dois sentidos aparecem, ao mesmo tempo, distintos e justapostos: o cônsul Tibério Graco, que havia se esquecido de pedir proteção [dos deuses] no momento da designação dos seus sucessores, prefere admitir o seu erro e anular a eleição ocorrida contra a* ***religio****, ao invés de deixar que um "sacrilégio" (****religio****) contamine o Estado:* ***peccatum suum, quod celari posset, confiteri maluit, quam haerere in re publica religionem, cônsules summum imperium statim deponere, quam id tenere punctum temporis contra religionem.***"

Durkheim faz equivaler, inclusive, o *sacer* romano e o *tabu* polinésio, fazendo viger uma distinção de grau sem recorrer a qualquer distinção de natureza. O *tabu* é um grau de realização do sagrado, o que é plenamente possível entendendo quais dimensões da vida religiosa, como a fé, sofrem de variações de quantidade, as mesmas variações a serem consideradas como causa moral dos índices de suicídio, por exemplo.

O usufruto das coisas dispostas como propriedades, isto é, daquelas que são sacadas do uso vulgar até que por decisão de seu proprietário possam vir a circular novamente, significando que o mesmo abre mão da posse, traz consigo outros aspectos. Isto porque o uso das coisas está circunscrito a um contingente específico que por ventura desfrute de parentesco, ou com as coisas ou com o proprietário. E é para este vínculo, o de parentesco, que Durkheim chama a atenção. Entendendo que o parentesco atua na determinação da comunidade moral e não necessariamente consanguínea, este é o domínio no qual a herança se faz possível entendendo que o objeto é transmissível segundo seus sinais reconhecíveis de posse – a coisa sobre a qual se transmite a posse carrega consigo uma assinatura. No ato em que se reconhece a transmissão, as coisas submetidas ao regime de possessão seguem indisponíveis ao vulgo. Dito assim parece que *a coisa apropriada não é mais que um tipo, uma espécie particular de coisas religiosas* (Durkheim, 2002:206). Entendendo que a religião não é outra coisa que não a produção e reprodução da comunidade moral que orienta a sociedade enquanto tal a partir dos papéis que administram a coisa religiosa, qualquer instituição que cumpra esta mesma função será passiva de redução ao religioso. Isto vale, seguramente, para o Código Civil.

Afirmar tal coisa relativa à coisa apropriada implicaria também na dimensão do contágio do religioso, a mesma dimensão em que o sagrado tende a sacralizar e o profano, profanar; produzindo duas tendências distintas de indiferença entre um e outro. Bom, é exatamente isto que está em questão:

*"A propriedade é contagiosa. A coisa apropriada, tal como a coisa religiosa, atrai para si todas as coisas que tocam e se apropria delas. A existência dessa singular aptidão é atestada por todo um conjunto de regras jurídicas que com frequência desconcertaram os jurisconsultos: são as que determinam o que chamamos de direito de acessão. O princípio pode ser expresso da seguinte maneira: uma coisa à qual se acrescenta (**accedit**) uma outra de menor importância transmite-lhe sua própria condição jurídica. O domínio que se compunha da primeira estende-se **ipso facto** à segunda e passa a incluí-la também. Esta se torna a coisa do mesmo proprietário que aquela. Assim, os frutos, os produtos da coisa pertencem a seu proprietário, mesmo que sejam separados dela. Em virtude desse princípio, os filhotes dos animais pertencem ao proprietário da mãe; a mesma regra se aplica aos escravos."*(Durkheim, 2002:207)[74].

Se a analogia é algo mais poderosa que um jogo de aparências, e se a coisa apropriada tem as mesmas características de um objeto sagrado, o elemento determinante, aquele que estabelece o vínculo entre possuidor e posse, é a consagração. Convém compreender que tanto para um debate tramado em grande parte por convenções relativas à uma história natural das religiões, como para considerações tecidas a respeito da vida social pós-revolucionária, a afirmação de que a demarcação da posse opera por via de consagração é temerária se não nos atermos a

[74] Se dá pouca atenção ao problema do contágio como uma questão remissível ao problema das causas invisíveis e muito menos com relação às reformas higienistas que culminam no que Bruno Latour vai chamar de pasteurização da França (2011). Chamar a atenção para isto não é um assunto banal, especialmente porque boa parte da trama ao redor da consagração discutida por Durkheim no que tange a dimensão contratual atualiza o problema do cerco ritual e do afastamento dos inimigos, o que é exatamente o problema das reformas urbanas e sua batalha contra os micróbios que produzem exatamente contagio de doenças, a profanação da vida moderna nos centros urbanos. Agamben (2007) por sua vez, no capítulo sobre a ambivalência do sacro registra a dificuldade em fundamentar a relação entre o sagrado e a dinâmica do contágio por via exatamente desta bibliografia, entre a antropologia tardo-vitoriana e a sociologia francesa que ressaltam o fasto e o nefasto da relação com o sagrado presentes na teoria da propriedade de Durkheim. Chamar a atenção para a proliferação de meios que servem como condutores de causa invisíveis tais como o contagio bacteriano permite que nos aproximemos da discussão entabulada por Agamben exatamente porque é neste complexo de relações que ele identifica, na esteira da biopolítica foucaultiana, a forma de atualização do poder que gera a coincidência acotencimental entre direito e vida própria de uma decisão soberana, exatamente aquela que funda o direito e institui a pena, o nódulo do direito negativo. O que importa aqui é que, seja por via de Latour, seja por via de Agamben é que a instituição do sagrado produz uma jurisdição como meio de concretização do seu ordenamento.

alguns pontos. Em primeiro lugar, a religião é antes de mais nada o papel funcional da distinção entre o sagrado e o profano, isto é, entre aquilo que circula livremente e aquilo que estando impedido de circular, determina o teor, a forma e as conexões entre as coisas que circulam. Em segundo lugar, que tanto a história natural da religião quanto a narrativa marcada pelo mito revolucionário recorrem ao expediente da ascensão e queda, do começo e do fim, de instituições religiosas sem que com isso uma certa faculdade humana que o impulsione para a religião – *religião natural* – desapareça, fazendo com que a religiosidade não seja transferida, mas mudada de um lugar para outro mantendo o seu caráter agentivo. Eis o que Karl Löwith (1949) chamaria de *história da secularização* contraposta à *história da salvação*[75] e que, por sua vez, Hans Blumenberg (1986) chamaria tão simplesmente de história[76]. Isto porque não é a relação substantiva entre palavra e coisa, ou entre gesto e substância que está em questão, mas os índices de agência que indicam a função de interdição que fundamentam as relações positivas do direito que Durkheim chama por fim, de religião. A circulação de gestos e palavras poderia se dar então por metaforização sem prejuízo ao seu efeito negativo de interdição[77]. É assim mesmo que sejam os fundamentos de uma religião aquelas que estejam, digamos, nas origens da consagração da propriedade por extensão aos cultos propriamente religiosos, operando eles mesmos por cadeias metafóricas que permitem aceder do gesto de circunscrição de uma dada terra a um sacrifício específico ofertado a tal ou qual

[75] Para um panorama da relação entre *história da salvação* com seu contraponto secular, a *história natural*, vide Koselleck (1997).

[76] E quase que na mesma medida, é o que Roy Wagner (2010) chamaria, na esteira de David Schneider, de Cultura.

[77] Que não se entenda que o recurso à metaforização como mediador temporal seja uma forma de forçar a entrada de um tema em um sistema de explicação – a sociologia de Durkheim – que lhe seria completamente estranho. É o próprio Durkheim quem chama a atenção para este aspecto do tempo das instituições religiosas e a sua relação com o significado de suas práticas: "*Talvez haja quem se admire em ver o direito de propriedade individual ligado a velhas concepções religiosas, e talvez haja quem seja levado a crer que tais representações não poderiam constituir um fundamento muito sólido para a instituição. Mas já vimos que, se as crenças religiosas não são verdadeiras ao pé da letra, elas não deixam de expressar realidades sociais, embora traduzam sob formas simbólicas e metafóricas. E, com efeito, sabemos que esse caráter religioso que hoje marca o indivíduo tem base na realidade; ele não faz mais que expressar o alto valor que a personalidade individual adquiriu com relação à consciência moral, a dignidade de que ela se reveste, e sabemos também o quanto essa estima do indivíduo está intimamente ligada a toda a nossa instituição social.*"(Durkheim, 2002:238).

entidade. Esta relação não precisa ser prescrita ou mesmo positiva segundo a liturgia, desde que recupere os passos e reinstaure o sentido e a relação entre o proprietário, a coisa e a retirada de circulação da coisa. Trata-se de um recurso propriamente artificial com relação ao qual a fé não precisa estar vinculada, vindo a ser uma forma de legitimação pelo procedimento cujo processo histórico culmina no direito contratual (Durkheim, 2002:213-1214; Luhmann, 1985).

O ato de consagração, assim, é aquele que transforma a coisa profana em coisa sagrada cercando-a com os sinais de interdição – o que equivale a dizer que a consagração é um ato de demarcação de fronteiras. É, por isso, a atualização do poder sacramental da fórmula jurídica que altera o estatuto da coisa produzindo um vínculo reconhecível por todos entre entes da sociedade política. Este mesmo vínculo que reconhece a autonomia da administração da coisa a partir de seu proprietário é também o reconhecimento da instância soberana que institui a interdição e a autonomia, instância esta que convém reconhecer como sendo o Estado manifesto na forma da Lei – a fórmula jurídica. Mas do que trata a consagração da propriedade privada? O que ela promove para além do reforço da instituição do Estado como promotor e soberano diante da Lei contratual?

Convém lembrar que no modelo explicativo de Durkheim as instituições religiosas estão em constante mudança. O esquema histórico que lhe serve como orientação é o mesmo esquema, por vezes sutilmente mais complexo, no qual as formas elementares da vida coletiva estão mais coladas em relações concretas com baixo teor de abstração. Estas mesmas formas tendem à evolução em dimensões mais abstratas de relação vindo, por causa disso, a oferecer uma maior generalidade da aplicação e, ao mesmo tempo, reconhecer em sua codificação casos cada vez mais individuais e singulares. Este é exatamente o *telos* da organização social em que a diferenciação social – tema comum a grande parte dos sociólogos, dentre os quais convém mencionar Georg Simmel, Niklas Luhmann, Norbert Elias e o próprio Marcel Mauss – cumpre o papel funcional que marca a passagem da, por exemplo,

solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica tendo como núcleo relacional o indivíduo tomado como singularidade intransferível de sua mera função.

Assim, refletir sobre as transformações das instituições religiosas implicaria em também refletir sobre as alterações nos sentidos do religioso, isto é, de como a organização moral das sociedades humanas vê transcorrida em sua história uma transformação paulatina. Como é própria à interpretação corrente da antropologia social do período, a moral é interpretada como um discurso relativo aos deuses e sua soberania que justifica a forma e a interdição que evolui então para a forma derradeira na qual a moral é lida finalmente como tal, objetivamente. E assim, administra a vida das instituições guiadas pela manutenção de certas funções, não mais por via de suas figurações de origem desfilando em cortejos enormes como se fossem o rosto da vida civil. Assim, há instituições religiosas e há funções religiosas, cabendo às funções o papel de manutenção da *communitas* ressaltada por Troeltsch – a comunidade originária. Às instituições cabe preservar o espaço da manutenção das relações e exercício da moral civil. E se as instituições religiosas não conseguem mais prestar este serviço, tanto pior para elas – o que nos leva mais uma vez para a ruptura revolucionária.

Posto assim, existem dois problemas a serem colocados. Primeiro, relativo ao contrato como fórmula jurídica de atestação da soberania do indivíduo como pessoa moral. O segundo diz respeito aos problemas em transformar o cidadão em alguém apto para se orientar mediante os novos símbolos e as novas liturgias da vida civil que tratam a moral não mais como religião, mas como moral. E para tal parece ser imprescindível aprender a ler o alfabeto. Esta longa regressão feita por via dos cursos oferecidos por Émile Durkheim em Bordeaux em 1890 permite que ao menos se imagine que o cidadão pretendido pela Revolução Francesa tenha que ser empossado como tal, e que isto demanda tanto um complexo litúrgico, um sistema ritual a partir do qual ele possa ser iniciado, quanto a condução da parte de uma autoridade competente e reconhecida que permita produzir relações que façam do contrato – um documento – a expressão de um gesto – o de registrar por escrito –, um

ato simbólico reconhecível por todos os cidadãos que precisariam então, urgentemente, aprender a ler.

O terceiro réu, as relações solidárias e a presença de Allan Kardec.

O *processo* em sua narrativa, improvisada no ritmo do registro estenográfico, conta com três personagens para a trama. Um deles entregue pela rede de suspeitos. O segundo exerce, ainda que de forma imperfeita produzida por uma classificação algo forçada por mim, via Marcel Mauss, o papel de mágico-deceptor. O terceiro réu, contudo, é a peça que conforma a extensão que permite que da condenação possamos reconstituir a acusação de origem que mostra, por fim, a necessidade da avocação dos artigos 59 e 60 do Código Penal que nos aproxima do que poderia ser o efeito da heresia em uma sociedade do contrato. Leiamos o relatório feito por M. Fontaine em 08 de maio de 1874 incorporado aos relatórios da investigação movida por Guillaume Lombard a partis dia 22 de abril de 1875.

"*A seita do Espiritisimo tem por presidente, em Paris, o Sr. Leymarie, homem de letras.*

O espiritismo conta com mais ou menos 3000 grupos, cada um com seu presidente.

O de Paris, o qual tem por presidente o Sr. Leymarie, se reúne todas as quintas-feiras de cada semana, das 9 às 11 da noite na rua de Lille.

*Depois da morte do fundador da seita, Allan Kardec, a quem os adeptos chama de "O Mestre", Leymarie deu continuidade à publicação de suas obras a respeito da doutrina Espírita cuja "*Revue Spirite – jornal d'études psychologiques" *faz parte.*

Os escritórios desta publicação estão situados igualmente na rua de Lille, que é ao mesmo tempo a sede central da doutrina na França."

A praxe: sobrenome, nome, idade, profissão e endereço. O que importa, bem sabemos, é o seu papel como editor da *Revue Spirite*. Alfaiate falido, pediu concordata para seu estabelecimento até 1871. Millet insinua que o envolvimento de Leymarie com o espiritismo pudesse ter algo a ver com sua situação financeira, uma forma de estabelecer uma solidariedade justificatória de sua condição de réu. Leymarie recusa a insinuação deixando claro que ocupava-se de ciência quando ainda trabalhava como alfaiate. Sua biografia, redigida por Malgras e devidamente traduzida por Zeus Wantuil (Leymarie, 1975:28) atesta em seu favor.

"*Leymarie foi filho de suas próprias obras. Pela perseverança no estudo, pela energia e constância no trabalho, assim como pelo seu espírito conciliador e tolerante, ganhou a confiança de Allan Kardec e conquistou a simpatia da maior parte dos pensadores espiritualistas de seu tempo. Sua fé profunda faz dele um conferencista e escritor espírita. Improvisara suas conferências, e a palavra lhe saía ardente, vibrante, cheia igualmente de convicção e do desejo de convencer. Seus escritos eram obra do primeiro jacto; a forma era neles sacrificada em benefício do pensamento. Foi, como ele próprio se considerava, um publicista, mas publicista sério, propagandista ardoroso, de boa-fé, um profundo e erudito pensador.*"

O homem que é filho de suas próprias obras é a figura prototípica do *homem de si*, do auto-didata que se confronta com os constrangimentos de seu tempo em busca de seu aprimoramento. Filho em uma família muito grande e numerosa, não tinha recursos para custear um curso de medicina ou de direito, o que fez com que Leymarie fizesse recurso de si mesmo vindo a, em 1858, travar contato com o fenômeno espírita de forma a *encontrar as deduções que conviessem à minha inteligência*, como registrado em seu depoimento. Por causa da guerra de 1871 – e não fica claro se é a guerra-civil ou a guerra franco-prussiana que determina a perda de Alsácia-Lorena –, os responsáveis pela edição do periódico se retiram da direção da

Revue, deixando-o em seu lugar. Ao menos esta é a versão oferecida pela Federação Espírita Brasileira.

A mudança de quadros da *Société*, contudo, parece ter passado por um processo turbulento que conta com uma passagem na Prefeitura de Polícia de Paris, em 1870, com a finalidade de consultar o *contrôleur général* Marseille a respeito de quem deveria ser o sucessor de Kardec. O mero fato de buscarem a anuência da mediação policial em reunião registrada pela mesma Prefeitura indica a impossibilidade de estabelecer uma convenção de sucessão dentro da *Société* – Marseille sugerira o nome de Camille Flammarion (Monroe, 2008). O pequeno artigo biográfico que Patrick Fuentés a respeito de Flammarion mostra qual seria o teor das diferenças que o físico e astrônomo teria com aqueles que levaram adiante a empresa do espiritismo kardecista, particularmente Léon Denis e Pierre-Gaëtan Leymarie:

"*A partir de sua fundação por Kardec, o espiritismo francês evoluiu sob a influência de novos líderes fiéis, como Leymarie e Léon Denis. O movimento é tomado pelo fascínio de uma nova religião fundada pela comunicação com os mortos, com a crença na vida no além, uma vida eterna plena de amor e bondade. O futuro desta religião, acrescentam os escritos espíritas, englobará a religião cristã. Flammarion, que havia tomado distância da religião católica, se separa desta nova orientação do espiritismo e renuncia à sucessão de Allan Kardec.*" (Fuentés, 2002:110)

O ofício redigido pelo *contrôleur general* oferece, contudo, uma versão mais interessante e que permite que adentremos em duas dimensões importantes que são, no universo do *processo*, correspondentes: 1) o caráter contagioso da propriedade como forma de produzir novas relações e como 2) as novas relações produzidas no seio do contágio da propriedade participa da dinâmica em que as relações face-a-face são formas de mudar de escala da relação, indo do domínio privado ao domínio público e vice-versa. Todo o relatório dedicado ao empreendimento espírita tem como tema exatamente o balanço entre a empresa espírita original segundo a conduta e a

doutrina espírita estabelecida nos livros de Allan Kardec e as mudanças ocorridas na *Société* após sua morte. Nenhuma palavra é dita sobre a mudança de conteúdo das publicações. O que está em pauta é o estatuto jurídico da associação.

Uma vez que são as publicações espíritas o alvo do relatório, assim como o estatuto jurídico da pessoa jurídica que promove as publicações, Marseille faz um pequeno apanhado a respeito da trajetória de Allan Kardec, cujo nome de batismo, Hippolyte-Léon-Dénizard Rivail, é citado com a finalidade de oferecer uma pequena genealogia que se estende até Lyon e sua família de magistrados e advogados, como seu pai. Em seguida são enumeradas as duas principais publicações, no caso as duas edições do *Livre des Esprits* – na primeira edição (1857) de Edouard Dentu, consta como título; na segunda edição da Alfred Didier (1958), o título se transforma em subtítulo do livro chamado *Philosophie spiritualiste*, publicado na mesma coleção em que encontramos o diário de J.J. Ampère e Victor Cousin. Com relação à *Revue Spirite*, Marseille é taxativo. Na revista são publicados capítulos da história do espiritismo na antiguidade, esboços sobre o magnetismo e o sonambulismo, explicação de lendas e crenças populares, ensinamentos dos espíritos sobre o mundo invisível, e conversações com espíritos como os de Mozart, São Luís, Louis XI e outras homens célebres. Enfim, encontra-se de tudo, menos *coisas razoáveis*. A descrição das atividades de Kardec, sempre identificado por seu nome de batismo (Rivail) avança até as publicações de 1864, contabilizando *Le livre des médiuns*, *L'imitation de l'Evangile selon le spiritisme*, e *Le spiritisme à sa plus simple expression.* Contudo, o objeto do ofício diz respeito às transformações jurídicas da associação que promove esta sorte de publicações. Assim, ainda em 1858 é regularizada a *Société Parisienne d'Études Spirites*.

O que Marseille oferece a partir deste ponto é uma sucessão de tensões constitutivas do espiritismo como associação em meio a outras associações com propósitos semelhantes e, também, das divergências internas constituintes do kardecismo após a morte do Mestre. Assim, tanto as publicações rivais que aparecem a partir de 1860 quanto as dificuldades de sucessão na direção da associação são

descritas de forma mais ou menos sumária. As publicações rivais, objeto de apenas um parágrafo, estão descritas de forma bastante sumária. O que Marseille sugere no relatório é a degeneração do espiritismo em geral (não somente o kardecista) que culmina em definhamento das figuras centrais das práticas em versões brandas, como a progressiva substituição do médium pelo sonâmbulo e dos oráculos pela *libre grâce de la prophétie en toilette de femme du monde*. Assim, somadas à *Revue Spirite*, o *Journal des puissances occultes et de leur manifestations* de M. Brasseur; a *Revue spiritualiste* de Pierart; *L'Uniteur du monde visible et invisible* de Gagne fazem coro com a opinião e publicações do Conde d'Ourches – presente nas sessões de Honorine Huet -, o barão de Guldestubbe, Delamare e Cahagnet fazem do espiritismo, junto com o absinto, o que *ravagent la démocratie*.

No ano de morte de 1869, ano no qual Rivail pode editar *impunemente* suas publicações, solicita um *brevet de libraire*, que obtém no dia 2 de abril, destinado à venda dos escritos que tratassem de espiritismo. Vindo a falecer nas vésperas da concessão, é sua viúva quem se transforma na titular do brevê. E é na sucessão mediada por ela e pelo brevê que residem as tensões internas. Porque se um dos efeitos da divulgação da doutrina espírita segundo Allan Kardec repercute na produção de outras publicações do gênero e na *degeneração* do espiritismo tratado como um campo mais ou menos homogêneo, o passo seguinte é melhor divulgar de forma a fazer prevalecer a Revelação Espírita segundo a sistematização oferecida pelo Mestre. O brevê de livreiro é um passo que flexibilizam as relações de caráter comercial, o que potencializam os meios de propaganda.

Em 3 de julho do mesmo ano Amélie-Barielle Boudet, então Rivail ou viúva de Kardec, funda a *Société anonyme à parts d'intérets et à capital variable de la caisse générale et centrale du spiritisme* que tinha como objetivo de fundação mobilizar e arrecadar fundos para ampliar o escopo das publicações e obras espíritas. Isto inclui obviamente a publicação de traduções e a melhor distribuição dos livros e, também, a aquisição da *Revue Spirite* do espólio da viúva de Kardec. Assim, a partir deste momento, são duas associações espíritas kardecistas sediadas em Paris: a *Société*

Parisienne d'Études Spirites e a *Caisse générale et centrale du spiritisme*. Se a *Caisse* tinha como objetivo ampliar os meios de adquirir meios ao se transformar em uma sociedade comercial, o novo presidente da *Société*, M. Mallet, buscava a uniformização doutrinal dos estudos espíritas fazendo da mesma associação o centro das sociedades espíritas sobre a denominação de *Société centrale de spiritisme*, numa variação específica de republicanismo doutrinal. Entendendo que as especificidades para um empreendimento e outro, isto é, o desenvolvimento científico não respeita as mesmas determinações do desenvolvimento comercial e vice-versa, Marseille teme pela previsível preponderância do comercial sobre o científico. Foi ao entender que o novo passo dado pelo espiritismo ao abrir uma associação comercial implicaria em possíveis prejuízos para a pesquisa científica propriamente dita que M. Mallet se manifestou contrário à criação da segunda sociedade, vindo então a se demitir do cargo. O afastamento de Mallet acelera aquilo que ele mesmo parecia temer ser o futuro da *Société d'etudes*, sua dissolução e consequente reconstituição no seio da *Caisse*, ainda que dispondo do mesmo regimento interno.

O acesso a esta qualidade de informações da parte de Marseille se dá pelo fato de ter sido procurado como conselheiro da criação da *Caisse* e incorporação da *Société d'études*, no que se manifestou contrário, em que evidentemente concorda com Mallet. Mas uma vez posto isso, e com a finalidade de estabelecer o acordo entre os doutrinários – concilia-los no ofício da mediação -, Marseille sugere que Camille Flammarion seja o novo presidente da nova *Société d'études*, o que não aconteceu. E no caso de retomarmos o artigo biográfico de Fuentés (2002), lembramos que Flammarion também se indispôs com os novos projetos da *Société*. O que convém anotar, contudo, é a diferença posta entre a motivação do afastamento de Mallet com relação ao de Flammarion, se é que existe, em que a rejeição das esferas comerciais e religiosas, em favor da atividade científica no seio do kardecismo.

A mudança do estatuto jurídico da parte da administração do espólio de Kardec não é o único fator a ser considerado na mudança de percepção com relação ao espiritismo em geral, e com relação ao kardecismo em particular. Monroe (2008:174)

é cioso do argumento da mudança de governos na França do período em questão, entre os anos 1860-1870. Tudo aquilo que o espiritismo teria usufruído como benefício de um Segundo Império tolerante e liberalizante teria caído com o Governo da Ordem Moral em 1873. De alguma forma, a mudança de regime seria suficiente para caracterizar o tratamento recebido pelo espiritismo. Convém perguntar se é uma mudança de determinação governamental ou se, bem diferente disso, trata-se de um momento político específico em que as condições gerais de policiamento mudaram pela proximidade da guerra e, portanto, do inimigo.

A guerra franco-prussiana e a guerra-civil de 1871 exercem influência para além da mudança dos quadros da direção da *Revue*. Ela contribui para um cenário em que a *Société d'études*, presidida por Leymarie, viria a ser confundida, em mais de uma vez, com variações do inimigo comum em histórias que respeitam a livre coleta de narrativas de todas os tipos sem a necessidade de investigação com relação à proveniência. Um relatório policial redigido na Sétima Câmara em 16 de junho de 1875 (data do depoimento dos réus) traz um testemunho do Coronel Carré[78] em favor de Buguet na qual é mencionado um certo M. Bismarck que veio a participar de algumas sessões espíritas. No caso, o relatório acusa o determinado Bismarck de ser um espião infiltrado na rede espírita na batalha contra o catolicismo. Ele seria prussiano, mas também um espião russo, ou em serviço da Rússia, vindo a participar do círculo da filha de Honorine Huet. Veremos mais adiante que os vínculos com a Rússia são cercados de uma enorme suspeição em que o imaginário das seitas se imiscui com relações com anarquistas em São Petersburgo e em Moscou. Uma outra personagem de um outro eixo de investigações, como veremos, é Olympe Audouard, escritora e palestrante espírita e estudiosa dos hábitos, cultura e religiões russas. Ela veio a ser protagonista de um dossiê policial inteiro no qual estas conexões estão sob vigilância constante. Estas conexões, que não são numerosas nos relatórios disponíveis, não permitem qualquer conclusão senão o testemunho de que a inclinação dos registros policiais diretamente relevantes para esta pesquisa era a de

[78] A fotografia do Coronel Carré se encontra no dossiê de Buguet dos *Archives de Préfecture de Police*. Vide seção *Iconografia do Processo*, supra.

alinhar o espiritismo com alguma sorte de inimigo estabelecido e visível – a ponto de a ficha de cada um dos réus e indiciados, ao todo quatro, ter sido levantada na Justiça Militar. Ora socialistas, ora confabulando com espiões russos e prussianos, o crescimento do espiritismo se narra por via de uma possível invasão pela guerra, seja ela civil, seja ela interestatal.

Para que se tenha a medida de como suspeição é uma forma de procedimento, convém que nos adiantemos em três anos com relação ao processo. Afinal, o mero fato de que o dossiê de Leymarie avança 3 anos além de sua condenação judicial é suficientemente relevante na medida em que Leymarie não deixou de ser alvo de atenção policial mesmo tendo cumprido o todo de sua pena. Em 23 de novembro de 1878 o relatório da 4ª Brigada de Busca relata, da parte do mesmo oficial de paz Guillaume Lombard, a reunião de um grupo de kardecistas que se nomeia *Bienfaisance* conduzido por um tal Sr. Pichery. Merece destaque que nas reuniões do grupo fundado para *propagar a fraternidade entre os homens*, estão proibidos os comentários de caráter político. No mesmo ano, em 7 de dezembro, uma reunião privada na casa de Leymarie, na qual nada de relevante parece ter acontecido, se dá. A nota do relatório registrado em ofício da Prefeitura de Polícia deixa claro se tratar de uma *séance spirite*, e não de reuniões socialistas, como informa uma carta enviada o dia anterior, que acusa também a presença de um certo Marechal de Genebra.

Como bem apontado por Harris (1991), qualquer coisa pode ser incorporado como evidência em uma investigação; e mesmo uma investigação continua a despeito de seu desfecho anunciado pela comunicação da pena[79]. Afinal, e aí é preciso ressaltar, o crime do qual Leymarie é suspeito é o de associação. E associações, como vimos, mudam de escalas e atingem meios não previstos pela ata de fundação. No caso de mudanças de escala da associação, ela pode deixar de ser

[79] Esta informação se soma à de Chevandier (2012) de que os Oficiais de Paz tinham total autonomia para conduzir quaisquer investigações. Esta independência impõe que qualquer relação entre as investigações e uma cadeia de comando seja considerada suspeita, sendo talvez melhor a postura de imaginar as investigações como fruto de alianças internas das relações no seio das instituições policiais.

meramente infratora para vir a ser incorporada pelas fileiras inimigas, no tipo de sequestro da personalidade que Durkheim atenta. Afinal, espiritismo é uma seita especialmente porque se propaga com muita facilidade. Mas esta que parece ser a situação do espiritismo francês em particular, ou ao menos de alguns de seus associados, parece ter mais a ver, como veremo, com o *poder amorfo* da instituição policial a respeito da qual Benjamim disserta no ensaio *Sobre a crítica do poder como violência* (2013:69). Neste ensaio, as *razões de segurança* abrem margem para ação persecutória mesmo quando a *situação legal não é clara* incorporando, diante do regulamentado, toda uma vida como alvo de vigia.

* * *

A relação entre seita e propagação foi alvo de reflexões de Gabriel Tarde como criminologista. No derradeiro capítulo de *A opinião e as massas* (1992 [1901]), Tarde republica seu ensaio sobre as *multidões e as seitas criminosas*, publicado originalmente em 1893 na *Revue de Deux Mondes* que merece alguma atenção exatamente por conduzir uma reflexão criminológica a respeito da questão das seitas como método de propagação. Para além da questão disciplinar relativa à criminologia aplicada às seitas, há um outro aspecto que é próprio da metodologia tardeana que revela dimensões importantes do que foi discutido até aqui. No caso, a relação entre propaganda e meios de propagação que oferecem à discussão entre as transformações da heresia e sua decorrente territorialização, uma dimensão mais atinada às questões do embate entre o espiritismo e o espírito público. Eis o ambiente em que a distinção entre criminoso e inimigo se torna bastante difusa. E aquele que ao reagir contra a noção de que o crime é exclusivamente individual, deve atentar para o delito de grupo. E quanto a isso, Tarde acusa toda uma situação intelectual que é, antes de mais nada, bastante *egocêntrica*. Isto porque, na reflexão a respeito dos crimes praticados no seio de grandes coletivos, não parece haver lugar para a responsabilização dos crimes coletivos. E é pelo princípio de propagação de estados de espírito na conformação de

ações coletivas potencialmente danosas ao bem comum que esta qualidade deve ser empregue na descrição de fenômenos como levantes, motins, revoluções e outras formas de agremiação violenta em que agrupamentos se configuram ora como *multidões*, ora como *corporações* – estas, em geral, o público de um determinado porta-voz. Multidões são, segundo o ponto de vista de Gabriel Tarde, uma espécie de lampejo de ação coletiva insuflado por um determinado acontecimento, como um discurso, um levante, um mero grito de *ladrão!* ou qualquer coisa que possa fazer com que precipite uma ação harmônica de um grupo grande de pessoas. O baixo teor de organização deste grupo faz com que ele venha a se desfazer assim que perca o contato com seu ato de origem. O elemento fundamental na reflexão de Tarde é que a multidão se desdobra em corporações, desdobramento este que permite compreender a autoria intelectual de um crime cometido pela massa – o que nos leva de volta ao universo de Bernard Gui e seus *perfectos heréticos* e os *credentibus*.

"*De um lado, uma multidão tende a reproduzir-se à primeira oportunidade, a reproduzir-se em intervalos cada vez menos irregulares e, depurando-se cada vez, a organizar-se corporativamente numa espécie de seita ou de partido; um clube começa por ser aberto e público; depois, aos poucos, ele se fecha e se estreita. De outro lado, os líderes de uma multidão são, com muita frequência, não indivíduos isolados, mas* ***sectários****. As seitas são fermentos das multidões. Tudo o que uma multidão realiza de sério, de grave, tanto para o bem como para o mal, lhe é inspirado por uma corporação. Quando uma multidão que acorre para apagar um incêndio demonstra uma atividade inteligente, é porque ela é dirigida por um destacamento do corpo de bombeiros. Quando um bando de grevistas ataca precisamente onde é preciso atacar, destrói o que é preciso destruir (por exemplo, as ferramentas dos operários que permaneceram na fábrica) para alcançar seu objetivo, é porque atrás dele, na base dele, há um sindicato, uma união, uma associação qualquer.*" (Tarde, 1992:185)

As seitas são catalizadores e organizadores de movimentos que pulsam e circulam em momentos de convulsão social. São, à sua forma, formadores de bandos de assalto que podem ou não agir para bem. Assim, as seitas são um modo de relação cuja combinação com a multidão resulta em crime, cuja descrição atende fundamentalmente pelo nome de propaganda sediciosa (Tarde, 1992:186). Entendendo assim, as seitas, quando criminosas, são um modo de relação das multidões cujo exemplo dado é exatamente o do anarquismo russo propagado desde os escritos de Kropotkin que frequentemente é aliado ao espiritismo nos relatórios policiais. É a propagação, e não seu conteúdo, que está imediatamente em questão. Mais uma vez estamos no terreno dos abusos de comunicação cujo elemento central, dada a constante da relação entre pessoas como forma de transmissão de padrões de comportamento, faz com que a multidão se assemelhe paulatinamente com aquele que induz o comportamento em um universo permeado por formas contagiosas em que uma idéia comunicada se propaga por *embriogênese*. *Ela escolhe seus homens entre aqueles preparados por outras idéias* fazendo de cada novo adepto um meio de propagação. Assim, *uma idéia não escolhe apenas, mas sempre faz seus homens, do mesmo modo que a alma – ou se preferirem, um óvulo fecundado – faz seu corpo* (Tarde, 1992:196). E ao fazer emergir a multidão a seu favor uma seita criminosa finalmente propaga ao corpo coletivo o germe da idéia criminosa que, no caso dos anarquistas que propagam Kropotkin como modelo, é a abolição da ordem política. Só que ao invés de *regicídio*, a única prática de violência política possível é o *plebicídio*, ou guerra-civl. Pois assim como a ordem política passa a ser permeada por processos como o sufrágio universal onde se amplia o escopo da decisão política, a soberania não é mais incorporada numa só cabeça. Ela se distribui em meio a *milhões de homens que precisam ser atingidos ou atemorizados para suprimir o obstáculo maior à felicidade futura* (op.cit.:200).

Tal embriogênese tem fundamento na redução ao infinitesimal da monadologia em que o infinitesimalmente pequeno, como uma reles idéia propagada na complexidade das relações políticas de um país inteiro, carrega consigo a potência

do completamente outro do infinitesimalmente grande. O perigo da sedição reside na rapidez do contágio que ela carrega consigo:

"*Se tudo parte do infinitesimal é porque um elemento, um elemento único, tem a iniciativa de uma mudança qualquer, movimento, evolução vital, transformação mental ou social. Se todas essas mudanças são graduais, e aparentemente contínuas, isso mostra que a iniciativa do elemento empreendedor, embora secundada, encontrou resistências. Suponhamos que todos os cidadãos de um Estado, sem exceção, adiram plenamente a um programa de reorganização política nascido no cérebro de um deles e, mais especialmente, em um ponto desse cérebro. A reforma inteira do Estado segundo esse plano, em vez de ser sucessiva e fragmentária, será brusca e total, seja qual for o radicalismo do projeto. É somente a contrariedade de outros planos de reforma ou de outros tipos de Estado ideal que cada membro de uma nação possui conscientemente ou não, que explica a lentidão das modificações sociais. Do mesmo modo, se a matéria fosse tão passiva, tão inerte quanto se supõe, não vejo por que o movimento, isto é, o deslocamento gradual, existiria; não vejo por que a formação de um organismo seria obrigado à travessia e suas fases embrionárias, obstáculo oposto à realização imediata de seu estado adulto não obstante visado desde o início pelo impulso do germe.*" (2007:61)

É exatamente tendo em vista os crimes de massa que o perigo de associação se dá. E seus desdobramentos são ainda mais agudos do que um ensaio redigido por Gabriel Tarde, dado que têm consequências na conformação dos procedimentos que levam à identificação do *tipo criminoso*, isto é, a variante da antropologia criminal do *crime coletivo*. Também interferem na percepção da fragilidade da ordem política que ronda a França em 1870, período em que não somente o fim do Segundo Império toma forma na deposição de Louis Bonaparte, mas também na guerra franco-prussiana e, por fim, na nova Comuna de Paris, culminando na guerra civil de 1871 cuja repressão fora conduzida por Thiers. Com ele, um exército

de 130.000 homens do campo oriundos das frentes conquistadas por Bismark. Assim, tanto o espectro da Prússia de Bismark quanto a proliferação de palavras de ordem com espectro internacional, em especial no binômio socialismo-anarquismo que o mesmo Gabriel Tarde lembra fazerem parte de um espectro semântico comum[80], parece generalizar a condição de inimigo na conformação das relações entre *propaganda* e *sedição*, especialmente quando relacionado com as classes trabalhadoras.

"*O medo social atinge o ápice em meio ao gigantesco afrontamento político que segue a derrota de 1870 e ruína do Segundo Império. A repressão versalhesa – 20.000 execuções sumárias, ao menos, durante a* ***Semana Sangrenta*** *e mais de 13.000 condenações mediante os Conselhos de Guerra – tendem a confundir os militantes da Comuna com os ambientes de malandragem e prostituição. A insurreição parisiense é assimilada ao desencadeamento da criminalidade, seus atores a uma horda atéia, desviada e gratuitamente sanguinária. A Justiça militar submete os combatentes capturados no momento da retomada da capital ao emprego de fichamento que a polícia saberá utilizar como inspiração por muito tempo. Esta experiência também data o início da utilização repressiva da fotografia.*" (Phéline, 1985:28)

O que grande parte do *processo* faz ecoar é, por fim, a transposição decisiva para as questões relativas às seitas heréticas da gramática do controle do território que culmina, neste caso, em recenseamento de bairros perigosos e a criação de métodos preventivos de ação policial no combate a grupos de risco devidamente localizados em seu território específico. Afinal, desde 1838 o governo francês já

[80] ""*Os anarquistas são numerosos, muito numerosos na classe operária", diz o químico Girard, que mantém frequentes contatos com eles. Segundo Jehan Préval, o anarquismo não é um simples amontoado de malfeitores, mas "um partido em vias de organizar-se, com um objetivo bem definido e com esperança, certamente fundada, de conquistar, pouco a pouco e à medida dos* ***sucessos*** *obtidos, a grande massa do proletariado urbano". Os anarquistas são chamados pelo mesmo escritor de "cavalaria ligeira do socialismo".*"(Tarde, 1992:188).

dispõe de uma *topografia moral de Paris* (Frégier, 1838), que abordo na terceira seção desta tese.

* * *

A rede de relações solidárias pode ter todas as extensões sugeridas, mas no caso de Leymarie há uma conexão de fundamental importância. Dentre os réus, foi o único a ter contato com Allan Kardec em pessoa, figurando como algum tipo de apóstolo, ou *perfecto herético* que oferece o gancho narrativo da articulação do artigo 405 com os artigos 59 e 60. Neste ponto, o artigo principal se transforma em coadjuvante, se movendo no mar aberto pela cumplicidade criminosa que é, nada mais nada menos, que a ampliação da cena contraventora para dimensões que não respeitam os limites circunscritos pelo código penal.

"*D. – Qual sobrenome ele usava na época?*

R. – Rivail, o dito Allan Kardec.

D- Ele exercia outras profissões?

R.- Era um homem de letras; escrevia obras destinadas sobretudo às jovens, aos jovens; dele existem obras clássicas; com M. Lévi Alvarès promovia aulas que eram seguidas por toda a juventude do faubourg Saint-Germain[81]*.*

D. – Ele se entretinha bastante com os teatros, não? Não vendia bilhetes?

R. – Isto é um equívoco. Ele não deixou de passar por provações terríveis; demasiado confiante chegou a deixar seus fundos com um amigo seu, diretor de teatro que em seguida sofreu perdas consideráveis; eis um período em que ele se encontrava em uma situação constrangedora em que teve que se ver com as libras deste mesmo teatro; nunca deixou de ganhar a vida da forma mais honesta, contudo." (Leymarie, 1975:10)

[81] Região que compreende o Sétimo *arrondissement*.

É preciso fazer com que trama possa ser estendida até o diretor da *Revue* de forma a comprometê-lo moralmente. Afinal, no caso de Leymarie não se trata exatamente do exercício da fotografia, mas a responsabilidade de ter fornecido os meios necessários para que Buguet viesse por fim a enganar (*tromper*) o seu público que, no limite, é o próprio *espírito público*. É preciso ser possível narrar, contar a história na qual Buguet e Leymarie entram em um acordo em que finalmente se dá o arranjo entre artigos do código penal configurando uma das narrativas possíveis da combinatória jurídica. Segundo o presidente da sessão, Leymarie *é culpado de ter participado das extorsões praticadas por Buguet*, considerando ser do interesse da livraria espírita e da manutenção de sua brochura mensal a produção de fotografias americanas, a mesma livraria que havia se transformado por decisão de Marseille em *sociedade comercial*. Neste ponto Leymarie corrige o presidente da sessão. A livraria espírita era cliente de William Mumler ao comprar poses do mesmo, adquiridas por 75 centavos de franco e vendidas a 1 franco e 25 centavos cada, devidamente identificadas como tal: *reprodução americana*, identificando a origem e o produtor. A forma de obtenção destas fotos, seu procedimento, foi certificada por vários dos associados que viajaram à América com a finalidade de investigar William Mumler, disse Leymarie. O que ele não diz é que em um artigo publicado na mesma *Revue* já no ano de 1869 Allan Kardec se manifesta cético, não somente com relação a esta, mas com todas as novidades provenientes da América. No entanto, a despeito do juízo reticente emitido pelo Mestre, as poses foram vendidas como intervenções dos Espíritos.

Mas o que dizer de Buguet? É preciso que Leymarie soubesse como ele procedia de forma que esteja integralmente implicado – o conhecimento do método de produção de imagens é a forma de alocução de responsabilidade. Millet pergunta por fim se Leymarie sabia que Buguet não empregava senão procedimentos naturais, isto é, que não aplicava nenhum recurso sobrenatural, de caráter oculto, para a produção das fotografias espíritas. Não lidando com a doutrina tal como ela se manifesta, isto é, que o espiritismo kardecista é fundamentalmente uma ciência positiva em que o

fenômeno espírita não é outra coisa senão a fase humana das leis da natureza e do progresso na manifestação das causas inteligentes, Millet mobiliza então o repertório da acusação. Não que Millet se mostre interessado com a réplica de Leymarie, que indica o mal-entendido. Não se trata de um debate, mas da edição de um caso.

"*D- Mas você sabia muito bem que Buguet veio a se dedicar a certos estudos os quais tateou antes de chegar a algum resultado; e que você soube disso da parte do doutor Puel, e não por outras pessoas; não ignorou que Buguet não pretendia nenhuma sorte de supernaturalismo; que o modo empregado por ele foi todavia vulgar e que o mesmo havia anunciado que não tinha nenhuma espécie de realidade.*" (Leymarie, 1975:11)

Que se entenda que a remissão à atividade espírita não será editada como uma atividade ordinária, como algo que se dê *na natureza*, como parte da mesma regularidade da mecânica básica da mesa de bilhar, ou da repetição da revolução das órbitas celestes. A autonomia do procedimento não dá margem para muito dos argumentos da acusação que, de uma forma geral, parece depender do domínio da sobrenatureza para que o ludibrio do *espírito público* tome forma. Sem o convencimento da parte de um acordo explícito, sem a violação de um contrato, o trabalho da polícia estaria em um um beco sem saída. Isto por que, no limite, a versão de Buguet implica em dizer que seus clientes deixaram-se enganar da mesma forma que Leymarie que, tendo sido apresentado ao fotógrafo belga como estando diante de um fotógrafo espírita, acreditou no que lhe disse M. Véron.

"*R – Mas isto é um equívoco. Buguet sempre se apresentou como médium: suas cartas e atos o provam. A Société não faz comércio e não tem intenção de fazê-lo; só fazemos circular uma grande idéia.*" (Leymarie, 1975:12)

Mas o *Livro dos Espíritos* não estaria na vigésima edição a esta altura? O *Livro dos Médiuns* na décima-quarta, e o *Evangelho segundo o Espiritismo* já na sétima edição? Como dar vazão a idéia de que Leymarie não era um agente econômico interessado justamente no comércio? Millet não abre mão da tese de que por trás da expansão da doutrina há um outro interesse, uma vez que a oportunidade se mostrava demasiadamente propícia. Alguém sem princípios não poderia ignorar a oportunidade de fazer prosperar algo além do espiritismo, como o próprio bolso. Segundo Millet, Leymarie não somente sabia que Buguet não era médium como escondeu de seu público a informação com a intenção de manter a máquina de propaganda espírita em pleno movimento, resguardando fundamentalmente o interesse comercial.

"*R. – A Société jamais perseguiu qualquer objetivo comercial. Em 1870 tínhamos um número de assinantes bastante considerável; mas, omessa!, a guerra desviou todos os interesses. Depois de 1871, a cada ano vimos o número de assinantes crescer vindo a atingir a cifra de 1100, o mesmo que tínhamos em 1870. Falamos sobre Buguet na Revue sem com isso ter em vista um interesse comercial. Tínhamos em vista somente fazer circular o que acreditávamos ser uma verdade.*" (Leymarie, 1975:15)

No mesmo episódio em que os depoimentos dos ajudantes de Buguet atestam que Leymarie viu os figurinos utilizados na forja de fotografias, o editor da *Revue Spirite* declara não ser um inquisidor. A distinção se dá em nome da confiança que nutria com relação a qualquer pessoa o que, em nome da boa-fé, equivale a dizer que qualquer pessoa mereceria confiança *a priori*. O jogo de interesses, de um lado a outro, não cessa, fazendo necessária a intervenção de Lachaud, defensor de Leymarie, que corrige certas ilações produzidas pelo presidente da sessão e o advogado da República. Nesta altura convém ressaltar que existe um quarto réu que, no entanto não pode ser condenado: Allan Kardec.

Se a carta que o abade Marousseau publicou manifesta um caso típico de discurso sem efeito jurídico, especialmente no que diz respeito às sanções do

anátema, há no comportamento do juiz Millet uma outra dose de fórmulas que carregam consigo uma certa dose de anacronismo – isto é, sobrevivem, apesar do tempo. Só que a marca do anacronismo só merece ressalva se resguardarmos o ambiente jurídico como uma esfera autônoma de comunicação, ou mesmo como dimensão pura da mediação pela lei, e não uma forma de narrar que, uma vez encontrada uma dada combinatória de axiomas mobilizados para o enquadramento do tipo criminoso, precisa compor a cena com elementos de inteligibilidade próprias do senso comum – do *conhecimento social implícito* (Taussig, 1999). É aqui que a verossimilhança faz algum apelo ao senso comum. A performance do juiz no desenrolar do inquérito induz a narrativa a uma sequência de cenas postas na forma da reconstituição. Aproxima toda a dialética do rito jurídico a uma espécie coletiva de memorialismo em que detalhes sobre o que foi dito e o que foi feito concorrem para oferecer o tom da prosa estenográfica que deve fazer parte de um certo repertório que compõe os anais. Assim, tendendo para o romanesco, Kardec se transforma em uma personagem mais afeita às crises de possessão e feitiçaria do século XVII do que adequado à Revolução Industrial e a instituição do conhecimento moderno. O flerte com o sobrenatural e a evocação do ocultismo evoca mais uma vez a presença de um inimigo interno que, como que aliado com anarquistas russos, promove a destruição das instituições da ordem e a unidade na forma do exercício sedicioso das seitas. Não é de outra forma que Millet trata a figura de Kardec no depoimento de sua viúva na sessão de condenação dos três réus.

> "*Madame viúva Rivail, dita Viúva Allan Kardec, oitenta anos.*
>
> *D- A senhora é livreira[82]; a livraria espírita se encontra em sua posse.*
>
> *R- Sim, senhor. O que faço em acordo com os membros da Sociedade.*
>
> *D- Buguet era fotógrafo de sua Sociedade?*
>
> *R- Não senhor. Não pertencia mais à nossa sociedade que pertencia a uma outra qualquer.*

[82] No caso, *livreiro* é tanto o que trabalha como editor como aquele que dispõe de um espaço físico que funcione como loja, o que no mercado de livros francês são espaços indissociáveis.

D- Era ele quem fornecia todas as fotografias então inseridas na Revue*, era quem fazia as fotografias espíritas?*

R- Sim senhor.

D- Era a quem haviam emprestado 3500 francos?

R- As pessoas ao redor da Sociedade se reuniram para lhe adiantar tal soma, sem juros; foi para fazê-lo pagar os valores assinados junto a um empréstimo.

D- A senhora esteve junto a Buguet?

R- Sim, senhor.

D- Não queria a senhora dispor de uma imagem de seu pai?

R- Na primeira sessão, sim, pedi por meu pai.

D- A senhora não disse a M. Leymarie que desejava a fotografia de seu marido?

R- Não creio; disse que pediria por uma imagem de meu pai.

D- Enfim, a senhora assistiu a uma sessão em que adquiriu o retrato do seu marido?

R- Perdão, mas antes se fez aparecer um velho que não se assemelhava com meu pai.

D- O que é que apareceu na segunda vez?

R- A fotografia do meu marido.

D- M. Leymarie não fora informado que a senhora nutria este desejo?

R- Sim, dado que fomos juntos até M. Buguet.

D- Seu marido apareceu com uma carta? Que a senhora reconheceu, a escritura?

R- O que apareceu estava de tal forma reduzida que eu não poderia julgar se se tratava da caligrafia de tal ou qual pessoa; é de tal forma microscópica que não posso reconhecer a caligrafia exatamente.

D- Daí, na Revue, *publicaram que haviam reconhecido a caligrafia de seu marido?*

R- Com efeito, muitas pessoas reconheceram a caligrafia; sei que a examinaram, mas não dei muita importância para isso.

D- Ao dizer que a escritura direta foi produzida, atestamos dois fatos falsos, uma vez que sabemos que a escrita foi preparada por Buguet, e que se trata da mão da senhorita Ménessier que está lá.

R- É, todavia, a caligrafia do meu marido.

D- Que se faça vir a jovem Ménessier. – Senhorita, foi você quem escreveu a carta?

R- Sim, senhor.

Senhora Viúva de Allan Kardec – É a caligrafia do meu marido.

Jovem Ménessier – Senhora, fui eu quem a escreveu.

Senhora Viúva de Allan Kardec – Isto pode ser dito, mas não prova nada.

D- Assim, a caligrafia é desta jovem senhorita. Em presença desta declaração, a senhora ainda crê que Buguet era médium?

Senhora Viúva de Allan Kardec – Mas como, se há 200 cartas da província que atestam os fatos como tais?

D- Essas pessoas não tinham outras cartas na manga? Ademais, existem as ilusões tanto a respeito das imagens como a respeito das escrituras.

R- Se não houvesse senão uma pessoa o senhor poderia ter razão, mas quando centenas de pessoas afirmam o mesmo fato, a questão é toda outra.

D- Temos a carta e o autor da caligrafia. Em presença disso, não compreendo como sua convicção subsiste.

R- A senhorita Ménessier pode não ter dito a verdade; nada disso prova coisa alguma, não mais do que disse Buguet; desde que ele disse o contrário da verdade, sua caixa pode ter feito exatamente como ele.

D- Enfim! Quando foi que M. Rivail tomou o nome de Allan Kardec?

R.- Por volta de 1850.

D- Foi em 1857 que publicou o Livro dos Espíritos*?*

R- Sim, senhor.

D – Onde foi que ele tomou esse nome? Em um grimório famoso.

R – Não sei do que é que o senhor está falando.

D- Conhecemos as origens dos livros de seu marido; ele se baseia sobretudo em um grande grimório de 1522, um livro intitulado: ***Alberti****... e outros*[83]*.*

R – Todos os livros de meu marido foram criados por ele com a ajuda de médiuns e das evocações. Eu não conheço livro algum, destes que o senhor acaba de falar.

D- Mas nós, nós os conhecemos; o nome Allan Kardec que seu marido tomou é um nome bretão, é o nome de uma grade floresta da Bretanha. A senhora erigiu uma tumba para o seu marido no cemitério Père-Lachaise e lá colocou o nome de Allan Kardec; de qualquer maneira, a senhora está convencida?

R- Eu creio que não devemos fazer piadas com esse tipo de coisa. Não me parece conveniente que se ria de coisas assim.

D – Nós não gostamos de pessoas que tomam os nomes que não lhe pertencem, de escritores que pilham as obras antigas, que enganam o espírito público.

R – Todos os literatos tomam pseudônimos, e meu marido não pilhou nada.

D – É um compilador, e não um literato; é um homem que faz magia negra ou branca; vá se sentar." (Leymarie, 1975:35-36)

Com um método muito diferente, Kardec e todo o espiritismo são convertidos em uma forma de violação de direitos autorais, ainda que remetidos a um pano de fundo da tradição francesa. Dito de outra forma, não se trata de outra coisa que não de um embuste, desde o princípio. Independente das fotografias, Kardec é um embusteiro, um mestre na arte de se associar. E o mesmo se dá com Leymarie que, sendo um alfaiate, assume a direção da *Société d'études* no lugar de Camille Flammarion.

Convém lembrar que a biografia de Leymarie acusa: um socialista só pode ser mestre na arte de se associar, no que se associar é sempre um risco à soberania da

[83] Millet refere-se ao *Grimorium Verum*, livro satanista publicado em 1522 por Alibeck, o egípcio.

esfera estatal constituída na chave da guerra. Leymarie fez parte do movimento republicano que toma forças em 1848 e, após a proclamação da Monarquia de Julho decorrente do golpe de Estado de 1851 é forçado a se exilar; foi amigo de Jean Macé, igualmente como membro fundador da Liga do Ensino; divulga na *Revue* o Familistério de Guise, fundado por Jean-Baptiste Godin[84]. Participa da criação da *Caisse générale* que, convenientemente, seria fundada no mesmo ano em que seu negócio de alfaiate chega à falência. Assim, Leymarie é o liame entre a motivação e a ocasião. É aquele que municiado dos meios adequados faria, como fez, crescer a propaganda espírita vindo a se utilizar do embuste mais flagrante, as fotografias espectrais para promover o espiritismo e, com ele, o mesmo socialismo que nas contorções que promove na relação ente capital e trabalho promete rever as relações contratuais de cima a baixo em uma forma muito peculiar de profanação – no caso de, seguirmos as intuições de Durkheim. Traduzindo, o espiritismo descrito tendo o *processo* como mediador é, por um lado *como se fosse* uma seita herética, caso heresia seja uma metáfora da acusação canônica. O caso é que a acusação canônica, na esfera da atividade inquisitorial histórica é, ela mesma, a metaforização da heresia como discurso herético de um herege convertida em território. Se a unidade em questão não é a do *Corpus Chsritianum* e sua *Respublica*, mas a unidade administrativa que respeita a proporção uma ordem territorial para um Estado (Schmitt, 2014), a suspeita é de que do ponto de vista funcional o espiritismo seja exatamente uma seita herética da mesma forma em que a religião aviltada é a do funcionalismo público. E no final das contas, é disso que trata o relatório de 5 de outubro de 1874, de Fontaine, que descreve Leymarie como presidente da seita do espiritismo.

[84] Lantier (1980) nota que após o exílio, Leymarie encontra guarida no Brasil onde travou amizade com Casimir Lieutaud, também francês, e Xavier Linheiro, então diretor do *Reformador*. Foram, ironicamente, Lieutaud e Linheiro quem apresentaram Leymarie ao espiritismo. Por sua vez, Jean-Baptiste Godin: "*um grande industrial francês fundador da fábrica de aparelhos de aquecimento com o mesmo nome, chegara ao fourrierrismo pelas vias do espiritismo de que continuou a ser, durante toda a vida, um adepto fervoroso. Godin, que tinha criado um falanstério e escrito numerosos livros, em particular sobre a associação capital-trabalho, estava intimamente ligado a Leymarie. Foi sob a influência dos dois homens que a associação capital-trabalho e a participação dos operários nas empresas se tornaram o objetivo de uma nova corrente espírita quer em França quer no resto do mundo.*" (Lantier, 1980:80). Sobre Casimir Lieutaud, vide Damazio (1994: cap. 05).

Segunda Seção: Fundo/Território

- Não como secularização, mas como sobrevivência: notas sobre as ruínas e o fantasma do religioso.

(...) o crime contra a autoridade soberana não se limita mais ao núcleo detentor do poder, ao novo príncipe, mas é pouco a pouco ampliado para abranger todas aquelas ações que ameaçam a segurança e a prosperidade da sociedade e atacam suas ideologias fundamentais, como a propriedade."

Paolo Prodi, Uma história da justiça

1 - França- 1789 segue sendo um marco inescapável ao imaginar a França moderna, especialmente quando o objeto do qual se trata não é a Revolução Francesa, o que faz da data um espectro permanente na imaginação a respeito do tempo francês. O processo revolucionário, que parte de um esforço nacional para uma reforma fiscal e orçamentária do ano em questão, se transformou em signo de ruptura no tempo ao ponto em que o conceito de revolução foi, ele mesmo, revolucionado. Aquilo que outrora enunciava a retomada do ciclo normal próprio das órbitas celestes como em *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, (Koselleck,2006:63; Cohen, 1985), onde a revolução descreve *um movimento cíclico*, passa a significar a ruptura no tempo na forma de sua aceleração. Começar de novo a mesma trajetória no tempo, eis o que fora a revolução como processo e eis o mesmo processo então revolucionado por uma outra revolução[85].

[85] "*Em 1842, um erudito francês fez uma observação histórica de caráter bastante produtivo. Haréau chamou a atenção para o fato, então esquecido, de que "revolução" se referia a um retorno, uma mudança de trajetória, que correspondia ao uso latino da palavra e que conduzia de volta ao ponto de partida. Uma revolução significava então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico. Haréau acrescentou ainda que, no âmbito político, esse movimento circular fora entendido como círculo das constituições, segundo a doutrina de Aristóteles ou de Políbio e seus seguidores, mas que desde 1789, pela influência de Condorcet, não se podia mais compreendê-lo desse modo. Segundo a doutrina antiga, havia um número limitado de formas constitucionais, que substituíam alternadamente umas às*

Esta revolução nova conduzida pela evidente necessidade de uma reforma de Estado em fins dos século XVIII, necessidade reconhecida amplamente por grande parte dos diretamente envolvidos[86], tendo como primeiro ato revolucionário uma procissão que parte da Catedral de Nossa Senhora de Paris até a igreja de São Luís em Versailles. A ação revolucionária primeira cmo ato governamental acrescenta uma outra nota ao processo no qual não é a regularidade indefectível da natureza quem conduz os esforços. É a ação humana que ganha uma outra dimensão, se tornando portanto protagonista de seu próprio meio, fazendo da retomada da ordem como a extinção de relações postas anteriormente. Não se trata somente de uma substituição de postos como na morte ritual – e real – do sacerdote do templo de Diana em Nemi (Frazer, 1990), mas uma alteração dos termos de relação que fundamentam a organização social instituindo, no caso da Revolução Francesa, a organização social ela mesma como objeto e meio da ação. O processo revolucionário que pretendera ser uma correção de rumos chegou ao ponto de alterar a noção de rumo correto, o que por fim combina com a imagem de um motim em uma enorme galera que culmina na alteração do que é um rumo correto alterando a noção de destino. Dito de outra forma, trata-se da filosofia da história entendida como ato governamental.

O que faço nos dois parágrafos anteriores é um sumário bastante generalista. É desnecessário ressaltar os riscos de um exercício de pesquisa que faça expediente de algo desta natureza que, diante das requisições e cautelas de um

---

outras, mas que, de acordo com sua natureza, jamais poderiam ser ultrapassadas por outras formas. Trata-se dos tipos constitucionais ainda correntes entre nós e de suas formas decadentes, que se seguem umas às outras de maneira quase obrigatória. Haréau cita Louis LeRoy como testemunha esquecida desse mundo passado. Para LeRoy, a primeira dentre todas as formas de governo era a monarquia, a qual, uma vez transmutada em tirania, era dissolvida pela aristocracia. Seque-se o conhecido esquema, segundo o qual a aristocracia transforma-se em oligarquia, deposta a seguir por uma democracia, a qual, por fim, degenera na forma decadente de uma olocracia, dominação pelas massas. Nesse ponto ninguém mais governa de fato, e o caminho para a dominação por um único indivíduo encontra-se novamente livre. Inicia-se o velho círculo. Trata-se aqui de um modelo de revolução que, em grego foi compreendido como ***metábole tôn politeiôn*** *ou como* ***nakyklosis tôn politeiôn*** *e que se nutria da experiência de que toda forma de convivência política é, por fim, limitada. Cada mudança conduz a uma forma de governo já conhecida, sob a qual os homens são obrigados a viver. Seria impossível romper com esse círculo natural.*"(Koselleck, 2006:63-64)

[86] Nunca é demais lembrar que a Coroa e a Igreja são instituições diretamente envolvidas no processo revolucionário em seu primeiro momento.

discurso acadêmico-científico, é bastante grosseiro. Dizer que o processo Revolucionário francês começa como um ato governamental para por fim mudar aquilo que significa governar pode ser tudo, menos preciso. A imprecisão da idéia ainda assim é tentadora e, mais proveitosa. Obviamente que esta sugestão não pretende se indispor com uma outra, a que atenta para uma dimensão sociológica dos processos históricos que afirma que um dado evento com as proporções da Revolução Francesa se encontrava gestado com enorme antecedência, e que, a depender da diretriz narrativa pretendida, a Revolução teria uma data de partida diferente. Suas origens culturais não coincidiriam, portanto, com suas origens sociológicas, tampouco intelectuais e muito menos, historiográfias, alterando sua datação no caso da distinção de fato ter alguma relevância. E talvez tenha, mas como distinção, digamos, nativa. E isto faria de minha grosseria algo salutar porque boa parte das categorias e conceitos em movimento no período pós-revolucionário ressoarão mais adiante, cronologicamente, na forma de categorias analíticas e conceitos sociológicos que parecem, por fim, generalizações de tomadas de decisão ou de projetos sustentados no seio do debate revolucionário. É o caso da sociologia, por exemplo (Wagner, 2000). O que estou dizendo é que, após a Revolução, a emergência do pensamento sociológico dificilmente poderia ser discriminado das reformas que se inserem como postulado para as políticas de Estado e governo, assim como a mudança nos fundamentos do que significa Estado e governar. É dessas reformas que grande parte de conceitos fundamentais se transformam em moeda corrente. Seguramente que a sociologia pode ser relacionada a diversas outras dimensões da história moderna mas, repito, dificilmente poderia ser dissociada do esforço persistente de reforma do Estado que conduziu grande parte das políticas conduzidas pela França pós-revolucionária.

Visto de um ponto de vista não-especializado, o jogo de sucessivas reformas tem a aparência de mover as coisas de lugar, quando não a de tirar um obeto para então substituir por outras cuja crônica se transforma na narrativa dos arcanos do Estado e seus demiurgos que, logo, transformam-se em biografias coletivas que

atendem por um nome só: Império de Napoleão, de Louis Philippe, o governo de Thiers. Não são somente nomes masculinos, mas períodos e unidades de espaço nos quais incidem os gestos de governo de cada uma destas personagens, nem sempre de corpo presente, mas por via da presença da chancela e, quando não, de sua forja. Assim, o que dizer de posições como a da Coroa que caiu guilhotina abaixo; ou mesmo da expulsão da religião pela porta dos fundos? Expulsão seria mesmo um termo adequado? É preciso ver mais de perto este sinal que pode ser, no mais das vezes, invertido ou, pelo menos, severamente atenuado exatamente porque este mesmo sinal é diversas vezes confundido com o sinal da cruz.

No documento da Constituição civil do clericato de 12 de julho de 1790, a Igreja é varrida do solo francês. O processo já duramente questionado se torna uma fratura ainda maior e, convém lembrar, conduzida diversas vezes com grande violência durante o ano II da Revolução (1793-1794) quando a prática do culto público, esta obsessão de Émile Durkheim (2000), sofrem golpes severo com vistas na sua total extirpação do seio da vida pública, período no qual se desenham substitutos na forma de festas cívicas. Daí por diante, depois da abolição do dízimo, da nacionalização dos bens da Igreja e da supressão das ordens religiosas a fronteira é posta: entre a religião e o Estado há uma linha a partir da qual a França deixa de ter uma religião oficial. O culto religioso é uma atividade, quando não ilegal, é, dali por diante, extra-oficial, apenas reconhecida por lei. Mas quais os demais efeitos da deposição para além da descrita?

"*Em 1789 a Igreja ocupa, na França, o primeiro plano ao mesmo tempo político, social, intelectual e moral. O clericato é a primeira ordem do reinado, sendo a única ordem organizada em escala nacional tendo suas assembléias com relação às quais voltaremos a falar* (Cousin et. al, 1989, voltarão a falar - não eu). *O catolicismo é religião de Estado de forma que nenhuma outra confissão é, em princípio, tolerada após a revogação do édito de Nantes pelo édito de Fontainebleau, de 1685.*" (Cousin et al.: 13).

Isto não quer dizer, obviamente, que o processo Revolucionário se transformou numa festa ecumênica em que todas as religiões puderam vir à luz. No entanto, algo peculiar tomou forma mediante uma proibição universal do culto público religioso. Por via desta proibição, que atingia inclusive aquela que outrora fora a religião oficial, um ato governamental produzia um cenário em que todas as religiões indiferiam entre si dado que, a partir do ato, tornaram-se equivalentes. Este gesto, repercutindo nesta escala, ainda que jurídico-teórico, produz uma certa indiferença com relação à fé, à crença e tudo aquilo o mais que os antropólogos modernos passaram a chamar de categorias nativas que, em não poucos casos, caberiam na alcunha "teologia". No caso, a católica.

2 – Tylor - Numa outra ponta, já no final do século XIX, no outro lado do canal da Mancha, uma pesquisa que mais adiante virá a se oferecer para a antropologia social como um cânone de um passado trágico nos serve de contraponto. Nela, lemos que "*the enquiry as to the relation of savagery to barbarism and semi-civilization is almost entirely in pre-historic or extra-historic regions. This is of course an unfavourable condition, and must be frankly accepted.*" (Tylor, 1873:35). Uma pesquisa em que conceitos fundamentais, cultura e civilização, são tomados como sinônimos relativos – isto é, sinônimos quando um e outro se relacionam somente entre si numa remissão selvagem. Não quero avançar ainda mais sem levar em conta, assim como o faz a historiografia de Michel Lagrée (2000), de que se trata de um pensamento conduzido pela imagem da industrialização, imagem esta que pergunta sobre a selvageria *do* e *no* industrialismo. No entanto, a relação entre cultura material e difusão não permite que a imagem possa ser disfarçada, assim como não convém disfarçar o selvagem implícito. Se falamos sobre o selvagem *do* industrialismo, nos remetemos à imanência selvagem, ao selvagem implícito nas ações de industrialistas e seus ideais de forma similar aos selvagens da colonização na dialética apontada por Michael Taussig (1993a). Neste universo só a selvageria se impõe, o que faz da

violência, igualmente selvagem, uma relação de vínculo e, ao mesmo tempo, de indistinção. Assim, há algo de selvagem no seio do industrialismo em que a exploração do trabalho é, seguramente, uma das suas dimensões mais visíveis. Porque somente por via do trabalho, da colocação de cada bárbaro e selvagem em sua devida função, que o selvagem participa da civilização. O custo do processo, no entanto, é a selvageria da violência que se aplica no bárbaro, no selvagem. Na profusão das formas de violência implicadas no processo, ao falarmos do selvagem *do* industrialismo, não sabemos de quem estamos falando. Só sabemos que, de alguma forma, são contemporâneos.

Se falamos sobre a selvageria *no* industrialismo, então o tópico é o da identificação numa tábula classificatória em que o caráter da ação é propriamente simbólico e, portanto, transcendental. Ela diz respeito aos métodos de observação que fazem o selvagem figurar na codificação das teorias industriais, dentre as quais a antropologia social. Que se diga que nem toda antropologia moderna é industrial, e que as trilhas abertas por Tylor não são necessariamente formas de uso comum de evolucionismo. Ainda assim, em *Primitive Culture* encontramos o vocabulário comum às teorias do desenvolvimento e do progresso onde reside de fato sua reflexão sobre a industrialização que é, vale lembrar, um modo da ação humana que enfrenta discussões complexas sobre a organização social em suas mais diversas faces. Sua generalização, e a antropologia de Tylor não é outra coisa, tem efeitos tão interessantes quanto o teve a noção de verdade revelada, ou mesmo a de Revolução – isto é, visto do ponto de vista industrialista.

A evocação da verdade revelada, e com ela todo o universo religioso politicamente relevante, em meio ao jogo da planificação da vida em comum da economia política, conduzem a leitura dos escritos de Tylor para a cena do desalojamento do religioso, de sua condição futura de locatário e de como a reflexão industrial a trata como um meio para um devir que finalmente deveio. O futuro se faz presente em cada gesto, não sendo o futuro da perfeição da *Civitate Dei* antecipada pela Igreja Romana, mas o futuro da sociedade perféctil da *Civitate Homini* cuja força

se encontra canalizada pelos dutos de energia à vapor. A história já sofre, aqui, a interferência da termodinâmica. Neste ambiente em especial convém perguntar se é possível tratar o industrialismo antropológico como mais uma das respostas ao absolutismo teológico e ao juízo sintético histórico que responde pelo conceito de "secularização" (Blumenberg, 1986). Particularmente se colocarmos, como o faz Tylor, as lentes que enxergam a história por movimentos de difusão cultural, e o drama das sobrevivências que, com relação à modernidade, têm especial valor na discussão sobre formas jurídicas com relação às quais convém perguntar se são meio ou forma de vida; e se no contexto adaptativo mais radical que põe as formas de vida em risco de extinção, se convém narrarmos a seleção natural por via da mecânica clássica, ou se há margem para algum dispositivo com a forma de uma evolução criadora, que hoje chama-se epigenética.

Antes de mais nada, convém avançar com certo comedimento por que há muita velocidade na antropologia de Tylor, o que faz da obra, à sua forma, revolucionária. Os deslocamentos geográficos e históricos se dão a serviço de uma colagem sem preocupações relativas à etiqueta, diplomacia ou liturgia – de cargo ou de sacramento. O mesmo se dá com a sinonímia entre civilização e cultura, que é imediata e ligeira; o pré-histórico e o extra-histórico se apresentam como indiferentes entre si determinando terem o mesmo peso. Este detalhe em particular faz surgir a primeira dificuldade. Isto porque os conceitos mobilizados por Tylor não têm significado preciso. Sua definição se dará por regiões, que é o que fará par com o conceito enquanto *significante*, dado que são remissíveis a formas de vida segundo a chave da designação. Quando, ainda no primeiro capítulo de *Primitive Culture*, Tylor desabilita a antropologia racista ao buscar a refutação da fundamentação poligenista de seus pressupostos, o mesmo Tylor faz uma remissão secreta a Claude Bernard, em nome da classificação dos estágios evolutivos que conduzem a humanidade até civilização, obviamente, industrial. A fisiologia corre nas veias do industrialismo na medida em que, para o melhor entendimento da distribuição global da humanidade será preciso "*dissecar detalhadamente e, então classificar*" (1973:07) em grupos que

correspondam à espécie como são os utensílios, o artesanato, os mitos e tudo o mais que seja fruto da atividade humana que é, antes de mais nada, uma espécie industriosa.

"*What this task is like, may be almost perfectly illustrated by comparing these details of culture with the species of plants and animals studied by the naturalist. To the ethnographer, the bow and arrow is a species, the habit of flattening children's skull is a species, the practice of reckoning numbers by tens is a species. The geographical distribution of these things, and their transmission from region to region, have to be studied as the naturalist studies the geography of his botanical and zoological species.*" (1873:07)

Há aqui, antes de qualquer outra coisa, o eco da proliferação das teses sobre a especificação. Torna-se muito difícil, na verdade, saber o que é uma espécie e, todavia, os artefatos humanos devem ser convertidos neste utensílio classificatório. Sua classificação responde à sua conformação geográfica produtiva na qual a cultura parece corresponder a uma certa infra-estrutura de produção e, ao mesmo tempo, no produto ele mesmo. O significado é fundamentalmente o indício de sua sobrevivência em meios mais ou menos hostis – o modo de compreensão da relação com as demais formas de vida com as quais compete, principalmente, por subsistência (uma variação do tema do *connatus*).

No entanto, vemos que o etnógrafo deve reconhecer nos artefatos os traços de uma forma de vida. Assim, o reconhecimento de formas culturais carrega consigo um componente anímico do pensamento expresso em índices reconhecíveis. É o etnógrafo que vamos reconhecer, tramando *na* prosa de Tylor (e não *pela* prosa dele) o encontro entre o selvagem imanente e o transcendental, o que permite refletir melhor sobre o industrialismo como aceleração produzida por *regiões de indiferença* tramadas por seu pano de fundo, normalmente estabelecidos por um código no qual se entabula a razão comparativa. Assim, para que uma teoria da cultura, aos modos da

antropologia do progresso da espécie humana, seja posta em questão é preciso reconhecer que *tanto faz* o conceito ter tal ou qual significado. O que importa para o esquema é a especificidade da forma de vida em seus traços constitutivos mais expressivos, a forma pela qual pode ser reconhecida e que a conduz à sua própria generalidade. Mas, e aqui arrisco dizer sem o devido exame, não é qualquer conceito cujo significado é indiferente, mas somente os conceitos fundamentais, como *civilização* e *cultura*, mostrando, metodologicamente, um exercício contrateológico no qual o fundamento não está na palavra proferida, mas nas extensões que ela produz. E então, o que ela produz é território como efeito de sua própria generalização.

3 – França - "*Os desdobramentos dos acontecimentos revolucionários, os de 1793 em particular, provocaram uma interrogação fundamental a respeito do sentido da idéia de democracia vindo assim a deslocar o centro de gravidade da reflexão política. No começo do século XIX* ***a questão crucial que toda uma parte dos autores "liberais" busca resolver é a das relações entre liberalismo e democracia****. Seu objetivo é de compreender as condições nas quais o ideal democrático da participação na coisa pública se voltou, com ferocidade, contra as liberdades.*" (Rosanvallon, 1985:14)

O hiato revolucionário, eis o alvo de Rosanvallon na recuperação de uma determinada memória e imaginação políticsa então precipitada, não das barricadas, mas dos esforços de seu desmonte. Esta tarefa, saliento, somou esforços de todo um século dado que o hiato é mais sutil e trabalhoso do que uma espécie de lapso que se interpõe entre a Revolução e o futuro. A história política francesa que atende aos apelos do liberalismo político do século XVII se volta fundamentalmente para a resolução de problemas que a orientação dos escritos de pensadores como Rousseau e Montesquieu simplesmente não poderiam prever. Não me refiro, obviamente, a nenhum componente da escatologia secularizada e as tragédias narradas em suas

entranhas. Estou apontando para o problema, nada banal, de que Rousseau e Montesquieu são, ao mesmo tempo, pensadores e agentes políticos quando vivos; são nomes nos frontispícios de livros que circulam a despeito do que viessem a fazer, ou de onde estivessem e qual sua posição relativa aos eventos mobilizados em seu nome. Se ao lermos livros antigos temos um acesso facultado à comunicação com os mortos – doutrina da historiografia moderna em sua relação com toda sorte de documentos -, por outro lado escrever é entrar no mundo dos mortos sem, no entanto, morrer completamente. Se é que é possível morrer completamente, por escrito, rastro que antecipa a morte sem matar e que, de uma forma ou de outra, parece deixar as coisas exatamente como estão fazendo da vida uma espécie de rumor tão perpétuo quanto será o seu registro:

"*A poeira do tempo persiste. É bom respira-la, ir, voltar por via desses papéis, dossiês e registros. Eles não são mudos e tampouco tão mortos quanto parecem. Jamais toquei em nada sem que algo saísse, se revelasse... É a alma.*"(Michelet, 1979:45)

A poeira sobre os arquivos era onde Michelet comungava com os Processos Verbais da Revolução e, com isso, seguia os traços e a alma daqueles que revelavam as faces e detalhes da erupção que recriava toda a história francesa produzindo uma clivagem definitiva – ou tanto quanto uma clivagem definitiva pudesse perdurar. O antigo e o moderno numa batalha em que nomes de frontispícios como Rousseau e Montesquieu passam a desempenhar um papel de focos de remissão, sempre ambivalente, próprias da orientação bibliográfica que parece ser, antes de mais nada, de caráter anímico de sua própria difusão. Joseph Jacotot é rousseauniano. Mas em *Émile* não é possível encontrar nada que não seja a sugestão de premissas que legitimam o mestre ignorante por via de um espaço em aberto sem ter nele nenhuma forma de figuração ou via institucional, e muito menos a técnica de implementação da educação natural. Não é preciso dizer que o contrato social, em si, não produziu nenhum acordo conciliatório ou que o espírito das leis anima muito mais coisas do

que simplesmente uma definição racional dos sistemas políticos sem no entanto servir de constituição para país algum. Este componente próprio do dilema do pensamento utópico é concernente à crise inaugurada pelo pensamento revolucionário que Rosanvallon, em remissão constante à obra de Reinhart Koselleck, mitiga ao chama-lo meramente de ceticismo iluminista.

"*Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada -, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.* (Koselleck, 1999:111)

A história da modernização das instituições, e da própria instituição da noção de governo na Europa moderna, produz um ambiente em que aquilo que se pode chamar de "religião" é diluído [87]no conteúdo moral, na esfera dos costumes e da convicção ética, o que implica na aposta da religião natural e de uma certa equivalência entre as religiões – isto é, uma indiferença segura entre elas. Os elementos de perseguição com seu caráter propriamente inquisitorial, ainda que persistentes, não estão mais codificados nos arcanos de Estado, o que significa dizer que as regras do jogo mudaram – assim como aquilo que de fato está em jogo. Isto por que a mudança de seu estatuto implica necessariamente na alteração do enquadramento das seitas heréticas segundo um ou outro princípio. Nisso, a determinação jesuíta que sugere que alguma religiosidade é melhor do que nenhuma

[87] Como já vimos, esta indiferença pode ser traçada em algumas alterações fundamentais que pautam o terreno da mudança de percepção do que é religioso e sua conversão, mais uma vez, à moral. Uma delas, devidamente destacada por Michel de Certeau (1982, 151:208) está naquilo e que ele chama de transformação da heresia em alteridade religiosa na qual as diferenças que outrora culminavam em proscrição territorial dos cultos públicos em igrejas territorializadas passa a ter seu lugar de fato e de direito.

ecoa como uma dimensão utilitária fundamental na qual *todas as religiões contém princípios úteis à sociedade*, segundo Montesquieu na carta 86 das *Lettres perses*, que encontram eco na necessidade da religião, da parte de Voltaire, o cimento da melhor ordem política – qualquer religião. [88]O que parece ser o movimento relevante, aquele que converte a religião em moral sendo a moral ela mesma transformada, reside no valor utilitário-funcional da religião e em como ela poderia ser útil; e útil para quê.

Este é um jogo de combinatória bastante complexa, algo interminável. A combinação imediatamente interessante é aquela que anota a extrapolação do foro íntimo como terreno do político, algo interditado de forma expressa pelo regime absolutista que produzira o primeiro divórcio litigioso entre religião e política da França católica. O que Koselleck aponta ao recuperar este episódio em questão, privilegiando enormemente o comentário a Hobbes, é a produção da dimensão em que é gestada a crise, não somente como ato revolucionário mas, também, como mecanismo crítico que faz com que a crítica se desdobre vindo também a dobrar-se sobre si mesma. Entendendo que o império da lei que o absolutismo elabora

[88] Este tipo de afirmação equivale dizer que uma religião é, por fim, uma religião qualquer, o que é uma forma de inversão da teologia política em busca da negação de sua possibilidade exatamente ao dispor a equivalência entre todas as matrizes teológicas. Resta saber se esta negação, liberal e iluminista, equivale a uma teologia política negativa. Nos casos de Montesquieu e Voltaire, arrisco dizer que sim, no sentido e que religião é aquilo que se manifesta em todas as religiões sem ser nenhuma delas. No entanto, sugerir este tipo de solução não permite compreender como determinadas clivagens são vividas. A dimensão negativa dos objetos modernos, os mesmos que preside a alvorada da modernidade religiosa, recebe a atençãoo de Johannes Fabian, que aqui, merece atenção: "*Em geral, os **philophes**, a quem reconhecemos em muitos aspectos como os nossos antepassados imediatos, alcançaram somente um tipo de modernidade negativa. Nas palavras de Carl Becker: "Suas negações, e não suas afirmações, nos permitem tratá-los como almas gêmeas"* – ***The heavenly city of the Eihteenth-Century Philosophers** (1963:30). Ou, como exprime Gusdorf, esses pensadores substituíram o mito cristão de Bossuet pelo "mito-história da razão" que, em grande parte, continuou a utilizar mecanismos de períodos anteriores. Se alguém deseja mostrar como o Tempo se tornou secularizado do século XVIII em diante, deve se concentrar na transformaçãoo da **mensagem** da "história universal, em vez de nos elementos de seus códigos. Este último exibe uma notável continuidade em relação a períodos anteriores, até os cânones greco-romanos das artes da memória e retórica. A transformação da mensagem tinha que ser operada sobre aquilo que identificamos como a especificidade da "universalidade" cristã. A mudança também tinha que ocorrer no nível da intenção ou "julgamento" político. Foi nesse nível que os **philosophes** precisaram sobrepujar Bossuet, que "nunca se mostrou relutante em julgar todo o passado à luz do evento mais importante de todos os tempos: a breve passagem do homem-deus Jesus por uma vida terrena"*- Introdução de **Discourse on Universal History**, *(1976:xxvi)*" (Fabian, 2013:43).

estabelece algumas das primeiras interdições definitivas ao poder eclesiástico[89] (o primeiro Estado), o que se lê em Hobbes é uma distinção radical entre ordem política e o domínio da convicção, este vivendo sob o Império da liberdade, desde que em segredo.

"*Assim, o homem é partido em dois. Hobbes o divide em uma metade privada e outra pública: os atos e as ações são submetidas, sem exceção, à lei de Estado, mas a convicção é livre, "in secret free". Daí em diante será possível ao indivíduo refugiar-se em sua convicção sem ser responsável. Na medida em que o indivíduo tomava parte no mundo da política, a consciência tornava-se apenas uma instância de controle do dever de obediência. A ordem soberana dispensava o indivíduo de qualquer responsabilidade. "A Lei é a Consciência pública; Consciências privadas... são apenas opiniões privadas". Mas, se o indivíduo se atribui competência em um domínio reservado ao Estado, ele deve mistificar-se para não ser obrigado a prestar contas. A divisão do homem em uma esfera privada e uma esfera pública é constitutiva da gênese do segredo. O Iluminismo irá sucessivamente ampliar o foro interior da convicção; qualquer*

[89] Ao discutir as dimensões em que a religião é transformada em forma de politização e folclorização, Michel de Certeau (1985) recupera episódios em que a ética cristã é considerada já destruída ou metamorfoseada em controle político. A querela do jansenismo situa este problema ao contrapor a mediação estatal com a mediação religiosa procurando estabelecer a melhor clivagem entre uma e outra. Do agostinianismo radical jansenista – e aqui, convém notar, "agostinianismo" é tanto teológico quanto político – a única mediação possível é a da coroa, uma vez que a mediação religiosa pertence a Jesus Cristo, e somente a ele, questionando a autoridade papal e seu papel no pastoreio das almas. Nisso, é a autonomia da vida pública que entra em questão privatizando eventos como os de ordem mística e dissociando a vida cristã das práticas civis: "*Este tipo de combinação já esboça uma organização que se generaliza no século XVIII. Pode-se dizer também que a reflexão das Luzes exuma os postulados dela extraindo as suas consequências teóricas. Certamente isto não mais acontece sob a forma belicosa que a politização da moral havia adquirido entre os apologetas da "razão de Estado" sob Richelieu. Seu lugar, entretanto, permanece o mesmo: uma "razão" política de práticas articuladas entre elas. Mas ele não é mais feito apenas pelos juristas ou clientes do rei; é constituído durante os anos decisivos de 1660-1680. O Estado se torna o centro poderoso da administração nacional, a grande empresa de racionalização econômica, financeira e estatística. "Pertence quase todo ao domínio do voluntário, do deliberado": é o arco da nova aliança entre a razão (o* ***Logos****) e o* ***fazer*** *(as práticas que fazem a história). O século XVIII é "por excelência o século da política, logo, o século do Estado."*(Certeau, 1985:173:174). Convém ressaltar que a deliberação não está atrelada ao ato de decidir por convicção moral, mas por adequação a uma estrutura de decisão própria ao Estado como instância deliberativa. Ainda que hajam agentes religiosos, age-se fora da religião inclusive, progressivamente, do ponto de vista litúrgico.

pretensão que incorresse em um domínio do Estado permanecia forçosamente encoberta pelo véu do segredo. A dialética entre segredo e movimento iluminista, desmascaramento e mistificação, surge desde o início do Estado absolutista." (Koselleck, 1999:37)

O que é instaurado pela crise revolucionária é a abolição desta fronteira na medida em que os grupos secretos que se reuniam em volta de suas aspirações morais em associações as mais variadas atingiram à marca da conspiração generalizada na medida em que reunir-se para certos fins seria o equivalente a conspirar. E conspirar necessariamente implicaria numa forma de ameaça interna estabelecendo outros paradigmas do reconhecimento do inimigo que não fossem ex-fronteira numa lógica de englobamento de contrários, este que já fora exatamente o exercício com relação aos cultos heréticos. Neste sentido a Revolução não implica na extinção da instância conspiratória de foro íntimo, mas na generalização da conspiração para todas as regiões tributáveis e, com isso a produção de conhecimentos compatíveis com o exercício das formas de poder presentes.

"*O saber histórico-filosófico e o programa político fazem parte do mesmo segredo. A iniciação ao* ***arcanum*** *da tomada indireta do poder* [o objeto desta frase é o Iluminismo alemão] *era, ao mesmo tempo, uma iniciação à filosofia da história. Os próprios iluminados são os "arquivos da natureza" em que o curso da história já está estabelecido. Como em Rousseau, reina o início da história um estado total de inocência; segue-se um período de dominação e opressão; finalmente, inicia-se a moral que Jesus já havia ensinado, retomado pelas sociedades secretas para superar a era do dualismo. Alto e baixo, inferior e exterior deixam de ser fenômenos históricos, pois com o desenvolvimento sucessivo da moral desaparece toda forma de autoridade e, assim, também o Estado. Para os iluminados, o curso da história é ao mesmo tempo – graças à sua iniciação – a realização do seu plano secreto, de acordo com o qual esperavam eliminar o Estado. O curso dirigido da ação secreta, que consistia em minar o*

Estado por dentro para eliminá-lo – isto é, a ação política – foi projetado em uma linha temporal do futuro, de modo que o cumprimento dos desígnios da história era, ao mesmo tempo, a garantia da vitória não violenta da moral, da liberdade e da igualdade, e, portanto, o cumprimento da missão política dos maçons."(Koselleck, 1999:116)

Como podemos ver, compreender o fenômeno revolucionário é um exercício muito mais complexo do que a promoção de leituras de tipo "herança maldita" à forma de Rosanvallon. Não porque tal herança, a longa produção de uma Reforma do Estado, não exista, mas por mobilizar muito mais do que alguma forma específica de ceticismo diante das formas simbólicas tradicionais. O que está se inaugurando é um modo, uma escala de relação e, com isso, um reposicionamento dos termos e uma conformação que dá uma certa unidade dos discursos que oferecem à Revolução o seu caráter propriamente mitológico onde as convicções puderam, finalmente, sair do armário – especialmente na forma de poder indireto, como seria o caso de ferramentas como a filosofia da história (Koselleck, 1999:118). Entra em pauta a diferença entre Estado e sociedade, sociedade esta como equalizadora das demais diferenças como as de caráter religioso predicado nos termos da igualdade jurídica entre todos os cidadãos, cujo fundamento é moral. Temos até agora, em mãos, dois dos principais termos da alegoria política revolucionária: *liberté* e *égalité*, nenhum deles exercido no seio do Estado que deve ser, na circunstância ótima de sua justificação, o seu garante ou tutor. Não mais soberano, portanto, o Estado é um meio de concretização de aspirações cuja relação com os cidadãos segue a lógica do mistério no qual não cabe nenhuma justificação plausível senão a tomada de decisões e a condução administrativa – eis o pós-revolucionário em sua versão prosaica.

O que se faz então tendo em mente é não somente a Revolução mas, a partir da problematização dos excessos e crimes cometidos durante o Terror, o redimensionamento da *vontade geral* como futuro indiscernível da composição entre Estado e sociedade por via de seu preenchimento institucional que recusasse a dissimulação desta nova aliança, enquadrando tais projetos políticos na gramática da

filosofia da história. A herança crítica do Iluminismo – a crise – produziu um terreno no qual a política passa a operar como horizonte da probabilidade matemática cuja generalização não se dá senão de forma tardia, mas que tem seu ponto de partida nos projetos articulados na geração dos *idéologues*:

"*O esforço dos ideólogos para fundar a política e a moral cientificamente desdobra-se em três direções. A primeira é a "matemática social". A expressão é de Condorcet em seu* ***Tableau général de la Science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences Morales et politiques****. Ao fundar a ciência do provável ou ciência da decisão, tinha como objetivo instituir uma disciplina que englobaria, por sua vez, a análise social e a matemática. A inspiração é, naturalmente, parente daquela* ***Arithmétique politique*** *tradicional que fora retomada inegavelmente no começo da Revolução por via da publicação dos trabalhos de Lagrange e de Lavoisier.*"(Rosanvallon, 1985:21-22)

As outras duas dimensões que Rosanvallon menciona são a fisiologia social, cuja referência fundamental é a figura de Cabanis e, obviamente, a economia política, disciplina vigente desde o exercício dos fisiocratas do Antigo Regime. A primeira criação tem como objetivo a constante de observações relativas à dimensão moral, sinal diacrítico de humanidade cuja ciência se ampara na fisiologia, na análise das idéias (daí *ideologues*) e na moral. Nestes termos, especialmente a partir de 1814 – fim do Império de Napoleão – este tipo de projeto político se amarra no que Rosanvallon chama de *cultura de oposição* liberal que clama por uma *cultura de governo* que desenvolva, do ponto de vista técnico, aquilo que seguira como um salto no vazio do futuro interpretado pelo arcano da *vontade geral* rousseauniana. Em determinado círculo, imediatamente relevante para o tema e questão, se faz "*necessário terminar a Revolução, construir um governo representativo estável e estabelecer um governo garante das liberdades fundadas na e pela Razão.*" (Rosanvallon, 1985:26). O alvo das investigações de Rosanvallon é uma espécie de liberalismo reformado pelos eventos

revolucionários nos quais as ações deliberadas também recaíram sob suspeição. Diante disso, fazem com que a religião que, já designada para exercer uma função moral, tenha seu denominador comum igualmente reformado e como tal, sob o signo da suspeição. A moral como modo de relação de escalas variáveis integra a imaginação de meio de condução de um governo. Daí a pertinência dos projetos relativos à Instrução Pública; também a pertinência de figuras como a de François Guizot e o destino das religiões durante e após a Revolução. Porque ele mesmo, Guizot, condutor da reforma da instrução pública francesa nos anos 1830, é calvinista[90].

4 – Tylor - Retomando: selvagerismo e barbarismo são regiões, não propriamente conceitos; são províncias carentes de sentido que exprimem, por sua vez, carência de sentido, estando no entanto presentes nem que seja como dimensão meramente formal, como o são os bairros operários que serviriam, de alguma forma, de prova factual (*matters of fact*) das teses sobre a degenerescência da raça humana. Aqui não estaríamos falando, contudo, de Tylor, cujo trabalho em grande parte enfatiza a dissociação entre bárbaro e selvagem em favor do segundo que, por sua vez, também tem os seus bárbaros. No entanto, fica claro que a selvageria é compreendida, e aqui me repito, como uma região, um território cuja marca é a fronteira. Vale a ressalva de que uma região não implica, por sua vez, uma distância específica, seja ela espacial ou temporal.

"*What kind of evidence can direct observation and history give us to the degradation of men from civilized condition toward that of savagery? In our great*

[90] "*Les protestants (on entendra désormais par ce terme les calvinistes) n'ont pas d'existence légale en France depuis l'édit de Fointainebleau de 1685, qui révoquait l'édit de Nantes. Encore, l'édit de 1685 reconnaissait-il, à defaut de la liberté de culte, la liberté de croyence personelle aux réformés, mais leurs enfants devaient être élevés dans le catholicisme, et la déclaration du 8 mars 1715 considère que le « long séjour en France » des anciens réformés « était une preuve suffisante qu'ils avaient embrassé la religion catholique ». On ne connaît donc plus de protestants, mais seulement des « nouveaux convertis »* » (Cousin et al., 1989 :47). Guizot não é, contudo, o pioneiro como um protestante figurando na política ministerial na França. Este papel cabe a Jacques Necker que, de 1776 a 1781 e, então, 1788 foi diretor geral de finanças. Mas, a nota é importante, não foi jamais ministro de Estado uma vez que estes cargos estavam vetados para a ocupação de quadros protestantes.

cities, the so-called "dangerous classes" are sunk in hideous misery and depravity. If we have to strike a balance between the Papuans of New Caledonia and the communities of European beggars and thieves, we may sadly acknowledge that we have in our midst something worse than savagery. But is not savagery; it is broken-down civilization."(Tylor, 1873:38)

Que seja permitido que eu mesmo sugira uma indistinção, pois ao me remeter às formas de indiferença, que ao ler *regiões*, leia-se também *ambiente*, *meio*, *environment* e, por fim, *circunvizinhança*.

"*Thus, the savage life is essentially devoted to gaining subsistence from nature, which is just what proletarian life is not. Their relations to civilized life – the one of independence, the other of dependence – are absolutely opposite. To my mind the popular phrases about "city savages" and "street Arabs" seem like comparing a ruined house to a builder's yard. It is more to the purpose to notice how war and misrule, famine and pestilence, have again and again devastated countries, reduced their population to miserable remnants, and lowered their level of civilization, and how the isolated life of wild country districts seems sometimes tending toward a state of savagery. So far as we know, however, none of these causes have ever really reproduced a savage community."*(Tylor, 1873:38-39)

Convém recuperar a caracterização do selvagem como ser vivo em estado de carência[91]. Se de alguma forma há analogia com o proletariado, o é no sentido rigoroso , ainda que pese certa diferença constitutiva. Vejamos. O fato de haver alguma diferença entre selvagens e a classe operária (uma versão sob controle das classes sociais perigosas, que abrange todo tipo de gente) implica em dizer que uma possível degenerescência não é fruto direto da história humana como tal, mas de carências específicas produzidas ao longo do curso de suas próprias vidas. Um

[91] Vide Sahlins (1972; 2004) e Clastres (1978).

exemplo disso é o que Frégier determina como sendo a falta de instrução, o que faz do proletariado uma *classe sociale dangereuse*.

Convém notar que o termo "classes sociais perigosas", que Tylor utiliza sem citação de fonte ,repete o título do estudo-panfleto de pedagogia de H.-A. Frégier publicado em 1838, que disserta sobre o melhoramento das mesmas classes sociais que põem a vida social em perigo. As preocupações de Frégier eram, antes de mais nada, de caráter policial uma vez que o mesmo era chefe da prefeitura do Sena e sua monografia uma das contempladas pelo prêmio da Academia de Ciências Morais e Políticas do ano de publicação. O tema não era outro senão *pesquisar, a partir de observações positivas, quais são os elementos de que se compõem, em Paris ou em qualquer outra grande cidade, a parte da população que forma uma classe perigosa por seus vícios, sua ignorância e sua miséria; indicar os meios que a administração, os homens ricos ou abastados, os operários inteligentes e trabalhadores, poderiam empregar para melhorar essa classe perigosa e depravada*[92].

A apresentação dos limites da instrução pública em sua extensão com vista em atingir às populações mais pobres prevê como conseqüência a proliferação de multidões emotivas mais próximas dos afazeres civis, o que é nitidamente um risco. Especialmente se uso da razão não lhes é facultado não, sendo eles civilizados de forma adequada – e, bom, a forma de acscender à razão é por via da conduta civil. Repetindo a fórmula de Geoffrey Sutton, os bárbaros não têm método, o que é uma outra forma de dizer que não são suficientemente franceses. Mesmo que Frégier não definisse as tais classes sociais por via do critério da ignorância, não seria difícil imaginar, especialmente após os processo revolucionário de 1789, quem poderiam ser e como são perigosas as classes às quais se refere. Um pouco de imaginação retórica permite imaginar ser desnecessário dizer quem faz parte desta classe uma vez que ela é definida negativamente. Da mesma forma que a solução apresentada diz respeito a uma determinada fórmula de tutela que emprega internatos públicos fortalecendo as ferramentas do Estado tutelar. Esta mesma correlação de forças é a que se avança

[92] Vide Castel (1998:294)

sobre os selvagens e degenerados na diversidade da empresa colonial que fornece para Tylor seus dados de campo e, indiretamente, lhe fornece seus pesquisadores (Stocking, 1999), o que faz da teoria antropológica uma ponta de um enredamento complexo da administração de fronteira.

No limite, o que Tylor defende é que o barbarismo moderno não é imanente à condição humana em um determinado estágio evolutivo, mas um efeito marginal da civilização que os selvagens também produzem ("*outcasts of savage life*", in Tylor, 1873:42). Civilizações específicas produzem marginais enquanto o progresso humano é, não somente inexorável, mas se dá em outras bases. O progresso é a marca da expansão (*propagation*) – e não algo como o desenvolvimento criativo – o que me leva a induzir que a excelência é fruto de um certo imperialismo, a saber aquele difundido pelo Império.

"*As the evidence stands at present, it appears that when in any race some branches much excel the rest in culture, this more often happens by elevation than by subsistence. But this elevation is much more apt to be produced by foreign than native action. Civilization is a plant much oftener propagated than developed. As regards to the lower races, this accords with the results of European intercourse with savage tribes have survived the process, they have assimilated more or less of European culture and rise towards the European level, as in Polynesia, South Africa. Another important point becomes manifest from this ethnological survey. The fact that, during so many thousand years of known existence, neither the Aryan nor the Semitic stock appears to have thrown any direct savage off shot recognizable by the age-enduring test of language, tells, with some force, against the probability of degradation to the savage level ever happening from high-level civilization.*"(Tylor, 1873:48)

A distinção entre civilização e cultura que trafega pela *região de indiferença* se dá finalmente por quem assimila os valores de excelência. A história do progresso dificilmente pode ser distinguida da história da tutela.

5 – França - Se permito-me repetir exaustivamente o termo pós-revolucionário, que não se compreenda contudo se tratar de uma espécie de cronologia rigorosa que isola, partir de um determinado, tudo o que virá depois, quando tudo será diferente. Este corte, que seguramente faz parte não somente da imaginação conceitual mas também da ordem dos eventos, não é exatamente o que pretendo chamar de pós-revolucionário. Se estou me valendo em grande parte da biografia e pensamento de reformistas mais ou menos radicais, como o são François Guizot, Vicor Cousin e Charles Renouvier, e os mesmos são epígonos de um momento que responde à tarefa tanto auto-proclamada de tomar as rédeas de um enorme complexo político-intelectual; se estou me valendo destas personagens é porque esta tarefa corresponde a um problema em particular muito especial que é o que compreendo ser a atitude pós-revolucionária por excelência: a de uma mudança de hábitos.

Nunca é demais enfatizar que Tylor não é francês. E se for, o é à sua própria maneira. É inglês, o antropólogo cuja vida intelectual toma lugar na segunda metade do século XIX. Longe o suficiente para que possamos desempossá-lo de qualquer relação direta com o exercício revolucionário de indiferença, no lugar a ser ocupado pela religião na França revolucionária. Eis o que uma precaução metodológica historiográfica recomendaria, isto é, talvez seja melhor deixar Tylor fora desta história. Contudo, as pretensões do modelo de antropologia que ele defende em seu *Primitive Culture* o habilita a sair de contexto, penetrar em outras fronteiras e advogar contrariamente a toda e qualquer opinião que não reconheça o artificio do exercício comparativo da antropologia que opera, antes de mais nada, por analogias selvagens tão próprias da história natural. Estas são analogias produzidas por selvagens; mas também aquelas analogias que se relacionam com voracidade selvagem; e por fim, analogias que produzem selvagens fora do ambiente de selvageria, que é como podemos chamar a taxinomia. Como tenho reiterado, uma região de indiferença que opera, em grande parte, como uma reserva de conservação. Eis aqui a dialética da

mudança de hábitos que convém reconstituir, pois ela tem muito a dizer sobre os paradoxos da religião no universo após a Revolução Francesa, mesmo que por meio de alegorias.

Digamos que, diante de uma posição ultramontana, Tylor estaria na frente inimiga, propriamente libertina. E com "libertino" eu quero dizer "ceticismo interessado", restando com isso desvendar o objeto de interesse que, no caso se trata do pensamento religioso então tratado como opinião. E assim, a mudança de hábitos vista pelo prisma de Tylor é expressamente uma mudança de opinião sobre o estatuto da opinião, em geral, e o estatuto da religião em particular que se reduz à esfera dos hábitos. São, assim, muitas histórias as que podem ser contadas com o intuito de relacionar a redação de *Primitive Culture* com a Revolução Francesa sem cometermos, com isso, alguma espécie fabulação vã. Creio que uma linha narrativa que merece atenção, até mesmo para que possamos voltar ao momento Guizot com algum proveito. Ela diz respeito à leitura de Tylor como libertino e, por tanto, uma forma dele ser francês, mesmo que só um pouquinho.

O quinto capítulo de *Primitive Culture* é dedicado ao problema da linguagem. Numa sucessão algo inebriante em que Tylor destila analogias entre música e linguagem com precisão e estilo notáveis, o debate sobre a linguagem emocional e imitativa merece destaque maior. Partindo da premissa de que a aquisição de linguagem se dá por processos associativos que partem de partículas elementares de forma a se desdobrarem em associações mais complexas, porque propriamente abstratas, o modelo antropológico em questão é fundamentalmente mimético, compreendendo a mímesis como momento de difusão. Mimético na medida em que *todas as línguas então em inspeção contém alguns sons articulados a partir de tipos de sons imediatamente naturais ou imediatamente inteligíveis* – no caso, interjeições, fazendo com que Tylor possa ser incorporado na já extensa bibliografia a respeito dos atos de fala. O desenvolvimento filogenético da linguagem não são fruto de qualquer herança, mas do processo de aquisição no qual se dá a transferência do

mundo dos sons para o mundo dos sentidos. Assim, a língua é um ente tão arbitrário quanto dedutível e, portanto, pertencente ao universo imediato da cognição[93].

"*Like the pantomimic gestures, they are capable of conveying their meaning of themselves, without reference to the particular language they are used in connexion with. From the observation of these, there have arisen speculations as to the origin of language, treating such expressive sounds as the fundamental constituents of language in general, considering those of them which are still plainly recognizable as having remained more or less in their original state, long courses of adaptation and variation having produced from such the great mass of words in all languages, in which no connexion between idea and sound can any longer certainly made. Thus grew up from the doctrines of a "natural" origin of language, which, dating from classic times, were developed in the eighteenth century into a system by that powerfull thinker, the President Charles de Brosses, and in our own time are being expanded and solidified by a school of philologers, among whom Mr. Hensleigh Wedgewood is the most prominent.*" (1873:145-146)

Deixemos o contemporâneo Wedgewood de lado. Quem me chama a atenção é o libertino Charles de Brosses, este pensador poderoso que estabelecera as bases de uma linguística mecânica, isto é, materialista e, não menos, aquele que estabelecera o conceito de *fetichismo*. Presidente da Assembléia de Dijon, De Brosses é um ancestral dos antropólogos de gabinete – como eu, inclusive. Leitor de diários e relatos de viagens no percurso dos anos 1750-1760, é por via deste material, dentre os quais aquele redigido pelo missionário jesuíta Lafitau[94], que suas diversas sumas histórico-etnográficas são escritas. Assim, para além de *Lèttres familières sur l'Italie*, De Brosses escreveu o *Traité sur la formation mécanique de la langue* – indicado por

[93] "*Comparing grammars and dictionaries of races at various grades of civilization, it appears that, in the great art of speech, the educated man at this day substantially uses the method of the savage, only expanded and improved in the working of details.*" (Tylor, op.cit. 145).
[94] Para uma discussão pertinente sobre o papel de Joseph François Lafitau e seu *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, de 1724, ver Certeau (2005, cap. 4).

tantos, como Tylor, como o primeiro tratado moderno de filologia – e a *Histoire des navigations aux terres australes*. Neste que é um tratado de história da expansão colonial no oceano pacífico coube convir a primeira remissão às crenças selvagens (ou crenças dos selvagens) como fetichismo. E é a estrutura deste conceito que interessa aqui, tal como formulada por De Brosses uma vez que é nela que a *região de indiferença* recebe um nome e um geografia e, com isso, uma fronteira e um tempo prórpios. Estamos falando, então, da Nigrícia.

6 – Tylor, De Brosses e Vico- "*Eu digo, e o faço a partir de Heródoto, que a Grécia nomeia seus velhos bétyles com os nomes dos Deuses estrangeiros, que as pedras e outros Fetiches animais não representam a nada, e que elas eram divinas em sua própria divindade. Porque não posso partilhar do sentimento que tais estátuas foram erguidas para os Deuses da Grécia em um tempo quando não se sabia fazer de melhor forma, e quando a arte teria falhado em dar uma forma mais próxima da figura humana. Não é, com efeito, abusar demasiadamente dos termos a pretensão de que as pedras piramidais cônicas ou quadradas são estátuas esquecidas? E porque as árvores e lagos, por serem fetiches entre os Gregos, tal como entre os selvagens, as pedras que são entre os últimos não seriam o mesmo que foram para os primeiros?*" (De Brosses, 1988:83)[95]

[95] "*Je dis, et je le dis après Hérodote, que la Grèce donna dans la suite à ses vieux boetyles les noms de Dieux étrangers, que les pierres et les autres Fétiches animaux ne représentoient rien, et qu'elles étoient divines de leur propre divinité. Car je ne puis être du sentiment, que c'étoit des statues telles quelles, érigées aux Dieux de la Grèce, dans un temps où l'on ne savoit pas faire mieux, et où l'art encore auroit fallu pour leur donner une forme plus approchante de la figure humaine. N'est-ce pas en effect trop abuser des termes que de prétendre que des pierres pyramidales coniques ou quarrées sont de statues manquées ? Et pourquoi des arbres et les lacs étant Fétiches chez les Grècs, comme chez les sauvages, les pierres qui le sont chez ces derniers ne l'auroient-elles pas de même été chez ceux-lá ?* »

Há sempre uma pedra no caminho. No caso, será decididamente uma pedra. Sem que eu possa realizar uma investigação de fundo sobre a elementaridade da pedra como objeto de investigação, cabe aqui toma-la como objeto que, inócuo e desanimado, serve de anteparo para a acusação mais detalhadamente explorada pela reconfiguração das formas de idolatria, a saber, a produção do fetiche. Fetiche cujo conceito utiliza do exemplo da pedra como evidência de como diferentes nações incorrem num mesmo erro de atribuição de valor que, devido à pressa ou à preguiça, privilegiam a analogia improvisada entre as formas e os objetos em detrimento de um rigoroso critério de análise que atente para a correta relação entre as associações de idéias e as séries causais. Afinal, bem associar é sinônimo de seguir a cadeia dos seres, sua hierarquia imanente e todo o sistema implícito de ordem. Cabe alertar que não pretendo reconstituir a trajetória histórica do conceito de *fetiche*, até porque isto já foi feito com a devida competência (Iacono, 1992; Pires, 2011). O passo que pretendo dar é outro.

O que pretendo, ainda que mais à forma de um movimento disperso do que no modelo de uma monografia, é mover-me num ponto de intersecção entre mito e história sem, com isso, recorrer à imposição de um esquema semiológico que induz alguma forma de mediação pura. Busco, assim, compreender um projeto de purificação das relações mediadas que possam corresponder à mediação articulada pela instância da *raison d'État*. Ainda que o Estado como forma jurídica e instituição de poder não seja de uma inteireza monolítica e, por isso, se transforma em evento por via de suas partes e poderes particulares, é por sua finalidade de mediação e sua constituição na forma de instância reificada do discurso que ele interessa por ora. Afinal, é este o projeto, em grande parte, da imaginação política que toca as reformas pós-revolucionárias.Esta instância, quando atualizada na fala autorizada, corresponde à atualização de um território consolidado em modos de agência que operam ao mesmo, tempo produzindo sincronia e instituindo, um pouco de cada vez, diferentes formas de monopólio, como o da violência, da tributação e o da

administração/certificação públicos dos interesses da mesma escala – porque o público é, antes de mais nada, uma escala de relações (Elias, 1993:cap.02).

Vale lembrar que o itinerário que estou apresentando não pretende, e sequer poderia pretender, ser suficiente para compreender os desdobramentos que caracterizam o século XVIII europeu, nem no que diz respeito à imaginação geográfica, e muito menos no que diz respeito à formulação de diagnósticos relativos ao religioso. O que posso sugerir, e esta é a razão pela qual persisto neste desvio, é que a discussão sobre o culto dos deuses fetiches diz muito sobre como a acusação de heresia mitigada em alteridade tomou forma sendo os escritos de De Brosses o mais explícito quanto ao problema tornado visível pelo argumento libertino. Afinal, e a historiografia a ser mobilizada não me deixará mentir, são libertinos os que reconduzem os poderes de governo e diagnóstico como um par necessário, assim como os crimes de idolatria e heresia são fundamentalmente transformados em meio a consolidação da agenda Iluminista cuja história institucional conforma, mais adiante e ao mesmo tempo, condenação e o exercício do espiritismo. Vale ressaltar que a figura de De Brosses não é uma qualquer. Trata-se justamente de um libertino, grupo de poder que atenta diretamente contra a ordem eclesiástica, ainda que em segredo.[96]

Em 1996 foi revivida, pela enésima vez, a discussão a respeito do "culto dos deuses fetiches". Se o fetiche é, na expressão de Tylor, uma forma de *cultural survival*, a discussão sobre o fetichismo sobrevive igualmente e, provavelmente em bases similares: associações de idéias a partir dos mais diversos relatos produzindo, basicamente, erros de atribuição. Seu novo fôlego vem da sátira de Bruno Latour (2002[1996]) ao trabalho de Charles de Brosses, que foi publicado anonimamente em 1759. A sátira de Latour, para todos os efeitos excelente, não permite contudo que se entenda a persistência presente tanto na sátira quanto no documento libertino, da fábula da pedra enquanto fetiche. É ela que serve de componente dramático para a anedota de Jagannath, o brâmane modernizador que destruía fetiches. "*Ele queria*

[96] Isto não significa ver no Iluminismo uma recusa radical da história providencial, por exemplo, ainda que recuse, tão abertamente quanto possível, sua escatologia e toda a ordem penitenciária implicada (Blumenberg, 1986).

*destruir fetiches e liberar da alienação os párias empregados por sua tia, forçando-os a tocar a pedra sagradas das nove cores, o **shaligram** dos seus ancestrais*"(2002:51)[97]. Com o ímpeto de alguém que traz boas novas, ele toma a pedra pelas mãos e passeia diante de seus tios e dos criados. Jagannath pede para que toquem na pedra, sugerindo que se uma vez fora ele quem transformara a pedra em **shaligram**, que então o **shaligram** se transforme em pedra novamente – o que produz uma simetria estranha, a de que para desfazer o feitiço e fazer da pedra somente uma pedra, ele precisaria ser uma espécie aberrante de brâmane que desfaz as coisas. Ao invés de uma boa nova, o iconoclasta promove o terror dos párias e a vergonha dos tios brâmanes. Insistindo no *fato* de que tratava-se somente de uma pedra, Jagannath continua a pedir que os párias toquem na pedra, compartilhando consigo o gesto sacrílego. A insistência é acrescida de violência e agressividade ao ponto do brâmane vir a assumir o comportamento bestial ou mesmo demoníaco – se assemelhava ao demônio Bhutaraya. É gritando enlouquecido de impaciência que faz com que, um por um, os párias viessem a tocar na pedra. Jagannath joga o **shaligram** para o lado, como se fosse um reles mineral. Ele, com o diabo no corpo, reduziu-se às mesmas dimensões daqueles que, acusados de cometerem a barbaridade de tratar uma pedra como um ancestral, foram obrigados a se sujeitar.

"*De repente, ele se tornou um "animal selvagem", e os párias "criaturas horríveis". A objetividade estúpida da pedra, aquela que Jagannath queria fazê-los verificar com suas próprias mãos, passou pelos servos, eles próprios transformados em "coisas desprovidas de significação". Invertendo os dons mágicos do rei Midas, Jagannath fez do **shaligram** algo que transforma em pedra aqueles que o tocam para dessacralizá-lo. Ele queria dissipar a ilusão dos deuses e, amarga ironia!, aqui está ele, "mais ameaçador que Bhutaraya""* (op.cit.:53).

[97] A anedota é retirada de U. R. Anantha Murthy, *Bharathipura*, do livro *Another India.*

A fábula faz a sátira ao documento de De Brosses, mas o papel da pedra como objeto mobilizado em razão de um equívoco a seu respeito que, a despeito disso, leva o crítico à razão indutivamente, merece atenção. Digo isso porque o diagnóstico a respeito dos deuses fetiches indica um caminho pelo qual a objetividade narrada por sua relação com os objetos conduz, por fim, ao silêncio ou enfraquecimento crônico da voz do fiel. Charles de Brosses entende que o diagnóstico do fetiche reclama pela cautela com relação aos conteúdos imediatos da experiência. Esta cautela afirma que a verdade não se fala na primeira pessoa e, muito menos, no singular. E se puder, fará da verdade uma avaliação pouco relevante.

O artigo de Rogério Pires (2011) atenta, por exemplo, às relações de contato colonial com os povos da Guiné – século XV - como epicentro da gestação do fetiche como equívoco europeu de classificação. Assim, o tráfico de ouro e escravos produz um efeito marginal no qual viajantes relatam histórias em que objetos sem valor figuram, especificamente os que não têm valor mercantil ou religioso, e ainda assim servem como objetos de culto[98]. A relação aqui é umbilical, entre as instituições de colonização e a classificação destes objetos de feitiço, os fetiches. Ao mesmo tempo, o modelo classificatório que enquadra o fetiche numa região de indiferença classificatória em que a especificidade do objeto cede a uma imagem de uma relação lógica de atribuição de valor indica ainda uma outra forma de colonização: fenômenos preternaturais são colonizados pela investigação moderna de novos níveis e escalas da vida natural, incluindo a humana. Dito de outra forma, objetos dotados de agência propriamente regional são alçados à ineficiência lógica de sistemas universais. Os fenômenos extraordinários que porventura pudessem ser conectados a um fetiche são, por fim, um equívoco de observação que enquadra o mesmo extraordinário

[98] Esta passagem revela, à luz da discussão feita por Lagrée (2002) sobre os objetos de culto, qual a concepção entre a nobreza dos materiais e a liturgia na qual se reconhece um culto digno. A riqueza e a raridade dos materiais nobres sempre foi um empecilho para paróquias mais pobres Europa afora, especialmente após a consolidação das regras de liturgia estabelecidos no século XVII, século em que as paróquias tem seu papel melhor definido na constituição da cristandade. O interessante notar é que os objetos de culto, ou litúrgicos, no que diz respeito à Igreja Católia, são alvos frequentes de roubo, vindo a se tornar um problema específico e, portanto, condenado especificamente (Flori, 2013).

(preternatural) em uma série temporal de eventos, ou demasiado curta ou relacionando os entes equivocados.

É quando a pedra é mostrada em sua elementaridade que seria possível recuperar o aspecto em que, dependendo da escala, sequer uma pedra é uma pedra. A terceira seção, que é onde De Brosses formaliza seu modelo teórico, é onde encontramos o problema geral do erro de atribuição retomando em outras bases, o que implica na transformação das formas anteriores de acusação. Afinal, são os *deuses* fetiches que estão em questão, e não os meramente fetiches. *Não mais falsa adoração, mas verdadeira adoração de objetos falsos.*

As seções do livro de De Brosses tem um aspecto didático cuidadosamente respeitado. A cartografia conceitual sugere que as religião das diversas Nações se dão no tempo e lugar que lhe são característicos, sem perder a referência de que o centro geográfico e temporal está aonde deve estar, isto é, onde a magia fora substituída por um diagnóstico isento de superstição. Calar o supersticioso e produzir diagnósticos objetivos e meticulosos é o tipo de efeito que trabalhos como o de De Brosses buscam produzir. Fundamental dizer que é exatamente por isso que o presidente do parlamento da Borgonha e membro da Academia de Artes de Ciências de Dijon conduz seu argumento a partir do ambiente que cria, numa espécie de geografia conceitual. O desenho produzido pelo argumento de Charles De Brosses participa do esforço em circunscrever a variação espacial que compõe a diversidade de nações do Novo Mundo cujo anteparo comparativo com relação à modernidade nascente reproduz a querela dos Antigos com os Modernos – só que a história não reside necessariamente no passado. Ela pode estar presente, viva em algum país vizinho. A origem pode estar logo ao lado.

A história do progresso que produz uma variação específica de diferença temporal incide nas linhas cartográficas que levam das margens fugidias até os centros metropolitanos. Mas conduz igualmente a especulação desde os centros até o perímetro da civilização, caso estejam dispostos a presenciar o passado em curso, ou mesmo se aproximar da origem. É assim que vemos proposto o território da

Nigrícia[99], *pays de noirs* da África subsaariana, como território de uma investigação que é antes de mais nada conceitual que põe em jogo o fenômeno de *Landnahme* discutido por Carl Schmitt, isto é, o da instituição da ordem em uma terra tomada com o propósito de estabelecer um domínio (2014:79-83). Este que é um jogo proposto numa forma de zoneamento espaço-temporal, é jogado a partir da equivalência entre o Egito e a mesma Nigrícia, ambos zonas em que predomina a atividade fetichista sobrepondo território e um (mau) hábito intelectual – uma espécie de formulação avançada sobre o território albigense. Mas convém notar, antes de prosseguir, que a proposição libertina de De Brosses, que encontra inúmeros ecos em território francês e alhures, na qual no princípio da história humana o que havia era o erro de atribuição, não é de forma alguma unânime. Mesmo dentre aqueles que são, de uma forma ou de outra, adeptos da tese da origem onomatopaica, e portanto mimética, da linguagem.

Quando lemos *Ciência Nova* do filósofo napolitano Gianbattista Vico, vemos que uma de suas tarefas é a de identificar e comprovar a maior antiguidade dentre os povos existentes, o que confere maior autoridade às coisas ditas e registradas por estes povos originários. Escrito entre 1725-1744, o tratado de Vico discute, por via de uma tábua cronológica comparativa (1999, 53-57), o tempo que julga a antiguidade das nações que, dada sua proximidade com o começo dos tempos, portariam algum traço adâmico mais evidente nutrido pela linguagem. Num sistema cuja datação começa com o dilúvio universal, o povo hebreu é disposto antecedendo os egípcios. No entanto, afora este mecanismo em que se estabelece a maior antiguidade, encontramos algo mais:

"*A partir desse raciocínio sobre a vã opinião compartilhada de sua antiguidade, essas nações gentílicas, e mais que todas os egípcios, devia começar todo o conhecimento gentílico para saber com precisão este importante princípio: - onde e quando principiou o mundo – e para auxiliar com razões também humanas toda a*

[99] Nigrícia é minha tradução fonética de *Nigritie*.

crença cristã, que começa totalmente nisto: que o primeiro povo do mundo foi hebreu, de quem foi príncipe Adão, criado pelo verdadeiro Deus com a criação do mundo. E [disso resulta] que a primeira ciência que se deve aprender é a mitologia, ou seja, a interpretação das fábulas (pois, como veremos todas as histórias gentílicas possuem fabulosos princípios), e que as fábulas foram as primeiras histórias das nações gentílicas. E com esse método [deve-se] descobrir os princípios tanto das nações como das ciências, que saíram dessas nações, e não de outra forma: como será demonstrado através de toda esta obra, que nas públicas necessidades ou utilidades dos povos se iniciaram e que, mais tarde, ao se aplicarem à reflexão, homens perspicazes e especiais se aperfeiçoaram. E assim, pois, deve começar a história universal que todos os doutos dizem, falta em seus princípios."(1999:63)

O começo na forma de *Ursprung* aponta para a possibilidade de atribuir às metáforas um modo onomatopeico da constituição fonética de base da linguagem humana – repetindo então o mesmo modelo encontrado na concepção de linguagem imitativa. É aí que pousa a hipótese de que a linguagem humana arbitrária pudesse ser abandonada em favor ideia de que se trata de linguagem motivada pelos objetos aos quais faz remissão. Assim, ela é adâmica, tal como no paralelo proposto no exemplo do relâmpago. Seu som, imitado, seria algo como *Ious!*, cuja matriz serve de guia até a variação helênica de *Zeus*, assim como o privilégio dado ao evento do raio seria antes em resposta ao medo e respeito provocados, fazendo do som, um sentido. Contudo, a origem da linguagem não necessariamente remonta ao paraíso, porque paraíso não é necessariamente um lugar, apesar dos esforços em colonizar Cocagne, Preste João e El Dorado. Este é o limite do utópico. Todavia, Egito de Vico e Millet, assim como Nigrícia de De Brosses são, a sua forma, lugares. São territórios. São nações com regras próprias. Por exemplo, tendem a se organizar na indiferença com relação ao argumento teológico, argumento este tratado como indiferente ao que podemos chamar de mitológico. Isto por que, da mesma forma que agindo pela impressão imediata dos eventos e objetos, parecem ser indiferentes às conexões causais mais

afastadas dos dados imediatos, da esfera experimental, afastamento em que se pode reconhecer a dimensão do melhoramento, o grau de progresso e de aperfeiçoamento.

Se a mitologia é para Vico o bom começo de tudo, De Brosses e sua cartografia determinam que o começo é bem outra coisa. Talvez, exatamente por começar de um lugar, ao comparar o antigo Egito com a Nigrícia dos viajantes dos séculos XVII-XVIII a mitologia seja, para todos os efeitos o território do *non-sense* das induções lógicas selvagens, dos *alienados na analogia* (Foucault, 2002:67). A metáfora que precipita o sentido se transforma no *figurino dos derradeiros filósofos platônicos que reputam aos povos ignorantes de algum tipo de conhecimento esotérico das causas ocultas da natureza*. Além disso:

"(...) *a alegoria é um instrumento universal que se presta à tudo. No sistema do sentido figurado, assim que admitido, vemos facilmente tudo o que queremos, como o fazemos com as nuvens: a matéria não é, jamais, embaraçosa; não é preciso nada além de espírito e imaginação: é um vasto campo, fértil em explicações, quaisquer que sejam que dele tenham necessidade. Assim, o uso do figurismo tem aparecido assaz cômodo, e sua eterna contradição com a Lógica e o senso comum não pode ainda lhe fazer perder o crédito que usufruiu por séculos nestes dias em que grassa o raciocínio.*" (De Brosses, 1988:10)[100]

Ainda que a contraposição entre os Antigos e Modernos seja mais do que evidente, situar-me somente nela seria tão cômodo quanto eu acredito que seria falso. Vico, posto diante de De Brosses, está nitidamente deslocado. Este deslocamento é importante porque põe em pauta não somente o que se poderia chamar de diversidade do conhecimento como também suas condições de possibilidade. O peso

[100] "(...) *l'allegorie est un instrument universel qui se prêt à tout. Le système du sens figuré une fois admis, on y voit facilement tout ce que l'on veut comme dans les nuages: la matière n'est jamais embarrassante; il ne faut plus, que de l'esprit et de l'imagination: c'est un vaste champ, fertile en explications, quelles que soient celles don on put avoir besoin. Aussi l'usage du figurisme a-t-il paru si commode, que son éternelle contradiction avec la Logique et les sens commun n'a pu encore lui faire perdre aujourd'hui dans ce siècle de raisonnement le vieux crédit dont il a jouï durant tant de siècles*."

dado às narrativas fabulosas, por exemplo, e seu conteúdo narrativo, é debatido enfaticamente. Seja com vistas na negação de seu valor heurístico – o que é feito enfaticamente por Descartes em seu *Discurso do Método* –, seja a partir do contraponto de Vico, que afirma no mito um valor ainda maior por entender que o conhecimento humano só é aprimorado quando reconhece seu círculo auto-referencial, o que é próprio de uma certa orientação humanista que desemboca nas variações do pragmatismo e da fenomenologia. No caso, Charles De Brosses precisa de apenas uma página de seu discurso para afirmar que a mitologia é, de forma geral, apenas um **erro de atribuição** em que cumpre na melhor das hipóteses a função de etapa. Tanto enquanto expressão dos povos quanto no que diz respeito aos seus estudiosos, estes que, no exemplo dos historiadores da Grécia Antiga não parecem produzir nada senão *erros de tradução*, erros que sobrecarregam expressões banais vindo a desvirtuar sua utilização real. De Brosses demonstra sua tese imediatamente a partir da palavra *mythos* que, segundo a demonstração é derivada do egípcio *Muth*. Esta conexão filológica indica que um mito é meramente o tipo de história que se narra com relação aos mortos ilustres, dado que *muth* significa, antes de tudo, *morto*.

"*Assim, a mera origem do termo **Mitologia** dá vez à sua verdadeira significação, mostra sob qual face a Mitologia deve ser considerada, e ensina o melhor método de a explicar. As explicações eruditas que nos são dadas não deixam quase mais nada a desejar, tanto sobre o detalhe da aplicação das fábulas aos acontecimentos reais da vida das personagens célebres da antiguidade profana, quanto sobre a interpretação dos termos que, reduzindo a narrativa ao ordinário, trazem os fatos mais simples, fazem evanescer o falso maravilhoso a respeito do qual tanto se falou.*" (op.cit.:11)[101]

[101] "*Ainsi la simple origine du terme **Mythologie** en donne à la fois la véritable signification, montre sous quelle face la Mythologie doit être considérée, et enseigne la meilleure méthode de l'expliquer. Les savantes explications qu'ils nous ont données ne laissent presque plus rien à désirer, tant sur le détail de l'application des fables aux évenéments réels de la vie des personnages célèbres de l'antiquité profane, que sur l'interpretation des termes, qui, réduisant pour l'ordinaire le récit à des faits tut simples, font évanouir le faux merveilleux dont on s'étoit plu à le parler.*"

Há, portanto, um falso maravilhoso que por ser o falso que é, deve ser posto sob controle e reconduzido à concretude ordinária que lhe garante um mínimo de veracidade. Deves er administrado, conduzido a um termo aceitável de mediação. O método tem o papel de desvelar as condições de expressão do falso e, ao fazê-lo, deve evidenciar o método que não somente identifica falsificações mas também aponta o caminho, a conduta que a razão privilegia ou que, de outra forma, privilegia a razão. Atento para a *singularidade das opiniões dogmáticas* e para os *ritos práticos dos primeiros povos* (op.cit.:11), De Brosses elege a teologia pagã do Sabeísmo[102] como contraponto para o culto de certo objetos terrestres e materiais que, por esta razão, ele batiza de *fetichismo*. Interessa aqui saber quem são e o que fazem os fetichistas que, antes de mais nada, são Negros Africanos, ainda que não o sejam exclusivamente.

Fetichista e fetiche, um e outro são mecanismos de uma classificação mais ou menos frouxa e laxista, como o binômio *cultura* e *civilização* nos escritos de Tylor, que privilegia o termo *animismo* como alternativa à taxinomia de De Brosses, fazendo variar o significante, mas não o significado (Stocking Jr., 2001). Fetichista é toda e qualquer nação que presta culto a animais e objetos divinizados; e mesmo que as divindades sejam menos que um Deus, guardam a peculiaridade de traduzirem para a atribuição de valor a objetos como a forma específica de atuação da **religião em geral** dotada de certa estupidez supersticiosa, a forma fácil e equivocada de se entender o mundo objetivo. Como cerco ao problema, a raça de supersticiosos se encontra, num primeiro passo de apresentação, ou no passado ou na África[103]. Vale dizer que, quando africanos, o erro é cometido por toda a Nigrícia. Quando são os modernos, os

[102] O Sabeísmo é uma doutrina cuja fonte nos remete aos documentos proféticos do Antigo Testamento, com referência especial ao livro de Ezequiel. Diz respeito à conduta idólatra que compõe um cenário complexo de várias formas de adoração falsa, como de homens divinizados, culto dos animais. O caso do Sabeísmo, temos o sol como símbolo, referência e forma deificada. É com referência ao livro de Ezequiel que é possível tramar em uma formulação iluminista sobre fetichismo com a discussão ao redor da idolatria e seus diversos problemas. Esta ordem teológica, transformada em teoria do conhecimento moderna altera o estatuto daquilo que é falso compondo o mesmo cenário relativo a sucessão de erros de atribuição para o qual tenho insistido nesta seção.

[103] Trata-se do problema da negação da coetaneidade a partir da qual a distância geográfica implícita é fator indicativo de negação do fato de que ambos, selvagem e civilizado, são contemporâneos (Fabian, 2013).

fetichistas, é este ou aquele sujeito ou denominação que produz equívocos exemplares que não são generalizados senão na forma da religião enquanto teologia.

7 – Vico, De Brosses e as mudanças de hábito - A tensão entre Vico e De Brosses acima sugerida tem um segundo momento, igualmente proveitoso para a introdução do problema para o qual me dedico. Diz respeito ao deslizamento semântico entre o feito e o fato. Seguindo a orientação que o presidente De Brosses sugere, fetiche *é um termo forjado por nossos comerciantes do Senegal a partir da palavra portuguesa* ***fetisso****, isto é, coisa mágica, encantada, divina ou oriundo dos oráculos; da raíz* ***fatum, fanum, fari*** (op.cit.:15), exaltando que se trata, antes de tudo, de algo feito, fabricado, postiço, e que tem na ação humana a imputação de sentido. Isto significa que os poderes atribuídos ao fetiche (o fetiche é causa de algo) é fruto antes da imaginação do que da correta observação da natureza – como a natureza das pedras, como veremos. O fetiche é então o primeiro objeto que uma dada nação se presta a consagrar cerimonialmente que o teor de verossimilhança é o mesmo do da ficção. É o primeiro objeto exatamente por se reduzir a uma elaboração mais confortável, produzido de maneira infantil e à sua forma, onomatopaica, mimética, imediata. Uma vez consagrado, o objeto participa de um circuito de prestações cuja idolatria não faria justiça sequer a dimensão do homem deificado. Somos assim, todos, originalmente, tementes a Zeus.

Tal como De Brosses sugere, a relação entre a **revelação** e o **sobrenatural** nada mais é do que preguiçosa. É uma relação que se satisfaz com a primeira analogia que a mente examina, e a ciência não pode tolerar hábitos indolentes – há uma ética do trabalho em pleno vigor que põe em evidência seu teor protestante que vai além da iconoclastia anti fetichista. Ela valoriza o exame detalhado como uma forma de conduta constante no exercício da observação que, para conter os arroubos subjetivos, mortifica o corpo na exaustão da coleta de dados. Em Vico o "fato", enquanto decorrente da ação humana, como coisa feita, ou fetiche - termo que não dá as caras em *Ciência Nova* - em nada contradiz com o que se impõe como conhecimento

racionalmente válido. Pois as formas geométricas, que são **igualmente** produtos do espírito humano, são a via pelas quais as relações entre as coisas são feitas com o máximo de rigor, o mesmo tipo de rigor que um Galileu Galileu teria encontrado no livro da natureza que se escreve por símbolos geométricos (Daston:1995; Popper, 1985). Eis o espírito que estuda a geometria com a finalidade de conhecer o mundo na condição que é própria à humanidade. Eis como o processo se dá. Por via da linguagem que não pode, e nem deve, impedir que a linguagem mesma aconteça segundo seus próprios desígnios, especialmente os de caráter onomástico, fruto da Providência que são. Não à toa o projeto de Vico recebe a alcunha de *economia poética*. Que o fato reportado seja feito, imaginado, criado pela ação humana, nisso não há contradição uma vez que é a condição para qualquer coisa que se ponha como horizonte do conhecimento humano.

É contra este tipo de itinerário intelectual neo-platônico que De Brosses se debruça. Entre o enigma e o usual, De Brosses é adepto do tipo de terapia da linguagem que encontramos em argumentos *savants* como nos *Elementos de Filosofia* de D'Alembert. Se um termo, uma palavra, faz menção tanto ao trivial quanto ao Divino, é no trivial que reside sua verdade, dado que nada há no mundo senão o mundo. Todo e qualquer excedente do trivial é abuso de sentido e contradiz a produção de todas as ideias, que partem do elementar para o complexo e elevado. É neste tipo de exercício em que cada passo se dá num território sem atrito, num espaço liso dado que meramente fantasioso, que as populações bárbaras e seus comentaristas usuais se perdem, perdendo com isso sua especificidade, produzindo a indiferença própria das relações selvagens. O mundo maravilhoso é, por fim, meramente trivial quando olhado com método que é, também, sua forma de colonização; *Landnahme*. De outra forma não é senão a franja dos processos de normalização dos espaços de relação pela ampliação dos espaços de mera natureza que são, por isso, sujeitos à administração humana – onde Michel Foucault localiza, por exemplo, a emergência do conceito de população (2009, 73-117).

Este movimento, contudo, participa de um movimento mais abrangente em que a forma pura da razão reclama por procedimentos análogos à constituição de uma economia política da ciência como atividade coletiva. É possível encontrar, a partir de *Du culte de dieux fetiches*, ressonâncias disperass em instâncias fundamentais da constituição da instituições modernas. Isto produz um determinado efeito ecológico - o eco -, que não permite distinguir entre a elaboração das instituições modernas e a normalização da atividade científica de uma forma geral. Com isso quero dizer que o longo debate sobre ciências normais protagonizado por uma historiografia especializada (Daston & Park, 2001; Daston & Galison, 2007) chama a atenção para o complexo disciplinar que constitui a atividade científica moderna como aquela que impõe aos participantes outra sorte de regras de conduta numa, espécie de etiqueta de bancada de laboratório. Ao mesmo tempo, reconhece outra forma de objetividade que não é a que inaugurou o exercício especulativo em sua origem, mesmo que seja, como no exemplo de De Brosses, com a finalidade de justificar a colonização das paisagens. O cientista que começa a observar com método deve, no final de seu exercício, ter rompido com o senso-comum de sua formação vindo a agir de forma muito parecida com o hipócrita elogiado por La Rochefoucauld (Chartier, 2004). Com isso, ele muda de hábitos, afasta-se de si mesmo, produzindo um discurso de especialista podendo, assim, participar de uma outra comunidade e, portanto, de uma outra forma de comunicação[104].

[104] Vale notar que esta é uma premissa que Lorraine Daston não carrega sozinha. Não obstante ter escrito seus livros em conjunto como com a historiadora Katharine Park e com o físico Peter Galison, esta premissa relativa à comunicação entre pares como fundamento da atividade científica está presente em outros trabalhos que absorvem de alguma forma as discussões foucaultianas sobre disciplina dos corpos. Um exemplo disso é *História da Química*, de Bernardette Bensaude-Vincent e Isabelle Stengers (1986), livro que faz uma revisão da tese bachelardiana (Bachelard, 2009) sobre o corte epistemológico entre a alquimia e a química. Segundo as autoras é a necessidade de compartilhar dados e produzir um sistema de notações comparativo eficiente, inclusive para fins industriais, que altera a concepção de método e objeto de pesquisa. Por não ser exclusivamente o império do sábio, mas por participar de um comércio de fórmulas que deveriam poder ser repetidas *ad infinitum*, que a química encontra o moto-propulsor para reconfigurar todo o sistema e conhecimento alquímico. Para uma história social deste mesmo processo, vide Peter Burke (2003). Convém lembrar, e aqui tanto Michel de Certeau como historiador, e Louis-Alphonse Cahagnet como testemunha direta, servem como fontes indispensáveis para estabelecermos o contraponto que a *modernização dos sentidos* (Gumbrecht, 1998) impõe, a saber, de como o empirismo como critério de investigação toma a forma de um

"*Em meados do século XIX, objetividade como coisa era tão nova quanto a objetividade como palavra. Ao começar em meados do século XIX, os homens de ciência começaram a ficar abertamente incomodados com o novo obstáculo para o conhecimento: eles mesmos. Seu medo era que seu self subjetivo estivesse prestes a petrificar, idealizar e, no pior dos casos, regularizar observações somente para encaixá-las nas expectativas: ver o que se desejaria ver*." (Daston & Galison, 2007:34)

---

empreendimento público, e não oculto. Esta reserva com relação aos procedimentos do ocultismo e da magia próprios da moral libertina tem incidência maior exatamente nos termos de explicação do que na gama de eventos considerados relevantes. E aqui, a história da química é tão interessante quanto ilustrativa – cabendo, antes de mais nada, uma ressalva. Ao dizer que a história da química oferece contribuições ao que afirmo estou dizendo que o conjunto narrativo oferece à química tal como a entendemos – reificada em alto grau, sobretudo em sua especialização – um percurso, mais do que inteligível, justificável. Ou racional. Dito de outra forma, a história da química seria a narrativa do seu triunfo, em especial sobre a alquimia. Fôssemos tratar a história do triunfo com certa desconfiança, dizendo que a química não é exatamente o que diz ser e, tampouco, o que dizem dela, estaríamos sendo algo indiferentes à instituição que de alguma forma ela veio a ser. Em favor de sua história estaríamos cometendo, não necessariamente uma injustiça mas uma falta de justeza com o devir da química que todavia, não dependerá destas notas para acrescentar novas dimensões ao seu triunfo.

A hipótese central do livro de Isabelle Stengers e de Bernardette Bensaude-Vincent é algo sofisticado, ainda que trabalhe na boa companhia da recente historiografia da leitura e dos métodos de impressão e difusão de impressos, como os de Eizabeth Eisentein (1998), Ian Watt (2010), Michel de Certeau (1982), Robert Darnton (1996,)e Roger Chatier (2004), sem necessariamente dialogar explicitamente com elas. A riqueza do trabalho em questão, no qual a comunicação via correspondência científica é abordada segundo minúcias pragmáticas sutis, isola um elemento sensível da química moderna: a elaboração de um sistema que permita transformar uma experiência extraordinária – laboratorial, e não de campo – em algo reproduzível por outrem em um outro laboratório. A conexão entre o sistema de notação e descrição das experiências e o registro gastronômico de procedimentos culinários é suficientemente marcante para impregnar, por exemplo, a estrutura da argumentação dos dois volumes dedicados à arte da magia em *The Golden Bough* de James Frazer. E é este sistema o que melhor atenta contra os arcanos do poder sacerdotal, em particular aquela que trava contato com a criptografia das ciências ocultas. Afinal, não é difícil imaginar que a química não começa sua história do zero, e que muitos de seus proponentes fundamentais carregassem consigo um vasto repertório de experiências bem sucedidas no que tange o alcance de uma a reação pretendida entre os elementos. *Ursprung* é o que é próprio dos processos revolucionários modernos, que criam o zero desde um outro lugar, instituindo metáforas de base, fazendo-se indiferentes ao que possa ser reconhecido como "antes. O embaraço constava, contudo, em registrar as experiências segundo métodos que garantissem a reprodutibilidade da reação alhures, o que implica inclusive num acordo quanto a nomenclatura das partes constituintes da disciplina e na definição de quais são as partes pertinentes ao experiemento tendo em vista as medidas correlatas com vistas a forma de atingir as reações sob controle. Isto porque é preciso isolar as partes eficientes, tanto do ponto de vista classificatório quanto, obviamente, instrumental. É este o tipo de registro que se pode considerar como decisivo na luta contra as ciências ocultas: o ocultismo não gera patentes enquanto a química é uma ciência industrial e depende das patentes para fazer funcionar sua própria economia que é tanto pública quanto privada.

Esta obsessão do século XIX pode ser designado por via do conceito, complexo, de *observação*. Num trabalho que se dedica às publicações de atlas científicos, como é o caso de Daston & Galison (2007), o dilema do recolhimento do espécime que fizesse as vezes de exemplar ou mesmo arquetípico diante das enormes variações de uma dada espécie mostra-se escorregadio. O mesmo se dá com a fixação do que seria uma determinada espécie animal, o que faz de ambas dimensão fundamentais para a atividade da observação e investigação da ordem natural das espécies. O hiato entre os séculos XVII e XIX apontam para uma mudança importante no que diz respeito aos métodos que afetam, também, a fortuna iconográfica científica. A subjetividade que caracteriza o artista romântico, sua capacidade e distinção no trato com as letras, a beleza com que impingia a figura do espécime desenhado, tudo isso já fez parte da arte de observação que, em seu primeiro momento acadêmico, compunha algumas das atividades das Belas Artes, incorporadas ao grau universitário durante o período renascentista (Pevsner, 2006). Ora, se atentarmos para o que De Brosses descreve, veremos que o conceito de *fetiche* enuncia exatamente a participação neste mesmo movimento de negação das afecções mais propriamente subjetivas, ou afecções do espírito, para fins de manutenção da condução do raciocínio por via de um método seguro e independente da autoridade de seu porta-voz. Trata-se de advogar em favor de severíssimas mudanças de hábito de forma a atingir, pouco a pouco, em algum grau, a impessoalidade. Este movimento se torna particularmente visível quando contrastamos um determinado estado de arte do século XVIII com o que se move em fins do século XIX:

"*Por exemplo, em 1866, a Accadémie des Sciences enalteceu as fotografias panorâmicas dos Alpes produzidas pelo geólogo Aimé Civiale por sua "representação fiel dos acidentes" da superfície da terra que, em arte, seriam deploráveis mas que, "bem ao contrário, deveriam ser [o objetivo] para aonde tende a reprodução científica de objetos." O self científico do século dezenove fora percebido por seus contemporâneos como diametralmente oposto ao do self artístico, assim como as*

imagens científicas eram constantemente contrastadas com as de caráter científico."(Daston & Galison, op.cit.:37).

Se de um lado o contraste relativo à produção de imagens se dá entre as artes e as ciências que em outro momento já estiveram na mesma situação nos graus universitários, o que dizer da relação análoga entre as ciências diante do pensamento dogmático? Se no século XIX é a subjetividade que parece sofrer com os golpes do método, ou ao menos é quem ameaça a atividade científica, o ceticismo mitigado do século XVIII aparece como atitude inferencial que se contrapõe à teologia e à fé dogmática. Convém notar que o teológico e o substantivo ocupam a mesma posição, a de negatividade do sistema de enunciados, negatividade expressa frequentemente na forma da sobrenatureza. A historiografia na qual me baseio não vacila em declarar: é o sobrenatural que deve ser anulado e convertido em um ambiente fenomenológico. É este o percurso sugerido no balanço entre o sobrenatural, o preterntural e o natural. São regiões ordenadas hierarquicamente tendo como base o império da *natura naturata* da regularidade absoluta. O sobrenatural e o preternatural prestam-se à captura não somente de eventos que lhe sejam pertinentes. As populações correlatas estão sujeitas ao mesmo tipo de tratamento[105], como é de se esperar de uma paisagem conceitual que ordena coisas, pessoas e animais segundo a premissa de sua administração. Este é o caso das ciências que dependem de taxinomias extensas e dos grupos de fenômenos compostos por casos-limite e fronteiras.

Se o conceito de natureza apontaria para o regular e para o ordinário, o sobrenatural aponta para algo que acontece como exceção e que culmina na experiência do sublime. Assim, o preternatural serve de entremeio extraordinário e de

[105] Concernente a este problema, tanto as discussões sobre o poder pastoral convertido em governamentalidade de Foucault (2009; em especial a aula de 1º de março de 1978); as diversas intervenções de Certeau a respeito das heterotopias e a administração das missões , com ênfase no artigo sobre a história da segunda geração da administração jesuíta sob a coordenação d Aqcuavivia (2005, cap. 7); e antes de mais nada, os dois volumes de Ernst Troeltsch sobre a evolução sociológica das instituições cristãs quanto a administração da experiência mística (1992; 1960) tratam das diversas dimensões do problema com relação ao qual esta tese se esforça em apresentar um caso correlato.

significação imprecisa: três sóis no céu, gêmeos siameses, um pequeno peixe que consegue parar um navio, a eterna antipatia entre os lobos e as ovelhas (ou entre cães e gatos). A *praeter naturam* não exclui a possibilidade de ser, no limite, um evento inscrito nas possibilidades da natureza em um aspecto que ainda é oculto aos olhos do bservador. Por seu caráter excepcional, atendem também pela alcunha de "maravilhas"(*wonder*). Vale notar que o entreposto do mundo que dá margem para o espaço entre ciência positiva e religião, encenado por tais maravilhas, opera um regime de equivalências importante. Como vimos o natural pode ser compreendido como domínio da regularidade – como do espaço homogêneo quantificado – em que as unidades que o compõe são permutáveis entre si produzindo, por intermédio de uma linguagem comum, uma economia própria. Com isto é possível recuperar uma seguinte distinção: o natural é regular da mesma forma em que o sagrado pode ser compreendido, nos termos de Mircea Eliade, como a *fundação do mundo* que cria um centro na uma extensão heterogênea revelando uma *realidade absoluta* que transcende a homogeneidade imanente do espaço infinito (1992:22). Oponho assim o natural ao sagrado pela oposição, análoga, entre o *homogêneo* e o *heterogêneo* que, em termos rigorosamente iluministas. Assim, não saímos do terreno de De Brosses que tem uma tendência expansionista indisfarçável que atenta exatamente para a ocupação do espaço caracterizado pela precipitação do espaço heterogêneo sagrado da hierofania de Eliade. Ora, se o natural é o terreno da regularidade, não é difícil entender que as ciências e as artes defendidas por De Brosses operam fundamentalmente como uma operação profana. Esta operação, que tanto política quanto é epistemológica, tem como objetivo encontrar regularidades nas formas mais adversas de exceção vindo assim a desestabilizar o argumento de autoridade da teologia local. Cabe ao *philosophe* encontrar nas crenças mais absurdas a chave que lhe ilumina, a forma pela qual no erro encontrará a razão expressa nas leis naturais. É preciso levar até o bárbaro a luz daquilo que ele mesmo porta sem saber. O custo disso é a eliminação do sobrenatural por via de uma cuidadosa colonização do

preternatural. Mais uma vez, eliminar a primeira pessoa, especialmente aquela que fala no singular.

O detalhe do primeiro passo dado por De Brosses, o que compõe o complexo comparativo que sugerem estados experimentais comuns espécie humana, é que seu argumento não se fundamenta em nenhum tipo de difusão – ainda que difusão possa haver. O culto de deuses fetiches toma em muitas situações, nomes por empréstimo, como veremos. Mas ainda que a contiguidade geográfica imponha ao argumento uma série de restrições para a especulação, há uma hipótese de fundo que afirma uma condição geral, a de que toda religião começa com o fetichismo – assim como a linguagem acontece a partir de uma associação elementar de caráter onomatopéico. A primeira seção do discurso de 1759 não é outra coisa senão uma longa lista de fetichistas que conta com a presença de, dentre outros, iroqueses, haitianos, brasileiros, sírios, apalaches, espanhóis, cubanos, gregos, lapões, ilinois etc. Neste complexo comparativo, De Brosses oferece um pano de fundo com retalhos da *Religião dos Selvagens* que é, como é possível deduzir, uma religião a despeito dos religiosos; uma denominação a despeito dos denominados própria do exercício comparativo. E, tal como analisada, a maior proximidade com a natureza selvagem não propicia qualquer vantagem na história do pensamento. Ao contrário, garante desvantagens com relação ao seu lugar na história natural das instituições humanas[106].

A maior proximidade entre a série dos seres naturais e a série dos seres divinos que compõem diversos panteões não sugere outra coisa senão maior rapidez na produção de analogias e, por isso, um campo empírico mais frágil na correlação

[106] "*La Religion des Sauvages, dit un Missionaire, ne consiste que dans quelques superstitions dont se berce leur credulité. Comme leur connoissance se borne à celle des bêtes et aux besoins naturels de la vie, leur culte 'a pas non plus d'autres objets. Leurs Charlatans leur donnent à entendre qu'il y a une espèce de Génie ou de Manitou qui gouverne toutes choses, qui est le maître de la vie et de la mort, mais ce Génie ou ce Manitou n'est qu'un oiseau, un animal ou sa peau, ou quelque objet semblable, qu'on expose à la veneration dans des cabanes, et auquel on sacrifique d'autres animaux.*" (De Brosses, 1988:33).

entre eventos naturais entre si. A Religião dos Selvagens *não faz da alma das bestas algo de natureza diferente daquela dos homens, chegando mesmo a dotá-las de superioridade*. Confundindo o agente com a ação, ou causa com o efeito, tem em geral um mesmo termo para fazer menção a um e outro. Não reconhecem nos fetiches a força anímica que atribui valor às coisas e animais; não reconhecem meros efeitos oriundos de plantas, atribuindo-lhes poder volitivo de ação. A mitologia egípcia que ensina terem sido os deuses aqueles que ensinaram os homens a se portarem segundo sua condição civil seria equivalente à religião grega que narra peripécias de um semi-deus que combate monstros para se equivaler àqueles postos no Olimpo. Na guerra plebicida contra a sabedoria dos antigos, é exatamente a partir dos exemplos frequentemente emulados – o Egito, a Grécia e a Roma antigos – que De Brosses se detém com maior detalhe. É preciso encontrar formas equivalentes de erro para que o culto dos deuses fetiches possa ser generalizado ao o ponto em que sejam isoladas as formas modernas de fetichismo. Como a teologia.

8 – Tylor, libertino - Esta longa exposição a respeito do estabelecimento do conceito de fetiche por Charles De Brosses se trata, no final das contas, de um desdobramento da citação elogiosa que Tylor emprega em seu *Primitve Culture*, no capítulo sobre linguagem emocional e imitativa. Esta digressão, que apresenta um peso que parece desproporcional, tem na verdade duas justificativas importantes. Em primeiro lugar, pelo caráter digamos filológico em que o conceito de *fetiche* cumpre ser uma primeira etapa lógica do conceito de *animismo*, cuja estrutura, mais do que sua história, merece elucidação. Isto porque não somente todo o *processo* se mobiliza ao redor da temática dos *erros de atribuição* como a doutrina espírita é, à sua vez, uma versão peculiar do animismo, como veremos. Em segundo lugar, a forma como é possível recuperar De Brosses como intelectual libertino. Esta é uma das portas de entrada para um modo de reflexão que interfere diretamente na história das instituições francesas, particularmente no que diz respeito à forma de lidar com *interrupções* de caráter mágico. E é num átimo que sugiro que há algo de libertino no

argumento de Tylor como forma de entabular aquela que seria a primeira conexão, aquela em que o animismo é uma transformação do problema do fetichismo. Claude Reichler (1987), no entanto, tece a seguinte ressalva a respeito desta ou qualquer inciativa similar:

"*Depois de Sade, depois da Revolução, não há mais libertinos; antes dos filósofos paduanos, antes de Calvino, tampouco. Mas no interior dos limites estreitos de quaisquer desses dois séculos, qual a dispersão, que semeadura de campos tão diversos, qual a multidão de manifestações! Não tenho conhecimento de nenhuma hipótese que tenha sido até então proposta que permita explicar a breve duração histórica e a proliferação de testemunhos na sócio-cultura.*" (Reichler, 1987 :08)

Esta seria, portanto, a hipótese do livro que defende haver uma antropologia libertina radical que não fora transmitida para além do processo revolucionário e que qualquer reminiscência libertina não se daria senão pela forma de ruínas; ou, digamos, sobrevivência. Esta é, obviamente, somente uma tipologia. No entanto ela traz consigo uma restrição importante, a de que o pensamento libertino é uma relação com seu adversário, uma forma particular de inimizade que preserva seus termos no campo privado da opinião. No entanto, após a Revolução Francesa, os libertinos se transformam em uma espécie de arquivo, ou de herança uma vez que vieram a público se indistinguindo do Iluminismo. Não há, no entanto, dificuldade alguma em me contentar com isto ou, mais do que qualquer outra coisa, sentir algum alívio por Tylor ser de alguma forma uma prova viva de seu próprio argumento. Se eu for seguir com a trilha que nos levaria à sua antropologia libertina, não o faremos senão na forma de uma trilha falsa ou então como quem comete um erro de atribuição. Mas me pergunto se ao fazer o exercício de considerar algum grau de libertinagem em Tylor, cometeria algum tipo de abuso real. Vejamos:

"*Para a antropologia libertina o homem é, essencial e historicamente, um sujeito de representações. Submetido à todas as intimidações e intimações dos poderes exercidos sobre ele: religiosos, políticos, culturais e morais. O pensamento libertino é uma filosofia prática que, ao definir o humano tem como meta agir sobre ele. Se o homem é um sujeito impedido de usufruir seu desejo, o que ele pretende é que se possa* ***libera-lo*** *das representações que o alienam. Antes de 1623, os libertinos exprimem enfaticamente este objetivo; e em torno de duzentos anos mais tarde Sade, por meio de suas narrativas e especulações filosóficas, repreendem literalmente o diagnóstico e os objetivos, ainda que as fontes da obstinação da filosofia libertina se façam presentes. A história da libertinagem é a história deste pensamento de libertação tomada a partir da realidade do corpo e dos liames sociais. Confrontados com o recrudescimento político e religioso sob Richelieu no controle do Estado e dos indivíduos, na manipulação dos símbolos e representações, os libertinos tiveram que se constranger a se libertar sob a máscara da submissão. Sabidamente castigados, sua reivindicação parece se perder; e de fato, ela se infiltra se esgueirando pelo subsolo e se apodera de grandes espaços de vida.*"(Reichler, 1987:09)

Não tenho nenhuma pretensão, aqui, em provar ou defender a tese de que Tylor é libertino. Na verdade, convém ainda mais que ele seja, como o diria o mesmo Reichler, um pseudo-libertino. Que seu papel seja trazer de volta à vida traços particulares do pensamento e prática libertinas que, por alguma razão, deixaram de vigorar de pleno direito exatamente por terem perdido contato com seu grande adversário, vindo então a se tornar uma outra coisa. Por exemplo, a antropologia social. Ora, se formos levar em conta que o momento auge libertino se erige em confronto com as marcas mais agressivas do absolutismo monárquico que é, para além de qualquer coisa, a teologia política na forma de um Estado Cristão, é de se esperar que o cataclismo revolucionário tenha varrido não somente as instituições fundamentais de uma certa cristandade no poder, mas também as peças que se moviam em movimento contrário. Se existem libertinos após a revolução, e Tylor é um

deles, os mesmos o são na condição de médiuns; difusores que falam com a poeira dos arquivos em que o corpo da letra libertina segue presente. Segue presente mesmo que se diga que o triunfo revolucionário coloca a libertinagem, ou a imoralidade, no poder – a alternação depende da acusação. Quanta diferença existe entre as duas atitudes: o libertino que dissimula publicamente o golpe que pretende dar e que para falar sobre o seu desejo, o traduz na linguagem do poder eclesiástico-temporal; o evolucionista que silencia o argumento teológico em público e traduz a vida do espírito na linguagem sensualista, reduzindo a linguagem eclesiástico-temporal à ordem das funções orgânicas. Este só pode ser, portanto, libertino em parte ou, de uma outra forma, uma sobrevivência.

Mas as sobrevivências culturais têm um objeto específico, dado que se remetem às superstições que são, igualmente, alvo das investigações de De Brosses, este libertino de pleno direito. Não convém, e não é o objetivo destas notas, dizer que a moral libertina evocada após o seu tempo de vigência legítima, se existe tal coisa, seja necessariamente uma superstição. Tudo o que estou pontuando é que o grande adversário libertino já não está a postos, o que muda as regras de jogo ou, em caso contrário, faz do usufruto das regras uma forma de dissimulação. Contudo, o espectro do conceito de sobrevivência cultural se remete à permanência de fórmulas de ação simbólica que, remetidas aos hábitos que recebem a designação de tipo *direct symbol*, não tem valor prático algum que não seja a própria repetição da fórmula – acusação que recai sobre os ombros das ciências ocultas do século XIX, por exemplo. Se as superstições são falhas na associação de idéias, como lidar então com as sobrevivências que são, no mais das vezes, obstruções ocorridas no seio de civilizações no que concerne a história das idéias?

"*The principal key to the understanding of Occult Science is to consider it as based on the Association of Ideas, a faculty which lies at the very foundation of human reason, but in no small degree of human unreason also. Man, as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which*

he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action, and to conclude that association in thought must involve similar connexion in reality. He thus attempted to discover, to foretell, and to cause events by means of processes which we can now see to have only an ideal significance." (1873:104)

A mancha semântica do associacionismo é marcante. Nela, a discussão industrialista se encontra com a moral libertina em que a correta associação entre idéias tem respaldo na mais adequada associação entre pessoas, criando um espelhamento produtivo entre uma dada organização social e um sistema de representações correspondente com a relação entre a vida social e ordem natural, o que exclui necessariamente a ordem sobrenatural. Proceder de forma equivocada implica em não associar as idéias com os fatos, entendendo que os fatos têm uma certa natureza que não se restringem à escala e dimensão da sensação produzida por um dado evento. Recusar os procedimentos de investigação empírica é, assim, equivalente a pedir asilo na terra do fetichismo pela insistência na prática de toda sorte de superstições vindo a se tornar uma forma particular de estrangeiro e, a depender do grau de difusão do erro, em inimigo.

Há no argumento de Tylor, assim como em todo o debate a respeito das superstições com relação ao qual os libertinos foram vanguarda no século XVII, uma problematização importante a respeito das artes divinatórias que aqui é muito importante. O trecho que pretendo ressaltar nos leva ao argumento de tipo "*vôo das andorinhas*" que convém discutir com maior vagar. Pois uma antropologia da difusão das formas que preza não somente a produção de objetos (industrialismo) e o teatro das representações (fetichismo), como também critérios de objetividade, não pode se furtar de certos desdobramentos em que, por exemplo, Tylor encarne uma sobrevivência libertina ou que faça, por sua vez, da atividade antropológica uma forma de difusão cultural. Nisso, os signos do tempo futuro carregam consigo a exata problematização em que determinação e probabilidade entram em conflito como agências temporalizantes a serem administradas. No caso em especial, o das artes

divinatórias, o ponto em questão é a idéia de que signos indiciários dizem respeito a um evento futuro ao invés de meramente produzirem presença, o que investe de poder a clivagem entre o natural e o sobrenatural.

Assim, se há fumaça, há fogo. Na relação indiciária, o que entra em questão é a contiguidade entre sinal e objeto. Na crítica tanto ao fetichismo quanto ao animismo como fórmulas de um mau hábito de pensamento, é imperativo ver como o fetiche é fruto da extrapolação de uma relação de contiguidade em toda uma cadeia causal maior e mais sutil. Este erro faz com que todos os que o cometam ajam como se estivessem na infância da razão, o que significa que a racionalidade e a irracionalidade são ambas potências de cada ato de juízo e que, com a finalidade do seu melhor desenvolvimento – e *Primitive Culture* advoga em favor de uma antropologia do desenvolvimento – devem ser orientados segundo a ordem do método, que é uma espécie de administração tutelar:

"*The Maori may give a sample of the character of its rules: they hold it unlucky in an owl hoots during a consultation, but a council of war is encouraged by prospect of victory when a hawk flies overhead; a flight of birds to the right of the war-sacrifice is propitious if the villages of the tribe are in the quarter, but if the omen is in the enemy direction, the war will be given up.*"(Tylor, 1873:108)

O vôo do falcão é índice de um certo futuro emitido desde o presente àquele que testemunha, transmitido desde alhures. A crítica que a antropologia contemporânea poderia fazer a esta passagem, e a todas as demais, culminaria em super-inflar o problema do contexto, fazendo com que os requisitos de uma teoria do conhecimento baseado no conceito de representação como duplo das séries empíricas apreendidas pelos órgãos dos sentidos e organizadas conceitualmente sofram de hipertrofia. Dito de outra forma, Tylor estaria agindo como os primitivos que ele classifica como tal ao isolar toda uma relação possivelmente complexa entre os maori e as corujas, considerando-a um erro de atribuição, reduzindo assim a causalidade às

relações de caráter indiciário. Assim, relações de caça, orientação meteorológica e espacial que seguramente compreendem um complexo de relações entre corujas e maori – e o contrário – não estariam sendo considerados. Grande parte do esforço etnográfico comprometido com a temática do realismo da descrição etnográfica persiste em uma tarefa que, é para todos os efeitos, ética. A tarefa de descrever com vistas a dizer e comprovar que o primitivo vitoriano – algo semelhante ao religioso dos libertinos – não existe. Contudo, o primitivo é algo mais difícil de capturar por que ele sempre tende a ser alguma outra coisa dado que opera como pólo negativo (Taussig, 1993a).

9 – Tylor, Tarde e o sonambulismo social- A figuração do primitivo, do selvagem, não se dá sem que lhe seja circunscrito seu ambiente propício com relação ao qual não cabe qualquer unanimidade. Afinal, ao primitivo pode ser reputada uma enorme distância, uma enorme diferença na constituição de sua raça, de seu espírito, sua localização geográfica e, todavia, pode se mover num átimo para encarnar no vizinho ao lado. Não basta, obviamente, reduzir o diabo da selvageria a uma mera disputa em que o selvagem é categoria de acusação. Há uma outra dimensão relativa a este universo na qual atenta-se para a possibilidade do selvagem atender ao chamado que o vocábulo transmite. Se o selvagem responde ao apelo feito por terceiros, faz-se presente a selvageria.

Entendendo que a linguagem em seu estado primitivo opera, segundo a tese de Tylor (e De Brosses), por meio de uma mimese onomatopaico-imitativa, a figura do primitivo como imitador é extremamente sugestiva, para não dizer que é definitiva na imaginação a respeito do tema em diversas inventivas produzidas desde o alvorecer da sociedade industrial. De uma forma ou de outra, a configuração da língua em estado selvagem caracterizada como sentido em um estágio imitativo determina que ela esteja possuída pela coisa sem que possa operar propriamente como linguagem, sendo então uma dimensão reduzida dela mesma. Afinal, grande parte da caracterização da linguagem em seu caráter evolutivo se presta ao

acompanhamento da ampliação da capacidade abstrativa que ela opera, vindo a conseguir atingir propriedades combinatórias de mais a mais sofisticadas, o que faz da filologia uma disciplina evolutiva, da gramática, um objeto perfétcil, e dos códigos, seu melhor acabamento. O primitivo parece ser aquele que, à forma dos idiotas dos monastérios e da *idiotia* de uma forma geral, não exerce cidadania neste território que, estando sujeito à tutela de outrem, age como se estivesse fora de si, seja como difusor, seja como difusão. Enfim, possuído.

O livro de Stefan Andriopoulos (2013) oferece, no que tange o tema da possessão, algo tão sintomático quanto interessante, por que demanda um esforço um tanto quanto contra-intuitivo. Andriopoulos não compartilha do hábito de remeter os problemas relativos à possessão ao material oriundo de viagens de exploração ou outras fontes das pesquisas etnológicas. Ele aponta para uma outra direção, o que parece mais ou menos obrigatório quando o tema é nada mais, nada menos que a sujeição a uma vontade alheia, o tema clássico das teorias da dominação expressas, primeiramente, no domínio do direito processual criminal. Isto porque, como bem sabemos desde a consolidação da moral libertina, toda ação de tipo *direct symbol* (Tylor, 1873) implica um *símbolo diretor*, em geral articulado por um mediador sacerdotal que assume funções políticas – com ênfase no termo *funções*. Faz parte de um dos planos em que a linguagem funcional localiza a *religião*; o outro é, como se sabe, a teoria do conhecimento. Em grande parte, a sociologia e o pensamento social, de uma forma geral, repercutem neste tipo de orientação ao elegerem como objeto as agências invisíveis de pessoas jurídicas conformadas em crimes de responsabilidade cujo enquadramento legal é sempre tão escorregadio, especialmente no que tangem os efeitos das pessoas jurídicas e demais pessoas de ficção.

"*Quando o estudo sociológico de Durkheim intitulado* ***As formas elementares da vida religiosa*** *(1912) descreveu o "mana" como uma "força difusa e anônima" – a um tempo ubíqua e intangível -, o texto durkheimiano formulou, concomitantemente, uma teoria social que era pertinente não apenas às sociedades*

*"primitivas", mas também aos modernos agregados corporativos e seus efeitos nas pessoas físicas. Durkheim enfatizou que as forças de coesão social funcionam através de "mecanismos psíquicos" complexos que não são externos ao sujeito, mas o captam por dentro. Depois de participar de diversos experimentos hipnóticos, o pobre sapateiro Mollinier acreditou estar sob a influência irresistível de um ser estranho e invisível. Ao mesmo tempo, o jurista von Gierke descreveu a "vida psíquica" do membro da corporação como "**determinada** pela força abrangente de um agregado espiritual organizado, que funciona **dentro** do indivíduo". Como declarou Durkheim, com imagens semelhantes às alucinações de Mollinier e à conceituação gierkiana do membro corporativo "possuído": "Visto que a pressão social se faz sentir por meio de canais mentais, era fatal que ela desse ao Homem a ideia de que existem fora dele uma ou várias forças, morais, poderosas, às quais ele está **sujeito**. Dado que tais forças lhe falam em tom de ordem e, vez por outra, até o mandam violar suas inclinações mais naturais, o ser humano estava fadado a imaginá-las externas a si mesmo"*". (Andriopoulos, 2013:17-18).

O que Andriopoulos afirma é que as formas de descrição de coesão social, uma das funções basilares da moral na qual a religião fora convertida, são veiculadas pela fórmula de uma força externa que entra naquele que lhe é assujeitado. Não seria algo espantoso enquadrarmos Allan Kardec (1860) e a doutrina espírita neste mesmo código de possessão fundamentado nas relações ordinárias, fazendo deste acontecimento, para todos os efeitos característico da ordem sobrenatural, a expressão do plano da imanência das relações. Afinal, o corpo e o espírito são considerados como dois domínios diferentes, duas naturezas de relação em que o espírito se fixa em um corpo por tempo limitado, vindo a sobreviver ao mesmo conservando sua individualidade (op.cit. v). Entendendo a alma como o componente anímico por excelência, o que propicia não somente movimento mas intencionalidade, ela é compreendida como *causa moral*, assim como ente que determina o modo de ação do corpo vindo a poder ser substituída, mesmo que parcialmente, por um outro

espírito em meio à atividade medianímica[107]. Neste ponto de vista, o corpo é um meio na exata medida em que é difusor da causa moral num modo de relação que Gabriel Tarde define como *extra-social*, a mesma que determina a relação do senhor com seu escravo, por exemplo[108].

---

[107] "*Selon d'autres enfin, l'âme est un être moral, distinct, indépendant de la matière, et qui conserve son individualité après la mort. Cette acception est sans contredit la plus générale, parce que, sous un nom ou sous un autre, l'idée de cet être qui survit au corps se trouve à l'état de croyance instinctive, et indépendante de tout enseignement, chez tous les peuples, quel que soit le degrée de leur civilization. Cette doctrine, selon laquelle l'âme est* ***la cause et non l'effet****, est celle des* ***spiritualistes***". (op.cit.:v) O que é sugestivo, ainda que saibamos que a reforma taxinômica que está por aparecer no parágrafo seguinte procura garantir a possibilidade de existência do espiritualismo como forma legítima de compreensão de um determinado fenômeno, Kardec reconhece ao mesmo tempo a legitimidade da versões materialistas e panteístas de definição de *âme*. À forma caracteristicamente positivista, o que urge é uma reforma classificatória, porque a esta altura é a linguagem que não dá mais conta do ordenamento dos fenômenos observados, que exprimem método e escala inéditos. As distinções, por exemplo, entre as definições materialistas, panteístas e espiritualistas significam, antes de mais nada, uma pobreza de linguagem que cumpre reformar – mas à luz de recuperar com isso aquilo que é a variedade *mais geral* de concepção de alma, descrita na passagem acima. Assim, Kardec sugere três palavras ao invés de somente uma, que são: *âme vitale*, *âme intellectuelle* e *l'âme spirite*. A primeira cumpre ser um princípio vital presente em todas as formas de vida materiais, comum a todos os seres orgânicos – e então, já há a distinção material entre matéria orgânica e matéria inorgânica, substrato da química moderna que estabelece, pela primeira vez, a distinção (Bensaude-Vincent & Stengers, 1996). A segunda variação da alma opera pelo princípio da inteligência, que oferece a distinção entre animais e as demais formas de vida. Por fim, o espírito como o princípio que oferece ao humano sua dignidade inalienável. Interessante notar que, aqui, somente o materialismo opera pela negação absoluta das demais variações. Assim, é o espiritualismo que oferece um esquema que permite reconhecer a vida na inteireza da sua manifestação.

[108] A distinção entre relações intra-sociais e extra-sociais é feita na passagem em que Tarde discute, em seu *Monadologia e Sociologia*, a tensão entre o *ser* (*être*) e o *haver* (*avoir*) como componentes do discurso filosófico, advogando obviamente em favor do segundo (Tarde, 2007:112-123). Assim, ao invés de sugerir que a distinção entre proprietário e propriedade é uma questão estatuinte que define o proprietário como ser, da mesma forma que a propriedade, e não o contrário. O ser é que é derivativo daquilo que há. Dizer o contrário, conferindo qualquer privilégio ao ser, configuraria um abuso da parte da filosofia. "*O abuso consistiu, sobretudo, em ter compreendido mal essa relação, não vendo que a verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de outros proprietários; que cada massa, cada molécula do sistema solar, por exemplo, tem como propriedade física e mecânica não palavras tais como a extensão, a motilidade etc., mas todas as outras massas, todas as outras moléculas; que cada átomo de uma molécula tem como propriedade química, não atomicidade ou afinidades, mas todos os outros átomos da mesma molécula; que cada célula de um organismo tem como propriedade biológica, não a irritabilidade, a contratilidade, a inervação etc., mas todas as outras células do mesmo organismo e especialmente do órgão. Aqui a possessão é recíproca como toda relação* ***intra-social****; mas ela pode ser unilateral, como nas relações* ***extra-sociais*** *do mestre e do escravo, do fazendeiro e seu gado. Por exemplo, a retina tem como propriedade, não a visão, mas os átomos etéreos vibrando luminosamente, que não a possuem; e o espírito possui mentalmente todos os objetos de seu pensamento, aos quais não pertence de maneira alguma.*"(op.cit.:115). Uma variação possível desta relação extra-social pode ser encontrada no exemplo do *mediunato*, tal como descrito por Bernardo Lewgoy (2004).

O mesmo Gabriel Tarde, devidamente citado por Andriopoulos, também produz uma figura particular na qual o homem social é sonâmbulo cujo estado hipnótico é próprio das formas de sonho que se correspondem às teorias médicas da Escola de Nancy, plano no qual não há distinção entre sociedades modernas e primitivas. Neste ponto, o argumento de Tarde interessa sobremaneira, pois ao traduzir o problema por via de uma indiferença – ou equivalência - relativa entre modernos e primitivos, o termo problemático é, obviamente, o de *sociedade* como *força abrangente de um agregado moral organizado* (Andripoulos, op.cit.).

"*Diríamos então, agora e com uma largueza ainda maior, que uma sociedade é um grupo de pessoas (*gens*) que apresentam entre si grande quantidade de semelhanças produzidas, ou por imitação ou por contra-imitação. Isto porque os homens se contra-imitam bastante e sobretudo quando não tem a modéstia de simplesmente imitar e tampouco a força para inventar; no ato da contra-imitação, isto é, tanto ao fazendo e dizendo precisamente o que fazemos ou o que dizemos acerca deles, ambos seguem se assimilando cada vez mais. Após a conformação dos usos correlatos a velórios, casamentos, cerimônias, visitas, polidez, não há nada de mais imitativo que lutar contra o seu próprio pendor de seguir essa corrente e com efeito, subi-la. Na idade média mesmo, a* ***missa negra*** *nasce de uma contra-imitação da missa católica. – Em sua obra sobre a* ***Expressão das emoções****, Darwin estabelece, com razão, um grande espaço à necessidade de* ***contra-exprimir****."*(Tarde, 2001:49)

Tarde oferece, assim, a imagem que correlaciona a imitação à ondulação dos corpos brutos, oferecendo uma noção pela qual a sociedade como corpo de imitações age por propagação, e não por reprodução como determina, por exemplo, a concepção de comunidade moral presente na sociologia de Durkheim. *A imitação é uma geração à distância* (Tarde, 2001:94) da mesma forma que a matéria que medeia é condutora da relação posta, cuja distância é tão variável quanto variam as propriedades do sinal emitido e dos meios pelos quais o sinal se propaga, mesmo que

seja um sinal *d'autre-tombe*. Neste sentido, a lógica que opera é a mesma lógica da difusão cujos rastros tento perseguir, tão importante para que o fetiche seja condutor de um tempo propriamente arqueológico no qual possa carregar as marcas do tempo de sua origem, permitindo datar a distância que o tempo e seus modos impõem.

O caso é que a difusão, seguindo as orientações de Tarde, é uma outra coisa – o que culmina em dizer que são outras coisas que produzem difusão; é uma outra noção de objeto portador de diferenças assim como uma outra noção de diferença. Assim, um dado objeto não é índice de uma diferença que traduz uma proximidade maior ou menor com a origem, mas signos da extensão de uma ressonância que segue eficaz e que implicam em uma forma de individuação – como no que escreve sobre os manuscritos da *República* de Cícero em que é ressaltado o processo químico-histórico que conduz o documento até o presente momento (1890, no caso) que participa plenamente do desejo de imitar a grandeza do mesmo Cícero. É a permanência, ou mesmo, a insistência (Deleuze, 1999) de Cícero num manuscrito que está em questão, transformando o fetiche paulatinamente em outra coisa localizando, com isso, o primitivo em outras paisagens.

10 – Tarde, Kardec - Passemos a considerar os meios de propagação e então teremos que considerar o corpo humano como, ele mesmo, um ambiente, um meio, segundo reza a reflexão acerca da fisiologia de Claude Bernard. As considerações a respeito dos meios de propagação comunicativa da imitação social, como a proposta por Tarde, tem como objeto o borramento das fronteiras em questão, a saber, entre o social e o individual; entre o doméstico e o selvagem. Isso faz com que, por conseguinte, a sociedade seja compreendida como uma caixa de ressonância que atinge escalas infinitesimalmente pequenos e infinitesimalmente grandes, a depender da configuração oscilatória. Ainda que mobilizado por meio de forças psíquicas sem as quais nenhum argumento poderia fazer sentido, a discussão acerca da economia moral tem um fator determinante que marca a exterioridade da sociedade na qual, segundo a versão sonambúlica de Gabriel Tarde, encontramos uma

variação temática a respeito sobre qual é o continente e qual seria o conteúdo, desestabilizando qualquer forma de assegurar a exterioridade, seja de outrem, seja mesmo do território de outrem. Na verdade, só o que está dentro importa, fazendo com que sua sociologia seja, por fim, uma investigação sobre as variações dos processos de individuação cujo indivíduo é uma ordem lógica de ressonância, a correspondência segundo uma determinada escala relacional.

É importante ressaltar não haver na epiderme das relações qualquer fronteira em que o Estado-nação seja, na medida da doutrina sobre os dois corpos do rei, um análogo perfeito do corpo tal como inventara a criação fisiocrata. O que importa é compreender como a ressonância se dá, por quais meios, com qual intensidade e extensão, não importando *a priori* a imposição das zonas limítrofes do território, como aqueles que demarcariam a existência da Nigrícia como zona bárbara para além do Mediterrâneo. Tarde, e aqui também Allan Kardec, partem da premissa de que o social é parte constituinte das repetições ondulatórias daquilo que é vital e, não podendo agir por meios exclusivamente sociais (relativos à ordem moral da morfologia dos agrupamentos e seus direitos constituídos), opera segundo a materialidade que lhe é própria sem com isso induzir a nenhuma forma de materialismo. Um mesmo terremoto cujo epicentro seja o mar Mediterrâneo ondula tanto na face africana quanto na face européia da sua costa, ainda que de forma desigual.

"*Creio me conformar,* (...) *ao método científico mais rigoroso ao buscar esclarecer o complexo pelo simples, a combinação pelo elemento e a explicar o liame social misturado e complicado, segundo nós o conhecemos, por via do ambiente social mais puro e reduzido à mais simples expressão a qual, por instrução do sociólogo é realizada com sucesso no estado sonambúlico.*" (Tarde, 2001:136)

E mais adiante:

"*Suponha um homem que, subtraído hipoteticamente de toda influência extra-social, em contato direto com os objetos naturais, em meio às obsessões espontâneas dos seus diversos sentidos, sem travar comunicação senão com seus semelhantes, ou então, com somente um dos seus semelhantes, para simplificar a questão. Não seria então recomendável estudar justamente este sujeito de escolha, por experiência e observação, em suas características verdadeiramente essenciais quanto às relações sociais, desembaraçado assim de toda e qualquer influência das ordens física e naturais próprias a lhe complicarem? Mas o hipnotismo e o sonambulismo não são eles precisamente a realização desta hipótese?*"(Tarde, 2001:136-137)

Poderíamos acrescentar, sem contrariar a concepção de que a sociedade é uma escala em que ocorre a possessão generalizada, o espiritismo. Especialmente porque, historicamente as relações entre o hipnotismo, o sonambulismo, o magnetismo e o espiritismo são intra-sociais. Neste jogo em que a política não pode se dissociar da atividade científica, isto é, em que os objetos destinados à disposição pública por via da propaganda não estão divorciados em diferentes departamentos, a definição sugerida por Kardec a respeito da unidade do homem não foge à regra da qual a matéria é o meio de propagação do espírito. Ao mesmo tempo, esta forma de propagação é atinente a uma escala específica na qual é possível não somente reconhecer a humanidade, mas na qual a humanidade possa se reconhecer, o que oferece ao paradigma vigente de comunicação sua condição performática. Nesta escala o conceito chave é o da fraternidade.

Apresentado pela primeira vez no *Livre des Esprits*, o fundamento fraterno da unidade humana se exprime na fórmula "*être frère en Dieu*". Mas vale notar que ser irmão em Deus, ou seja, segundo os desígnios do Pai, este mesmo pai não se comporta tal como expresso na Bíblia. As diferenças e as considerações de Kardec se dão no mesmo terreno em que se dedica à questão das raças, o que faz da fraternidade um problema de história natural. Nisso, o conceito de tempo profundo marca a redação do

Livre des Esprits ao apontar que o mundo leva muito mais tempo para ser o que é em comparação com o que se relata na Bíblia. A cadeia de séries causais, lembram os libertinos e toda a sorte de iluministas, se propaga em uma escala temporal muito maior do que o tempo alegórico bíblico. No entanto, aquilo que deveria ser lido segundo seu sentido alegórico, tomado como sucessão cronológica, faz com que a sucessão de eventos narrados no Velho Testamento seja simplesmente impossível. Isto o que nos leva de volta ao problema da anulação do maravilhoso na forma da extinção da insurgência do milagre, tema acerca do qual o mesmo Kardec virá tratar em *L'evangile selon le spiritisme*. O milagre entendido segundo a versão submetida ao jugo da história natural é mais um elemento de desmedida em que a má compreensão é filha da pressa dos erros de atribuição na qual as escalas são confundidas, e a parte é tomada como o todo. A forma de se desembaraçar deste problema está em compreender o meio de propagação das constantes vindo assim a restituir a cada indivíduo e a cada acontecimento a sua escala devida. Nisso, o milagre, uma vez dissolvido na história natural, pode ser somente um fenômeno natural que acontece com extrema raridade. Nada de *Deux ex-machina*[109]. O espírito tem seus meios de se concretizar, e é disso que trata o *Livre des Esprits*.

Assim, há na organização do livro um elemento fundamental, que é a tradução que Kardec redige à título de nota erudita a respeito daquilo que fora conversado com os espíritos. Isto é, se é perguntado, como no ítem 70, sobre o que será da matéria e do princípio vital após a morte de um ser orgânico, o espírito responde que "*la matière inerte se décompose et en forme de nouveau; le principe vital retourne à la masse*"(Kardec, 1868:28), num tipo de consideração muito próxima a algumas constantes expressas na química de Lavoisier a respeito da homeostase energética. Logo em seguida, encontramos aquilo que compõe a maior parte do capítulo, impresso em fontes menores, que vem a ser a explicação que Kardec oferece

[109] Aqui faço remissão à inversão sugerida por Stolow (2013), em que há algo na relação entre tecnologia e o mundo industrial que demanda pela inversão da fórmula narrativa em questão clamando por dispositivos que permitam a descrição de *Deus in-machina*. O livro de Lagrée (2002) pioneiro neste sentido.

daquilo que fora dito pelo espírito. Kardec, dessa forma, nunca deixa de trabalhar como *savant*, *scientiste* ou *philosophe*. Seguindo a deixa fornecida por Geoffrey Sutton (1995), é cartesiano, especialmente quando explica uma explicação. Com relação ao princípio vital, a imagem oferecida é da energia elétrica compreendida segundo a eletrodinâmica de Ampère e o magnetismo de Mesmer, como já vimos. Convém, no entanto, reproduzir um trecho para que se tenha clareza tanto quanto ao procedimento pedagógico quanto daquilo que é a articulação particular de formas de mediação em que o corpo é o mesmo médium que vem a ser fornecido por alguma sorte de manipulação laboratorial. Aqui importa tanto o recurso pedagógico que fornece analogias, quanto o desdobramento político em que uma analogia se transforma em evidência:

"*Temos uma imagem mais exata da vida e da morte em um aparelho elétrico. Tal aparelho contém eletricidade em estado latente, como todos os corpos da natureza. Os fenômenos elétricos não se manifestam senão quando o fluido é posto em atividade por uma causa especial: então poderíamos dizer que o aparelho está vivo. A causa da atividade, vindo a cessar, faz cessar o fenômeno: o aparelho entra em estado de inércia. Os corpos orgânicos seriam assim uma sorte de pilhas ou aparelhos elétricos nos quais a atividade do fluido produz o fenômeno da vida: ao cessar a atividade a morte é produzida.*" (Kardec, 1860:29)[110]

O período em que Kardec redige esta passagem, entre os anos 1856-1860, é pródigo em anúncios relativos a descobertas no campo da física experimental que é,

[110] "*Nous avons une image plus exacte de la vie et de la mort dans un appareil életrique. Cet appareil recèle l'életricité comme tous le corps de la nature à l'état latente. Les phénomènes életriques ne se manifestent que lorsque le fluide est mis en activité par une cause spéciale: alors on pourrait dire que l'apareil est vivant. La cause d'activité venant à cesser, le phénomène cesse: l'appareil rentre dans l'état d'inertie. Les corps organiques seraient ainsi des sortes de piles ou appareils életriques dans lequels l'activité du fluide produit le phénomène de la vie: la cessation de cette activité produit la mort.*"

para todos os efeitos, um exercício laboratorial. Mas para além deste aspecto, há que se considerar a analogia corpo/máquina que rende uma série de fórmulas, dentre elas a já referida *Deus ex-machina*, isto é, uma forma de resolver uma trama a partir de termos que não estão previstos no sistema e que, no entanto, age de forma soberana. É assim que são mobilizadas noções de Vontade e Inteligência divinas com o propósito da levar a cabo a criação compreendida como composição das leis e constantes da ordem cósmica que rege o movimento das diferentes agremiações materiais. Tudo isto corresponde às leis da atração (outro problema patente da química) cuja harmonia é, para todos os efeitos, maquínica. Assim, uma vez impostas as leis da organização dos corpos no tempo e no espaço, a matéria responde como um relógio. No nível inorgânico, a síntese kardecista nada acrescenta, nem à noção de mundo cartesiana, e tampouco ao sistema da natureza de D'Holbach ou qualquer outro sensualista libertino. No plano orgânico, no entanto, onde há manifestação de tudo o que é animado, o que se configura é a generalização dos fenômenos de possessão que tem como sinônimo a vida nela mesma. O corpo animado que seja extraído da comunicação com seus semelhantes, tal como na passagem citada de Tarde, na concepção da doutrina espírita um corpo morto.

A possessão, seja em espiritismo, seja em sociologia, não tem contornos nem anormais, tampouco de condição limite. Na verdade, conduz-se em uma variação do tema "*idéias sugeridas que se crêem espontâneas*" uma vez que a sociedade propaga a ilusão de repetição em um mecanismo similar, ou mesmo idêntico àquele estabelecido pelo magnetismo animal. Não se trata, aqui, do conceito de *ilusão* ou o de *mentira*. O que descrevi tem mais a ver com o conceito, redundante, de *fazer-fazer* (Deleuze & Guattari, 1996) que é, notemos bem, uma repetição ele mesmo e que não denuncia senão o tipo de movimento próprio ao que se passa, por exemplo, no exercício da intimidação. Eis a situação na qual o intimidado *escapa de si mesmo* de forma a ser manipulável e maleável pela ação de outrem ainda que tente resistir que é, de qualquer forma, assaz similar ao estado sonambúlico; e à imitação da linguagem

primitiva que não faz outra coisa senão se repetir, o que é próprio do domínio da estatística, por sinal.

11 – Tarde e a curva hieroglífica - A sociedade como um grupo de pessoas que se entre-imitam e contra-imitam; a matéria como extensão mediadora com propriedades ondulatórias específicas; e então, a estatística. Eis a ciência dotada de capacidades de "*1º determinar a imitação potencial própria de cada invenção em um tempo e país específicos; 2º, mostrar os efeitos favoráveis e produtos alimentados pela imitação de cada um, e por conseguinte, de influenciar aqueles que terão conhecimento destes números, segundo o pendor em seguir ou não tal ou qual exemplo.*"(Tarde, 2001:170). Em uma caricatura feita algo de improviso, trata-se de uma meteorologia intra-escalar em que é possível escolher entre ser e sofrer a tempestade; entre inundar e ser inundado; entre secar e ser seco. É possível, em tese, ser perigoso, evitar o perigo, ou assumir certos riscos – neste caso, a única forma em que o risco de ser perigoso diminui em alguma medida. *De forma definitiva, constatar ou influenciar as imitações, eis todo o objeto das pesquisas do gênero* que, todavia, participam do empreendimento de intuir o tempo futuro. E aqui o paralelo entre arqueologia e a estatística feita por Tarde merece atenção, dado que cada uma delas visa atingir o ponto em que tudo se transforma em dispersão do ponto de vista da outra.

A arqueologia, a mesma que oferece horizonte da antropologia de Tylor, busca o detalhe individual da forma, um complexo restrito de um movimento morto que somente ressoa por via de fragmentos, de um mesmo ou de vários objetos que sugerem a relação invenção-imitação da enorme cadeia difusora do globo terrestre. Ao chamar o perfil estatístico de *curva hieroglífica*, Tarde sugere que a relação do estatístico com a curva derivada dos dados que descrevem o nexo invenção-imitação em um dado eixo de espaço e tempo é da quem se relaciona com um dado arqueológico. As curvas são "*pitorescas e bizarras como o perfil das montanhas*" e, com maior frequência, "*sinuosas e graciosas como as formas da vida*", vindo a induzir naquele que a decifra uma noção aproximada de tempo futuro.

"As linhas das quais trato são sempre ou montantes, ou horizontais ou descendentes, ou bem, se são irregulares, sempre se pode decompô-las da mesma maneira em três sortes de elementos lineares: escarpados, platôs e declives. Foi a partir da escola de Quételet que o platô serviria como estadia eminente do estatístico pois sua descoberta seria seu triunfo mais belo, devendo ser sua aspiração constante. Nada mais adequado na fundação da Física Social que a reprodução uniforme dos mesmos números, não somente os de nascimento e casamentos, mas de crimes e processos durante um período de tempo considerável. Daí a ilusão (dissipada, é verdade, depois, pela derradeira estatística oficial sobre a criminalidade progressiva do último meio-século) de pensar que os últimos números se reproduzirão efetivamente e com uniformidade."(Tarde, 2001:173)

Esta reflexão, que não parece apontar para outra coisa senão para hábitos de pensamento adquiridos pelo efeito tranquilizante de uma linha que aponta para o futuro, recupera o caráter de erro de atribuição que tantas vezes já visitamos aqui e que parece inescapável. No caso é a uniformidade do desenho, o platô, que não termina pois o limite da curva é o tempo presente, sugere na mente do estatístico, que está procurando se haver com leis da regularidade, uma constante elaborada na forma de tendência ou probabilidade acentuada. Mas este não é outro senão o seu efeito, igualando a forma com o dado – mais uma vez, produzindo uma zona, uma região de indiferença. Isto porque o artefato que desenha a ordem numérica de propagação é ele mesmo um artefato de propagação e um dado difusor da imagem.

12 – Tarde, Tylor e o Vôo das Andorinhas - Que me seja permitido, aqui, simplesmente remeter o leitor ao item **(8)** desta seção em que foi feita menção ao vôo do falcão como método de adivinhação e, como tal, indício de comportamento primitivo Maori. É então que será possível ver que nem todas as formas de animismo compreendem um desenho institucional necessariamente tutelar como aquele

previsto em *Primitive Culture*. E aqui podemos voltar a uma outra dimensão da sociologia francesa, em especial na contribuição de Tarde. No caso, de como o público se orienta no tempo e no espaço, isto é, *o que há* quando há publicações. Isto por que há uma qualidade de arcano na mais banal das coisas publicadas.

O jornal é o meio que pensa para o leitor, diz Gabriel Tarde. Não somente reporta eventos que uma vez acontecidos são considerados pertinentes à comunidade de assinantes e leitores – o que é um problema retórico, pois o jornal não é necessariamente redigido com o projeto de produzir a simulação do pensamento para os leitores acidentais. O jornal também publica tendências, aponta o futuro por via de técnicas diversas. Uma delas é exatamente a estatística, que cumpre a função de avisar sobre os perigo iminentes.

"*As folhas públicas se transformaram socialmente então naquilo que são vitalmente os órgãos dos sentidos. Cada escritório de redação não será mais que um confluente de diversos escritórios de burocracia, algo semelhante à retina como feixe de nervos especiais recebendo, cada um, sua impressão característica, ou como o tímpano é um feixe de nervos acústicos. Aqui a estatística é uma espécie de olho embrionário semelhante ao dos animais inferiores que então enxergam somente o necessário para reconhecerem a aproximação de um inimigo, ou de uma presa; ainda assim, é um serviço e tanto que nos oferece vindo a nos impedir assim de correr sérios riscos.*"(Tarde, 2001:195)

Assim, há o momento da produção. E então a estatística é observação, coleta de dados, registro, catalogação e organização arquivística; é também a produção de cronologia temática dispondo de sinais para a entrada e saída, a conexão com outros arquivos em que a atividade é conduzida com a mesma constância, com as mesmas escalas temporais de forma a permitirem a indução da diacronia sincronizada. A estatística é, portanto, um esforço da anulação da diferença entre o tempo estrutural e o tempo cronológico, o que só seria possível na tradução estatística

de todos os tempos e de todas as coisas, diluídos num mar de eixos combinatórios vindo, assim, a simular todo um mundo. No momento de produção o que vemos é um exercício impessoal de composição de tudo aquilo que mais adiante será estatística. No momento de sua publicação a fisionomia registrada numa curva literalmente mostra a sua face, ainda que de perfil. Ver a estatística não é, em medida alguma, o mesmo que produzi-la.

O ato de ver a curva implica, para aquele que vê na curva um produto estatístico, o mesmo que capturar o movimento de algo sem que seja, absolutamente, o movimento de alguém que repercute tantas das discussões sobre a fotografia. Assim, o que se move é a criminalidade, são os nascimentos, os casamentos, os suicídios – o que se move é uma outra escala. Ver as curvas sinuosas em seus movimentos bruscos repete os passos de quem observa as curvas agudas do vôo das andorinhas. Afinal, o que vemos como produto da atividade estatística é um desenho que é, também, a abertura premonitória para o futuro, ainda que em uma escala e em um grau de incidência bastante diferentes[111].

13 – França como escala de relação - *"A história do Estado é indissociável da história dos meios de conhecimento sobre os quais se apoia. Desde que a força bruta deixa de reinar sozinha, o poder passa a se indexar nas formas de saber: não há decisão relativa aos homens e às coisas que não sejam* ***medidas*** *e* ***contadas****. Mesmo o termo estatística traduz, etimologicamente, esta situação. No século XVII a estatística significa "o que é relativo ao Estado"; um século mais tarde, o termo designa a enumeração metódica de uma série de fatos. É uma forma de deslizamento semântico da*

[111] « *Pourquoi, dirais-je, les dessins statistiques tracés à longue source papier par des accumulations de crimes et de délits successifs transmis en procès-verbeaux aux parquets, des parquets, en états annuels, au bureau de statistique à Paris, et de ce bureau, en volumes brochés, aux magistrats des divers tribunaux, pourquoi ces silhouettes, qui expriment elles aussi, et traduisent aux yeux des amas et des séries de faits coexistants ou successifs, sont-elles réputées seules symboliques, tandis que la ligne tracée dans ma rétine par le vol d'une hirondelle est jugée une réalité inhérente à l'être même qu'elle exprime et qui consisterait essentiellement, ce nous semble, en figures mobiles, en mouvements dans l'espace figuré ? Est-ce que, au fond, il y a moins de symbolique que là ? Est-ce que mon image rétinienne, ma* ***courbe graphique*** *rétinienne du vol de cette hirondelle n'est pas seulement l'expression d'un amas de faits (les divers états de cet oiseau) que nous 'avons aucune raison de regarder comme analogues le moins du monde à notre impression visuelle ?* » (Tarde, 2001 :192)

interpenetração de um conceito político e de uma forma de entendimento, exemplar em si mesmo. Durante os séculos XVII e XVIII a consolidação da soberania do Estado se apoia no progresso da demografia e da ***aritmética política****. Os economistas que desenvolvem esta última disciplina escrevem do ponto de vista do soberano. É a ele que Montchrétien, Graunt, Petty, Vauban ou Boisguilbert esperam convencer e aconselhar. A obra pioneira de William Petty, datada do fim do século XVII, é particularmente interessante quanto a este respeito. É a primeira a sistematizar a idéia de que governar é contar, ou recensear, inseparavelmente. "Os que se ocupam da política sem conhecer a estrutura, a anatomia do corpo social – escreve – pratica uma arte demasiado conjectural, que é a medicina das antigas senhoras e dos empíricos*" (Rosanvallon, 1990:37)

A revolta contra a influência de adivinhos e feiticeiras nos assuntos de Estado esboçada por William Petty, em seu *Anatomia política da Irlanda* de 1672, não é fruto de qualquer desprezo relativo ao exercício de uma forma imprecisa de superstição. O que a remissão não somente à trajetória de Petty, mas quee todo o serviço estatístico evoca, é uma história em que toda sorte de arcanos, inclusive de Estado, é desestabilizada em favor de uma grade de referências seguras que tangenciam a tomada de decisões. Diagnósticos e prognósticos entram em questão no mesmo momento em que novos meios de apresentação do futuro entram em pauta. Se Bruno Latour chama a atenção para a pasteurização da França (2011) na qual a paisagem urbana faz corresponder engenharia, sanitarismo e cidadania ao esquadrinharem as grandes cidades com minúcia e precisão; em linhas gerais, a substituição do vôo das andorinhas pelos platôs de Quételet parecem sugerir a derradeira cartesianização do território francês, o que coincide com uma etapa específica da territorialização da França, sua conversão em uma unidade que é ela mesma. A diferença não está somente por apresentarem números no lugar de andorinhas, mas por sugerir uma outra forma de desenho que apresente o futuro que não seja pautado por exercícios de ornitologia.

A remissão a René Descartes não é meramente ilustrativa, mas relativa à efetivação não somente da filosofia do autor dos tratados sobre o método, o homem, o mundo, a dióptrica e a meteorologia; faz remissão também aos meios de apresentação de dados relativos aos objetos investigados que, por fim, culminam na metodologia das primeiras instituições oficiais de observação científica francesas. Dito de outra forma, diz respeito à transformação dos meios por via dos quais o mundo se torna uma possibilidade probabilística na qual se pauta a observação exaustiva, a mesma que afirma que *là il y a quelque chose*. Esta transformação toma forma, seguindo aqui o trabalho de Geoffrey Sutton (1995), pela passagem do ideal renascentista de ciência incorporado por Théophraste Renaudot e os *Bureaux d'adresse* à instituição gradual da filosofia cartesiana. Esta não toma lugar somente como princípio filosófico, mas também como método de exposição dos elementos de observação, como ideal de pedagogia e como arquitetônica institucional[112]. Que não percamos o foco: este aparte cartesiano diz respeito a uma questão de método; *methodos;* meios – os mesmos que Rosanvallon menciona no começo da citação acima. O Estado moderno, após a Revolução, opera por via da proliferação de meios com relação aos quais demanda uma série de medidas, dentre elas o sistema métrico uniforme.

"*The spirit of the* ***Principia*** *would inform the Cartesian school of natural philosophy for nearly a century after its appearance; that much should be noncontroversial. What is offered here is an idiosyncratic reading, a twentieth-century reading to be sure, but one that might help a twentieth-century audience to understand how a denizen of Renaudot's Bureau d'adresse might have dealt with these books before anyone knew for sure that they would one day form the basis of a modernity that reminded a twinkle in the collective philosophical eye of the Rationalists. It is a reading that follows Descarte's directions, one guided by the idea that only in understanding the*

[112] As considerações de Fabian sobre o ramismo (2013) não foram devidamente levadas em consideração. Hipoteticamente ela dá uma outra cor à cartesianização da França, oferecendo o plano contínuo da ruptura perpetrada pela segunda geração de filósofos cartesianos, já na segunda metade do século XVII.

broad sweep of the argument might we understand its parts, a reading willing to sacrifice a whole series of beautiful little insights into details for the sake of providing a coherent interpretation." (Sutton, 1995:92)

A pesquisa de Robert Mandrou sobre processos movidos contra sacerdotes pela ocasião do surto de possessões coletivas que se abateram sobre conventos na França no percurso do século XVII, particularmente durante o governo de do cardeal Richelieu, permite compreender a abrangência da aplicação do princípio demonstrativo descrito por Sutton e a tensão produzida nas formas renascentistas, assistemáticas, de publicação de problemas. E é exatamente no debate a respeito dos casos de possessão demoníaca e o ocaso da feitiçaria como tipo jurídico-criminal que o espírito de sistema, método em que as observações podem modular a escala de investigação sem perderem nexo com a coerência expositiva, que encontramos uma forma fértil de compreender um dos sentidos em que as instituições se modernizam sob efeito da pressão de cartesianos e libertinos. Em meio à profusão de casos arrolados e expressão de opiniões de especialistas interessados em eventos como os ocorridos em Loudun (1632-1665), no qual é condenado à morte o reitor do convento das ursulinas Urban Grandier, amigo de Théophraste Renaudot, Mandrou tece o seguinte comentário, longo mas preciso, a respeito de como se deu a polêmica médica a respeito dos casos de possessão demoníaca:

"*A polêmica médica não tem, contudo, a clareza que uma apresentação simplificada pode fazer parecer; em primeiro lugar, porque os argumentos relativos aos fatos materiais, o desenrolar dos exorcismos, estão estreitamente misturados às argumentações médicas e induzem sem cessar à discussão da impostura das ursulinas mais que à natureza de suas doenças. Em seguida, porque os médicos são arrastados para o terreno teológico, pelos próprios exorcistas que têm conhecimento de suas objeções e propõem réplicas difíceis de refutar no plano biológico. Quando cirurgiões não encontram marcas em Urban Grandier, concluem que o Diabo retirou as*

marcas para melhor enganar a todos; quando os assistentes se declaram perturbados com a sessão de 20 de maio e se perguntam por que Joana foi ferida quando jazia de face contra o chão, sem que ninguém pudesse ver onde estavam suas mãos e o que ela fazia, o exorcista responde a 21 de maio, pela voz de um demônio, Balaam, que permanecia no corpo da superiora, que esse episódio foi estabelecido assim "para manter muitos na incredulidade". Ao que os médicos não dispunham evidentemente de réplica. Todavia, a discussão médica traz um elemento fundamental para o esclarecimento do problema. Enquanto que os debates dos teólogos giram necessariamente em torno de fatos admitidos pelo ritual do exorcismo e observados no decorrer das sessões, a discussão médica implica a análise desses mesmos fatos, mas também a do comportamento geral das religiosas em termos de medicina: epilepsia, histeria, mania, frenesi, convulsões."(Mandrou, 1979:231).

Vemos que parte da mudança de postura entre os métodos modernos de observação, tal como empregues pela medicina, implica em mudar a escala da observação paulatinamente de forma a desestabilizar os padrões estéticos em que o maravilhoso se mostra (Daston & Park, 2001). Assim, a nova convenção considera imperativo que se procure, para além de sinais, indícios de toda sorte, já à forma de provas circunstanciais, indiretas, que conectam a cena investigada com outras cenas, fazendo deste método uma nova forma de compor um território relevante para a investigação, para além da liturgia do exorcismo. O problema, contudo, é que não há um modo sistemático de apresentação dos elementos que compõem a observação dos casos, de forma que a análise de cada um dos acontecimentos tenha assegurada a composição coletiva da descrição de um episódio, e não de uma coleção aleatória de figuras de analogia, como temia a imaginação libertina. Uma coleção mais completa do que poderia ser chamado do debate geral se encontra no mesmo Mandrou (1979:241-253).

O que Sutton (1995) defende é que mediante a profusão de debates que visassem reconstituir a origem do argumento a respeito de um tema característico das

apresentações dos membros dos *Bureaux d'adresse* de Renaudot, a novidade cartesiana oferecia uma exposição sistemática de cada um dos problemas tratados visando decompô-lo em suas partes constitutivas buscando respaldo, ao invés de em tratados da antiguidade, em observações experimentais conduzidas pelo investigador segundo o grau de pertinência dos fenômenos investigados. Isto deve ser feito, como já afirmei mais acima, de forma exaustiva e sistemática, o que implica em dizer que a premissa básica não reduzia o observado à mera percepção do objeto. A articulação e a apresentação das relações oferece uma novidade tão radical quanto aquela que se oferece como um método específico. Ao invés dos cadernos de notas renascentistas que produziam algo muito próximo de uma miscelânea de casos e passagens de autores antigos, o instrumento cartesiano por excelência é a demonstração feita sistematicamente, caso a caso, cujo liame é sempre o problema a ser exaustivamente investigado. Assim, a leitura dos *Principia* implicava em sua leitura por inteiro dado que a elucidação de uma determinada passagem se encontrava alhures, sem a utilização de comentários ou de fórmulas de contemplação; sem arcanos. Assim, dentre todos os aspectos que Sutton poderia ressaltar, é o caráter pedagógico da revolução cartesiana aquele que ele resolve destacar:

"*Pedagogy seems a peculiar place to locate the crux of Cartesian modernity; to do so would surely overstate the case. Nevertheless, the notion of system – be it philosophical, physical, mathematical, or biological – grounded all Descarte's work. It introduced a search for consistency altogether novel in late Renaissance discussions method. Moreover, this conception of consistency is at odds with our own ideas about the internal coherence of a rigorous theory. The parts of the Cartesian system needed not so much to fit together as to find a secure place in the whole. Thus, once the system was grasped, inconsistencies among the various parts did not produce the sort of cognition dissonance in Descartes or his readers that it would in philosophers of the nineteenth and twentieth centuries. Instead, Descartes acknowledged what he saw as very real but minor difficulties and omissions; for example: "I have not described in my* ***Principles*** *all*

the motions of each planet, but I have supposed in general all those that observers have found and I have attempted to explain causes". "(Sutton, 1995:94-95)

Assim, ao invés da doutrina dos quatro elementos, os três graus de sutileza da matéria; ao invés da essência da alma, o local em que a alma se manifesta no corpo; ao invés de remissões as mais diversas ao ainda mais diverso, a descrição dos meios pelos quais um dado fenômeno se concretiza. Tudo apresentado da forma como ainda se entende como *sistematicamente*, sempre remetendo o caso singular a uma dimensão média de regularidade induzida – como o platô de Quetélet[113] que encarna a variação sistemática cartesiana no plano da ordem social humana.

O argumento ao redor da ciência estatística tem em vista a reconstituição dos princípios que regem a *société*, não mais como uma reunião da corte como fora chamado nos tempos de Louis XIV (Elias, 1999), mas como um sistema médio de difusão de regularidades que fazem das ações coletivas verdadeiras ondas de transmissão, de violência, inclusive. Ao alterarem a escala do que seria a *société*, alteram igualmente a sua natureza. A produção estatística visa dar visibilidade àquilo que, de outra forma, segue invisível aos olhos do investigador exatamente porque a escala das ações de Estado já não é mais humana. Como, por exemplo, o fluxo de transações financeiras do Estado e o comprometimento orçamentário do

[113] "*Quand, du haut d'un vaisseau, j'arrête mes regards sur l'Océan, j'aperçois des vagues immenses qui passent majestueusement devant moi, sans que je puisse reconnaître le lieu où elles se sont formées ni celui où elles vont s'effacer.*

Si je descends ensuite du vaisseau pour prendre place dans une barque à peu près au niveau de la mer, et si je concentre mon attention sur les petits mouvements oscillatoires qui rident la surface de l'eau, je perds de vue le magnifique spectacle qui m'occupait d'abord. C'est tout au plus si mes regards saisissent une étendue qui dépasse les limites de la vague sur laquelle je suis porté; mais je vois une infinité de détails qui m'avaient échappé.

Tel est aussi le spectacle que présentent les peuples. Vus à une certaine distance, ils se dessinent, se diversifient entre eux et suivent leurs destinées, sans qu'on puisse saisir, la plupart du temps, leur origine ni leur fin: les uns turbulents et superbes; les autres souples et développant les étudier, il faut concentrer son attention sur elles, et perdre de vue l'immensité de cet autre océan sur lequel on navigue, il faut saisir rapidement leurs formes fugitives qui rarement étendent à quelque distance le cercle de leur action. Mais ces vagùes mêmes, qui nous représentent les peuples, ne sont rien à côté d'une onde plus vaste, à côté de l'onde des marées qui domine l'océan à travers lequel elle se déroule lentement dans sa marche triomphale. C'est ainsi que les peuples s'effacent également en présence de l'humanité ». (Quételet, 1848 :ii-iii)

endividamento público – um dos catalisadores da Revolução francesa. Ou então, o advento das sociedades de massas que alteram de forma significativa os métodos de governo em que a propaganda se transforma num braço importante da ação administrativa (Chartier, 2004:cap.5; Burke, 2010; Maravall, 1997). Da mesma forma em que os governados se transformam em um risco frequente de dimensões epidemiológicas. Estas epidemias, convém notar, estão originalmente identificadas pela figura poética do *vulgo* nas *Cartas Jesuítas*, que cumpriam seu papel na observação daqueles que assumirão, mais adiante, na fórmula de Frégier, a alcunha de classes sociais perigosas (Maravall, 1997:171).

14 – França, Tarde, Tylor e o vôo das andorinhas - Do sistemas divinatórios a serem considerados com relação ao regime de prognósticos em disputa, isto é, a respeito de como Tylor define, e o que Tarde redefine, como dimensão do pensamento primitivo segundo índices propícios à adivinhação, há mais um detalhe que merece atenção. Do sistema de adivinhações pelo vôo dos pássaros à curva regular dos platôs estatísticos, uma terceira dimensão faz parte a cena dos prognósticos. Afinal, o tempo futuro também pertence à escatologia, terreno no qual a Revolução francesa se fará herdeira da Reforma luterana (Koselleck, 2006). Afinal, grande parte de seu repertório diz respeito a uma *reforma* de Estado sem precedentes. Assim, da mesma forma que a Reforma luterana traz consigo sinais do fim do mundo condensados em um futuro abreviado num fim por vir, cujo desdobramento seria o próprio sentido da história humana, a Revolução culmina como determinação de um novo tempo – o que aproxima o evento à sua condição mítica da fundação do *nomos*, isto é, da medida de todas as coisas[114].

"*Em 10 de maio de 1793, em seu famoso discurso sobre a Constituição revolucionária Robespierre declara: "é chegada a hora de conclamar cada um para seu verdadeiro destino. O progresso da razão humana preparou esta grande*

[114] Deleuze & Guattari (1997); Schmitt (2014).

Revolução, e vós sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la". A providencial fraseologia de Robespierre não é capaz de dissimular que o horizonte de expectativa alterou-se em relação à situação inicial. Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado. Ambas as posições, assim como o fato de que a Revolução derivou da Reforma, marcam o início e o fim do período de tempo aqui considerado." (Koselleck, 2006:25)[115]

Tanto a Reforma quanto a Revolução oferecem diferentes fraturas temporais para as quais servem como meios de aceleração – seja por via da história da salvação (*heilgeschichte*), seja por via da história política com relação ao aprimoramento dos meios de se atingir as finalidades do bom governo[116]. Estas diferenças reconstituem formas de temporalização diferentes que entram em causa na longa reforma do Estado absolutista – no caso francês, de Louis XIII a Louis XIV (cujo entremeio conta com Richelieu e Mazarin). Dispor lado a lado Robespierre e Lutero é dispor o prognóstico e o profético face a face. Assim:

"*O prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta. Os eventos, vistos da perspectiva da profecia, são apenas símbolos daquilo que já é conhecido. Se os vaticínios de um profeta não foram cumpridos, isso não significa que ele tenha se enganado. Por seu caráter variável, as profecias podem ser prolongadas*

[115] Aqui, Koselleck faz coro com tese de que as categorias da política moderna são derivadas das categorias teológicas. Esta tese, reconhecível na obra de Carl Schmitt, de Friedrich Nietzsche e de outros tantos pensadores da política, também é reconhecível, sob outra roupagem, nas obras de Tylor, Frazer e Robertson Smith. Esta dimensão, a de que religião dita em primeira pessoa, do ponto de vista comparativo, é fundamentalmente política e Estado, segundo a versão funcionalista, merece atenção exclusiva, o que esta tese não pode abarcar.

[116] Aliás, todo o discurso de Robespierre no dia 10 de maio de 1793, que trata sobre a Constituição, busca desenhar o que seria um desenho ótimo do Estado de forma que a República francesa pudesse se organizar sem excesso de concentração de poder executivo, o que é tirania ,ou leniência dos outros dois poderes, primando por maior agilidade e justiça da conduta da coisa pública (Robespierre, 1999, 87-94).

a qualquer momento. Mais ainda: a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura. Um prognóstico falho, por outro lado, não pode ser repetido nem mesmo como erro, pois permanece preso a seus pressupostos iniciais." (Koselleck, 2006:32)

O alvorecer progressivo da administração pública, a que estabelece critérios da organização social como forma de planejamento da vida em comum, visa dispor do refinamento dos meios de produção de prognósticos, não somente relativos ao método em si, como também na continuidade incessante da observação de temas e variáveis considerados estratégicas. Obviamente que este modo de temporalização produz um efeito em particular:

"*O prognóstico racional contenta-se com a previsão das possibilidades no âmbito dos acontecimentos temporais e mundanos, mas por isso mesmo produz um excesso de configurações estilizadas das formas de controle temporal e político. No prognóstico, o tempo se reflete de maneira sempre surpreendente; a constante similitude das previsões escatológicas é diluída pela qualidade sempre inédita de um tempo que escapa de si mesmo, capturado de modo prognóstico. Dessa forma, do ponto de vista da estrutura temporal, o prognóstico pode ser entendido como um fator de integração do Estado, que ultrapassa, assim, o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada.*"(Koselleck, 2006:33)

O prognóstico como tempo capturado pelo planejamento orçamentário do Estado serve como exemplo que o próprio Pierre Rosanvallon ancora na historiografia de Koselleck de forma a oferecer uma entrada privilegiada para o problema da secularização, que aqui leio na chave da sobrevivência cultural tyloriana. Rosanvallon disserta sobre a *transparência financeira* em que o grande empecilho é exatamente a *contra-produtividade* do segredo, exatamente porque não consegue traduzir com clareza sistemática o sistema de decisões orçamentárias de Estado e, tampouco, tomar

as mesmas decisões com grau suficiente de publicidade. Entendendo que das alterações determinantes do processo revolucionário de 1879 em diante se encontra a instauração de um governo representativo em que diversas partes operam no seio do poder soberano – a soberania se dilui em sistema de decisões -, ainda que não interfira imediatamente no domínio das intervenções de Estado, oferece uma nova forma para o mesmo[117]. Afinal, para que seja possível algo como a votação de um orçamento, é preciso não somente um orçamento estabelecido, pautado em uma determinada concepção de riqueza. É preciso também que o orçamento esteja articulado em um determinado modelo de prognóstico que capture o tempo futuro a título provisório, mas de forma inescapavelmente sistemática. O Estado absolutista, centralizador que é, se consolida também por meio da expulsão dos símbolos proféticos da estrutura de decisão que são signos de decisões tomadas em segredo ou no seio de uma outra ordem que não nas instâncias da política de um sistema representativo:

"*O orçamento votado sob a forma de uma lei de finanças se transformou no espelho criptografado das atividades do Estado, vindo a extinguir uma longa tradição de desordem e segredo. Constrangidos pelo Estado – "é impossível, agora, que haja um ministro das Finanças desonesto", disse Villèle, em 1826 -, simboliza o advento de um Estado fiscal regular. Instauração de uma regularidade "técnica" que se dobra em uma regularidade "política" por via da publicidade das cifras, fazendo do orçamento um elemento central do debate público. Para além do círculo estreito dos parlamentares, a discussão a respeito da lei de finanças na Câmara suscita comentários e interrogações por todo o país. O orçamento é comentado pelos jornais, dando lugar à*

[117] «*Parler d'intérêt public, c'est, dans le langage classique, parler de l'intérêt de l'État, l'État existant comme sujet propre, séparé distinct de la société civile. La notion d'intérêt général de tous les hommes renvoie au contraire à une abstraction, qui est le support de l'idée de nation. L'État ne peut plus être représenté dans ce cadre que comme immergé dans cette nation, il n'a plus d'existence autonome. Sa dépendance se manifeste d'abord économiquement, puisq'«un souverain n'a qu'autant que ses sujets en possèdent ». Il y a donc une confusion qui s'établit entre le suverain et la nation : « Le Roi et le peuple ne sont qu'une seule et même chose, quelque fondé qu'ait été jusqu'ici l'usage sur une maxime toute contraire. » L'État séparé repose sur la subordination qui se définit pratiquement, comme distance et rapport inégalitaire ; l'État immergé est au contraire fondé théoriquement sur la confusion et l'égalité des intérêts.* » (Rosanvallon, 1990 :29). As citações internas à nota são referentes aos escritos de Pierre Le Pesant de Boisguilbert.

circulação de uma enormidade de brochuras e libelos que traduzem uma reapropriação do Estado pela sociedade." (Rosanvallon, 1990:35).

15 – Tylor, profecia e política - Em seu argumento que contrapõe a eficiência industrial da cultura contra a inutilidade do simbolismo direto das superstições, dentre as quais estariam seguramente o cálculo do futuro por via de profecias, Tylor se pergunta a respeito da sobrevivência dessas coisas inúteis que, sugere, tiveram alguma utilidade outrora. É evidente que a noção de utilidade é flagrantemente anacrônica, mas é ela quem estabelece a relação entre fins e meios pelos quais os critérios de racionalidade na planificação, tanto da economia como da política. É por via dela que o Antigo Regime é julgado como dejeto por Robespierre. Assim, em especial no que tangem os atos de fala e sua função, é na alteração dos meios que uma determinada fórmula eficaz se transforma numa espécie de maneirismo em que a função não se altera, mas já não encontra qualquer correspondência com o meio em questão.

O papel das superstições, neste caso, se restringe à esfera da dominação na forma da justificação como subterfúgio da linguagem, criando a cena na qual um erro lógico – ou um erro de atribuição de valor – é encaminhado de forma apropriada. Seguindo à risca os métodos de prestidigitação, o paciente é induzido a olhar para o outro lado, ou na apresentação de um excesso de movimentos, camufla aquele que seria somente um gesto banal. A finalidade toda parece ser, por fim, uma espécie de liturgia política em que a potência do gesto faz com que o sacerdote, o mágico, o xamã encarne uma autoridade ainda maior, vindo a exercer um poder de sugestão considerável. Assim:

"*Prophecy tends to fulfil itself, as where the magician, by putting into victim's mind the belief that fatal arts have been practised against him, can slay him with this idea as with material weapon. Often priest as well a magician, he has the whole power of religion at his back; often a man in power, always un unscrupulous intriguer,*

he can work witchcraft and statecraft together, and make his left had help his right." (Tylor, 1871:121)

Não há, para Tylor, qualquer distinção substantiva entre magia e religião, dado que ambos estão relegados ao império dos maus hábitos e, por isso, são indistintos particularmente indistintos, ao contrário do que sugere Marcel Mauss. E com magia e religião, o universo a ser debatido é o apogeu e o declínio de certas opiniões de certas pessoas que passam, assim, a falhar como autoridade. Assim, religião passaria a ser algo que se diz a respeito de algo enquanto outra coisa se dá – ou seja, nada especificado com clareza, mas dedicado à dominação política. Uma sobrevivência cultural implica na sobrevivência de certas fórmulas recuperadas ou mantidas em uma trajetória diacrônica própria aos exercícios de imaginação e arqueológica. Como, por exemplo, a condenação de anátema que, todavia, não faz uso dos mesmos dispositivos jurídicos como ato de condenação uma vez que a Igreja Romana, antes disposta como parte da ordem territorial, fora desterritorializada – um outro nome a ser dado ao dispositivo jurídico de "secularização", que Tylor chamará de *iluminismo*.

"*Reform of religion was no cure for the disease of men's minds, for in such things the Puritan was no worse than the Inquisitor, and no better. Papist and Protestant fought with one another, but both turned against that enemy of human race, the hag who had sold herself to Satan to ride upon a broomstick, and suck children's blood, an to be for life and death of all creatures the most wretched. But with new enlightenment there came in the very teeth of law and authority a change in European opinion.*" (Tylor, 1871:125)

O iluminismo, em especial em seu veio libertino, veio para acabar com o diabo que é, obviamente, a maior das superstições contra as quais só pode mobilizar uma só arma: a instrução pública, a educação de massa.

16 – França e secularização, de fato e de direito - Ser religioso passa a ser, nestes termos, uma atitude de crença, hábito ou, como já vimos, opinião, de forma que a suspeita do erro lógico num universo em que crer está resumido à *atribuição* de valor está sempre presente. Isto nos introduz paulatinamente o tema da secularização, entendido até então como uma forma de "desmagicização do mundo", ou no caso, a "descristianização. O tema, sabe-se, é tão complexo quanto é reificado, e frequentemente produz a sensação de que muito do que se diz a seu respeito participa de um modo de comunicação esquizofrênica na qual entende-se o conteúdo lexical das frases, mas semanticamente o objeto do discurso está sempre em outro lugar. Tendo em vista esta dificuldade em que proliferam itinerários possíveis, a retomada de uma dimensão técnica do conceito talvez me permita evitar o esforço ocioso de eleger qual seria a melhor síntese teórica de um objeto que, como já vimos, é negativo.

Giacomo Marramao (1995; 1997) introduz, em sua história genealógica do conceito de secularização, a diferença semântica que o termo parece imprimir na história moderna. O termo, oriundo do direito canônico e quase que uma fera adormecida antes da era moderna (a saber, a virada do século XVI para o XVII europeu), sofreu enorme inflação semântica ao ser a partir daí deslocado para diferentes disciplinas. Do campo político-jurídico, passou para o da filosofia da história, teologia e, por fim, ética e sociologia (1997:15). Veiculando termos relativos ao diagnóstico do tempo, qualificando o tempo em sua emergência semiótica como disposição do espírito e forja dos povos, a amplitude do conceito de secularização põe nas mãos do pesquisador que se debruça sobre o tema o que Marramao chama de *ambivalência de significados estrutural*, isto é, um conceito cuja própria estrutura é o da ambivalência. Passou a ser um termo que abriga elementos demais, podendo ser utilizado para dizer quase qualquer coisa que compreenda um diagnóstico característico de uma filosofia da história – ou quase isso. Os eventos relativos à *descristianização* e *dessacralização* se impõem ao debate, como é possível abstrair da apreciação de Marramao relativo ao *Codex Juris Canonici*:

"*Até tempos relativamente recentes, era opinião difusa (registrado mesmo em léxicos respeitáveis) que a expressão* ***séculariser*** *tivesse sido empregada pela primeira vez por Longueville, delegado francês durante as negociações para a Paz de Westphalia (em Münster, maio de 1646), para assinalar a passagem de propriedades religiosas para mãos seculares. Assim, o neologismo teria a função de indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas. Uma tal visão possuía o poder indubitável de fascínio na conexão, simultaneamente cronológica e simbólica, que instituía entre a gênese do novo lema e o nascimento do estado moderno, cuja soberania "intramundana" (como teria definido Max Weber, numa expressão destinada a tornar-se clássica) vinha pôr um ponto final no longo e sangüinoso capítulo das guerras civis de religião na Europa*." (op.cit.:17)

O suporte jurídico da história das instituições, assim como a *ambivalência de significados estrutural* para o qual Marramao aponta não impedem que algumas dificuldades na remissão a algo tão complexo sejam notadas. E a complexidade está em conferir, mesmo que a título provisório, qualquer unidade a algo como a secularização, que serve de vetor para uma história que mobiliza tantas variáveis. E aqui pretendo atentar para o tipo de desconfiança que Hans Blumenberg (1986) nutre com relação a este rótulo que abrange todo tipo de fenômeno vindo a repetir incessantemente a fórmula vetorial "B é um A secularizado". A secularização parece se mover, não por incidência de uma força segundo a mecânica clássica, mas por movimento browniano: *a ética de trabalho moderna é o ascetismo monástico secularizado*; *a palavra revolução é a expectativa do fim do mundo secularizada*; *o presidente da República Federativa é um monarca secularizado* (Blumenberg, 1986:04) indicando, numa só figura, as mais diferentes formas de evolução e degeneração expressas, como não poderia deixar de ser, por via de uma metáfora de base. Dito de outra forma, a *secularização* como chave interpretativa revela não somente um movimento histórico, mas um movimento histórico compreendido como *o valor*

cultural da Cristandade para o mundo, valor comprometido diretamente com a oferta de uma escatologia ao redor da qual são postos problemas relativos à liberdade e a finalidade da ação humanas segundo a temática do sacrifício de Jesus Cristo – e aqui Blumenberg aponta para o livro seminal de Karl Löwith (1949)[118]. A recusa em reconhecer a ameaça específica ao valor cultural da Cristandade, e aqui segue a nota de um pesquisador do quilate de Blumenberg, equivaleria à resistência à terapia como sintoma maior do progresso da doença (op.cit.:07). A dificuldade que o conceito de secularização oferece, por fim, está na condição paradoxal em dizer que as características básicas da modernidade mundana só poderiam ser apreendidos por via de meios inacessíveis aos modernos, implicando numa dimensão oculta do sentido do conceito que parece, por sua vez, conspirar em segredo de Estado:

[118] A tensão com as teses relativas à secularização da escatologia, cujo principal proponente segue sendo Karl Löwith sofre duas investidas particularmente interessadas da parte de Hans Blumenberg. A primeira se refere à ênfase dada ao *escathon* em detrimento da *pronoia* (providência), o que corresponderia ao uso de um critério específico de compreensão de que um dado elemento, para ser completamente significativo, deve primeiro pertencer à Cristandade para então ser secularizado (Blumenberg, 1983:37). Existe aqui, então, uma correlação dada entre a história da salvação como história da consciência humana, cuja versão degenerada, bem sabemos, é a história da secularização. Nesta versão "*Löwith takes German idealism's conception of its historical position and achievement as an objective thesis about the genesis of the modern concept of history. For Löwith, Hegel's theory of the "suspension and carrying forward [Aufhebung] of the Christian and Reformation phase of history in the underlying structure of the modern spiritual and political world, especially in its constitutive consciousness of subjective freedom, degraded" sacred to the level of secular history and exalted the latter to the level of the first"".*(Blumenberg, 1983:27). O que está em questão aqui é não somente o caráter subsidiário da história moderna lida como secularizada, mas da razão como componente homogêneo da história, isto é, como seu liame. Como a imanência é a expressão da continuidade interna em que o que entra em disputa é, nada menos, do que a expressão dela enquanto ela mesma – a expressão própria do humanismo -, o processo compreendido como secularização também pode ser intrpretado como triunfo da arrogância da humanidade, ou satanismo, que por razões óbvias não precisa ser professado, exatamente como o foram diversos episódios da prática, entendamos, de feitiçaria. "*Vendo objetivamente, a razão homogênea no percurso da história não é fator e tampouco resultado da secularização, salvo um aparte desde um ponto de vista especial*"(Blumenberg, 1991:27) que, no caso, diz respeito a uma determinada linha de defesa. Assim, quando Löwith lê o conceito de progresso como secularização da fé, e a cristandade como inauguração da história linear consciente dos ciclos cósmicos, ele narra a história universal de um ponto de vista cosmopolita que sofre a tentação frequente de degenerar ao produzir uma imagem soberba de humanidade. Legitimar a secularização significaria então, e daí o esforço em legitimar a era moderna da parte de Blumenberg, secularizar a premissa de um sistema caído ao afirmar que a era moderna é produto dela mesma quando nas teses que dão base ao conceito de secularização, a era moderna é impensável sem a Cristandade – o que inviabiliza a noção de que a Cristandade, a despeito de fatores cronológicos, é a pura anterioridade de fato e de direito.

"A whole dimension of hidden meaning" – after all that can only mean, in this context, that by the concept of secularization the self-comprehension of the modern age worldliness has to be explained as a superficial, foreground appearance. It is revealed as a consciousness that is not transparent to itself in its substantial relations, a consciousness to which hermeneutics discloses its background. To that which has only been projected by secularization, on the foreground of wordliness, this hermeneutic accomplishment first restores and makes plain its historical fullness. The genuine substance of that which is secularized is "wrapped in" [die Implikation des] what this became wordly, and remains 'wrapped up in' it as what is essential to it, as when, in the model instance developed by Heidegger for the hermeneutic of his school, "Dasein's understanding of Being" is essential to it and yet "in the first instance and for the most part" hidden and withdrawn from it. I am almost inclined to say that that was what I was afraid of." (1983:17)

Guardado em segredo, especialmente quando enunciado, o conceito de secularização escorrega ao afirmar, ao mesmo tempo em que esconde, que um bispo "secularizado" não é o mesmo que um santo ou uma escatologia "secularizados". O que nos faz, mais uma vez, voltarmos às considerações de caráter técnico em que *secularização* aponta para procedimentos de expropriação no qual a *legitimidade do exercício da propriedade e seu caráter unilateral são removidos*. A profundidade do problema dos bens da Igreja não pode ser subestimada, uma vez que aponta ele mesmo para o que fundamenta a ação violenta da parte de santos na forma de *milagres de vingança* (Flori, 2013:113-129), como nos casos de Santa Fé e São Bento nos séculos XI e XII – violência prototípica próprias das investidas das guerras santas no investimento das garantias territoriais que o Tratado de Westfália extingue. Da mesma forma, o rearranjo promovido pelas reformas instituídas pela Revolução Francesa tem como um de seus primeiros capítulos a destituição dos bens da Igreja, o que inclui obviamente propriedades fundiárias. O que se vê como condição fundamental do processo de secularização efetivo é, com a perda gradual do poder de

administração do território, a Igreja perde com isso o poder de declarar publicamente aquele que é o inimigo de Estado – como o fizera com as seitas heréticas do Midi francês.

17- França, secularização e escala.

Bientôt au lien d´aller en guerre on ira au parlement.
A. Esmein

A citação do tratado de Paz de Westfalia, que encerra a Guerra dos Trinta Anos, tem uma forte conexão com o édito de 1682. O referido tratado de paz, cuja história se estende igualmente para além de sua data demarcatória, assim como indica formalmente a jurisdição do Estado moderno, narra também a destituição de territórios sob regência do papado, criando um ambiente mais propício para o que viemos a chamar de *monopólio do estatal*, em especial no que tange o uso deliberado da violência. A França desponta assim como o núcleo de atos demarcatórios de secularização que indicam as vias de entrada e de saída deste mesmo contingente, para todos os efeitos, experimentalmente polimorfo. Ao fazer remissão às entradas e saídas, estou me valendo aqui da fórmula de Marcel Gauchet (1985) a respeito do cristianismo como *religion de la sortie de la religion*, isto é, como religião a cristã, ao apontar sua porta de entrada por via da liturgia batismal. A fórmula contabiliza não somente uma série de sinais relativos aos que estão fora da vida religiosa, como também diversas portas de saída dispostas na variedade histórica das expressões de mundanas da política, em geral heréticas, dentre as quais a secularização da escatologia condenada por Karl Löwith seria somente mais uma. Ao cabo e ao rabo, estamos no terreno no qual Paolo Prodi descreve da seguinte forma:

"*A especificidade da Igreja com respeito às seitas foi a de não constituir uma comunidade fechada de iniciados perfeitos, mas uma comunidade aberta, baseada unicamente no vínculo batismal: a constituição de um foro para a*

administração da justiça e para estabelecer quem fica dentro e quem fica fora da comunidade torna-se, portanto, uma necessidade e constituirá também, nos séculos posteriores [remissão aos primeiros 4 séculos da instituição cristã] *um ponto discriminador em relação às mais diferentes heresias*."(Prodi, 2005:23).

A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) seria, ela mesma, um bom começo para apresentarmos algumas das reflexões sobre a emergência de dispositivos religiosos, pois encena vividamente a alteração do cenário relativo à *auctoritas* e à *potestas*. Pois, se outrora estavam dispostos em diferentes esferas da *Respublica Christiana*, o que serviu de ambiente para a justa perpetrada pelas diversas coroas e a Igreja Católica, a anulação deste espaço visa congelar o enorme número de principados buscando autonomia e poder em relação tanto com Imperadores, como com o Papado[119]:

"*Reconquistar e anexar territórios em nome da Igreja, e ganhar assim, ao mesmo tempo, um rendimento extra neste mundo e uma auréola dourada no outro era realmente construir na Terra com os olhos no céu. O caso do Eleitor Maximiliano da Baviera foi típico sob alguns aspectos. Devoto católico, tornou-se o campeão da causa católica contra os luteranos e calvinistas, mas necessidades políticas obrigaram-no a pelo menos duas viragens, em resultado das quais acabou por ser um decidido adversário do imperador católico. Nem o próprio papa estava imune a esta combinação de motivos: o chefe da Igreja Católica opunha-se ao imperador católico com hostilidade inflexível. Os conselheiros imperiais de espírito mais secular, cujo chefe era*

[119] Vale notar que o período marca a lenta dissolução da relação de suserania e vassalagem para a configuração de principados autônomos submetidos a uma ordem imperial, como são os casos da Alemanha, Itália e Rússia; ou na constituição de impérios centralizadores, como é o caso da Grã-Bretanha, França, Espanha e Portugal. No entanto, sob o prisma foucaultiano, o período demarcado é aquele que, mediante a intensificação das revoltas de conduta exemplarmente representadas pela Reforma protestante, reconhece na intensificação das formas de pastorado a instituição equivalente, mas oposta na demarcação de campos de atuação, da esfera governamental. Se a literatura clássica faz questão, como eu mesmo fiz, de atentar para a tensão constitutiva entre *potestas* e *autorictas*, Foucault sugere a distinção entre reino e governo (2009:311), distinção levada adiante por Michel Senellart (2006), que sugere muitas outras sutilezas na conformação do território sob governo e as transformações na instituição do poder soberano.

Wallenstein, sonharam com uma restauração do poder imperial que não carecesse de ser exclusivamente católica, mas é duvidoso que o devoto imperador tenha encarado alguma vez por esse prisma a sua tarefa. No entanto, com os seus conselheiros, não se cansava de reafirmar os direitos tradicionais da sua Casa, que os príncipes seus súditos tinham reduzido." (Green, 1991:330).

Não reduzido a um conflito germânico, como já vimos, o Tratado de Westfália merece atenção – ainda que ligeira. Isto porque articula o significado de *secularização* para o qual chamo a atenção: termo jurídico que diz respeito aos bens da igreja constituídos na forma de espólios que abarca exatamente o que parece ser o caso do Tratado em questão que dá por encerrada a Guerra dos Trinta Anos. Seu encerramento inaugura uma nova ordem territorial que configuram novos domínios e, com isso, novos meios de dominação inaugurados pela liturgia do contrato. Nele também se encontram as bases pelas quais opera a Razão de Estado como forma de dominação dos povos (Foucault, 2009:318) em que *os Estados do Império viram ser-lhes reconhecida de direito a "superioridade territorial" [Landeshoheit] que grande parte deles já exercia de fato*, mas não de direito (op.cit., 2009, 411-412, nota 09).

Como acontecimento jurídico, o Tratado determina disposições territoriais dos impérios e principados em conflito sem anunciar nenhuma medida relativa à tolerância religiosa. Sua ausência é apontada por Green como um dos fatores determinantes de precipitação de conflitos, ainda que nem sempre respeitando as fileiras da "Reforma contra a Contra-Reforma":

"*O imperador não ficava com qualquer obrigação de permitir a tolerância religiosa em seus domínios hereditários, ao passo que a reafirmação da cláusula* ***cujus regio ejus religio***[120] *se limitava a colocar de novo toda a questão nas mãos dos príncipes locais, independentemente daquilo que o povo ou as Igrejas*

[120] Princípio que estabelece que a religião de quem rege e a religião do território.

desejassem. Pelo que dizia respeito aos bens da igreja, o édito da Restituição, ficariam nas mãos de quem quer que os tivesse à data de 1 de janeiro de 1624, data essa que, de fato, favorecia mais os católicos do que os protestantes." (Green.:345).

Importante ressaltar que, dados os interesses contraditórios entre as partes envolvidas no conflito, o fato de católicos terem sido mais beneficiados com a partilha do Tratado contrasta com a insatisfação do papa Inocêncio X que, na bula *Zelo Domini Deus*, de 1648, classifica o Tratado como "*nulo, írrito, inválido, injusto, iníquo, execrável, réprobo, inane e vazio de significado e efeito para sempre*" (Green, op.cit:346). O ponto central, e este é o meu esforço em pontuar, é que ainda que os católicos saíssem ganhando com a instituição dos termos do Tratado, Roma e a instituição do papado saíram perdendo. Este Tratado apresenta uma configuração de base da geopolítica da Europa-central moderna. Ficava cada vez mais evidente a impossibilidade de dizer que católicos e a Igreja Católica Romana estivessem do mesmo lado, apesar da confissão. E isto é particularmente visível no caso francês onde lenta e gradualmente a autoridade papal é reduzida à dimensão simbólica, o que culmina na configuração do poder absolutista que condensa no mesmo movimento os termos *potestas* e *autorictas*. A personagem anedótica central é, como é sabido, Louis XIV. E é em seu reinado que um passo decisivo é dado, aquele que elimina a jurisdição da Igreja Católica sobre solo francês, ainda que esta ação esteja restrita primeiramente à esfera judicial. Afinal, o tempo da política não é o tempo do direito.

18 – A administração do pecado e o porta-voz da lei - "*Contrariamente ao que se costuma pensar, a afirmação de santidade e da transcendência de Deus não conduz a uma sacralização do direito, mas a uma dialética entre a ordem de Iahvé e a ordem natural do mundo: é a presença de Deus que dessacraliza as instituições "e reduz o direito ao seu valor (insubstituível e utilíssimo) relativo e pragmático"* [segundo Jacques Ellul]. *Abre-se, portanto, a possibilidade de um foro, de uma sede de administração da justiça, que não se identifica com o Estado e que, às vezes, também*

pode coagular num anti-Estado: a ira e o amor de Deus encontram, como expressão não da exceção, mas de certo modo, institucionalizada para a administração da justiça, o espaço profético, a voz e a recepção dos profetas, aos quais a consciência individual tem acesso direto."(Prodi, 2005:19)

A administração da justiça tem dois ambientes. O mesmo pode ser dito da administração da pena e a distinção sutil, ainda que entrelaçada, entre os efeitos do *pecado* e da *infração* – nem sempre distintos um do outro, mas igualmente pertinentes na instituição das formas de governo, em especial na instituição da tutela na forma da administração da penitência. São, para seguir a orientação do mesmo Paolo Prodi, flancos de atuação que produzem, obviamente, encontros mais ou menos entusiasmados da parte dos seus agentes – seja na instituição da heresia como *crimen publico* na Bizâncio gregoriana, seja no cenário completamente diferente em que principados protestantes se aliam ao papado romano contra principados católicos, como veio a ocorrer em alguns dos eventos correlatos à Guerra dos Trinta Anos.

Ressaltar a heresia como *crimen publico*, e as formas pelas quais a articulação entre poder temporal e poder eclesiástico, entrelaçam-se em meio ao seu menor ou maior afastamento em que sua dimensão territorial é o próprio terreno da instituição Inquisitorial e da sua consequente perda. Sendo a heresia um pecado de contra-exemplaridade, operando como o ensino à transgressão, o policiamento intermediado pela instituição da denúncia faze parte de uma gramática tão importante quanto disseminada. Neste plano, para além do exercício pastoral com relação ao qual Michel Foucault dedica parte de suas aulas sobre governamentalidade, Prodi atenta para uma outro dimensão a modernização do Estado, a repeito de como o sacerdócio se torna mais atento ao foro inquisitorial na medida em que:

"(...) *o sacerdote é o juiz que deve ter ciência e a capacidade de inquirir aquele que se apresenta diante do seu tribunal, capaz de interrogar e de avaliar*

as circunstâncias agravantes ou atenuantes do pecado e de fazer emergir também os pecados que o penitente esconde de si mesmo." (Prodi, 2005:69)

Como é possível ver no trabalho de Carlo Ginzburg (1988), o exercício Inquisitorial fora pródigo tanto em buscar o pecado que o pecador oculta de si-mesmo quanto o de acusar a infração que não sabe identificar por nenhum *modus operandi* positivo. A conduta inquisitorial de Friul no século XII tem uma dimensão diferente do tipo de problema trazido pelo herege ocultado na paisagem do território. No caso italiano, o que toma lugar é a demanda da denúncia com a finalidade da localização e identificação do infrator na forma de pecador. Nisso, o papel reservado ao sacerdote, especialmente no que tange ao foro inquisitorial registrado pelo Concílio de Nardona em 1244, é o do desvelamento do pecado oculto. No entanto, até o presente momento, a historiografia de Prodi não parece oferecer em nenhum momento nenhuma forma de flanqueamento entre o direito canônico e o direito civil, uma vez que de Bizâncio até o Concílio de Nardona a relação entre a esfera criminal e o direito canônico se mostra como sobreposição. É como se o divórcio posterior, propugnado pelas instituições modernas, alterasse a própria natureza do direito civil. Nisso, e especialmente para que possamos atentar para aquilo que importa, a esfera criminal propriamente dita, há uma tensão entre gravidade do pecado e os ordenamentos jurídicos onde a discussão a respeito dos pecados ocultos aflora.

"*O primeiro é que não existe mais uma distinção entre a esfera do pecado e a esfera do crime com base numa distinção incerta, porém sempre válida, entre o pecado que diz respeito apenas ao pecador na sua relação com Deus e o pecado que envolve a sociedade: na heresia, esses aspectos encontram-se presentes e fundidos uns nos outros; a distribuição entre pecado venial e pecado mortal é muito mais atenuada e depende, em grande parte, do direito da Igreja: não são considerados como pecados graves aqueles cometidos contra a lei divina, contra o decálogo, nem como pecados leves aqueles cometidos contra os preceitos do direito canônico. A linha da divisão que define*

a gravidade dos pecados – e, portanto, a sua atribuição a diversos foros – não coincide com aquela entre os ordenamentos jurídicos globais." (Prodi, 2005:96)

O que torna um pecado grave não é a sua estrutura dada, mas sua potência como *desobediência à autoridade constituída*, o que faz deste período, marcadamente a virada do século XII para o século XIII, como um período em que as instituições inquisitoriais se esmeram em driblar as dificuldades de julgamento dos pecados ocultos de forma a impor o domínio do julgamento. Dissuasão e intervenção públicas são as marcas da perseguição ao pecado de intenção com relação aos cátaros, onde a excomunhão está atrelada aos poderes de exílio, sequestro de bens e destruição de propriedades. O ato litúrgico se faz com o mesmo braço que, após o sinal da cruz, interfere no reconhecimento dos direitos de propriedade do herege, culminando em seu abandono ocasionado pelo anátema.

19 – França, de fato e de direito - Não está em discussão o protagonismo que a monarquia absolutista francesa desempenha na formação do estado moderno. Não é menos insuspeito o papel desempenhado por Louis XIV, entendendo por Louis XIV mais o símbolo do que sua presença empírica, isto é, a figura que se estende para além dos contornos de sua própria biografia. Contudo, um capítulo desta história jurídica merece atenção. Em especial em um determinado escopo temporal que aponta para a lenta maturação de uma dada conformação que tem início no século XIII, com virada importante no século XV, século este em que ocorre a primeira interrupção da jurisdição papal em território francês com vista exatamente na instituição da mediação estatal de caráter absoluto[121]. Minha insistência nestes pontos

[121] "*Em 1438 Carlos VII tinha dado o seu acordo à Pragmática Sanção de Bourges. Admitia-se nesse documento que a autoridade* ***conciliar*** *era superior à do papa; abolia-se o direito dos papas de coleção de benefícios, proibia-se apelar da França para Roma e transformavam-se os pagamentos monetários, até então obrigatórios, em dádivas voluntárias. Na prática, o ressurgimento do poder papal tornou difícil aos reis da França manterem a Pragmática Sanção e Luís XI concordou em revogá-la; mas ela continuou a dar*

tem como alvo o período marcado pela Reforma e pelas Guerras Religiosas, coincidente com o do surto de possessões demoníacas e acusações de feitiçaria na Europa Central[122], e é esta movimentação que delimita o auge das atividades inquisitoriais da Igreja Católica. A atividade da Inquisição tem como correlato jurídico um certa jurisdição para atuar como polícia, aplicando as penas cabíveis aos que, mediante processo, eram encaminhados para a administração da pena. Assim, é a fundamentação dos processos criminais pelo conceito de jurisdição que circunscreve o limite da ação inquisitorial e, por conseguinte, da Igreja Católica.

Introduzir nesta história de emergência de dispositivos por via da jurisdição – presença policial no controle de um território[123] – permite que se aponte

---

ao rei excelente base para negociações e acabou por tornar possível uma revisão do acordo favorável aos interesses do rei." (Green, op.cit.:92, grifo meu).

[122] Este surto está amplamente mapeado pela historiografia de Mandrou (1979), Ginzburg (1988; 1991), Clark (1999), Ferber (2004), Certeau (1982ª, 1982b, 1982c) – lembrando que esta lista está longe de ser uma indicação bibliográfica exaustiva

[123] "*Nos primórdios do século XI, um bispo tinha seu lugar, a sua cátedra (cathedra), entre os restos de uma cidade romana. O seu poder estendia-se desde a cidade até as fronteiras de* ***civitas****, até esses limites traçados no Baixo Império e que sobrevivem, separando dioceses umas das outras. Dentro de cada um destes territórios, o bispo é o pastor, o responsável pelo seu rebanho. O verdadeiro Deus confiou-lhe os seus fiéis. Para bem de todo o povo, o bispo preside à celebração dos mistérios. As suas mãos distribuem o sagrado. Dois séculos antes, podia ter sido tomado por santo; teria continuado a agir depois de morto, aparecendo em sonhos, pregando, advertindo, admoestando; teria lançado no túmulo maldições e bênçãos. No ano mil, já não é assim. Todavia, interessa ainda que o bispo seja nobre, que o seu sangue seja portador dos carismas que predestinam para as funções de intercessor. Se os bispos de Metz e de Reims se chamam todos Aldebarão e são todos rebentos da casa de Ardenas é mais por questões de magia que de política familiar: só certas estirpes passam por ter o dom de comunicar com o invisível.*

*É preciso também que este poder potencial seja atualizado por um rito: a unção, a sagração. O bispo surge como uma personagem sagrada, um Cristo, o ungido do Senhor; imiscuindo-se-lhe na pele, penetrando-lhe todo o corpo, o crisma impregna-o, para sempre, do seu poder divino. Pode nomeadamente delegar noutros a função sacerdotal, ungindo-os com o óleo sagrado. Ordena-os. O bispo ordena todos os homens que, sob o seu controle, exorcizam os demônios nas aldeias da diocese. Ninguém faz sacrifícios, ninguém esboça rituais, ninguém pronuncia as formulas propiciatórias que ele não tenha pessoalmente instituído. O bispo gera o clero (****cleros****), estendo sobre este uma autoridade de pai. Pela filiação sacramental, todas as operações sacramentais emanam de suas próprias mãos.*

O bispo deve ao sagrado um outro dom: o dom da ***sapientia****, um olhar capaz de atravessar a cortina das aparências, para atingir as verdades ocultas. Só o bispo detém as chaves da verdade. Privilégio exorbitante, que deforma o dever que ele possui de a difundir. De ensinar os que não sabem, de erguer os que caem. Pela palavra. O bispo é o senhor da palavra.*" (Duby, 1982:27). A passagem de Duby oferece uma imagem bastante interessante, que tem enorme correspondência com o trabalho de Kantorowikz (1997) no que tange o problema da administração da fé por via da extensão da metáfora do corpo eucarístico. A passagem em questão é firme na exploração daquela que simbolicamente responde como a cabeça e, coincidentemente, o órgão que opera tanto como elemento de pastoreio quanto de controle

para a jurisprudência gerada pelo ato de interdição entre cortes, ou estâncias de juízes nos quais o julgamento de alguém se dá. A possibilidade de ser julgado pelos pares de quando do direito feudal, que discrimina vassalos e servos a partir de côrtes particulares, por exemplo, discrimina graus de cidadania por ordens hierárquicas cujo fundamento fora a da *estrutura de apelos*, ou seja, mediante a ocorrência de conflito e impasse, uma classe de pessoa tem determinado qual o nível jurisdicional pode interceder em seu favor, alterando a escala e a ordem jurisdicional do julgamento. Isto é, certas pessoas poderiam evocar o seu direito de serem julgadas pelo mesmo tipo de pessoas estabelecido por critérios e ordens diferentes de relação judicial entre infrator e lesado, inferindo uma ordem muito precisa de *pessoa jurídica*. Nisto, a ordem jurídica definia três jurisdições repressivas[124], bem conhecidas na fórmula dos Três Estados: real, municipal e eclesiástica.

Perceba-se que o que está sob juízo não é o direito religioso, mas os limites do direito eclesiástico, que opera desde dentro do Estado fornecendo aos membros da igreja católica um fórum específico que julga os casos segundo o *privilège de clergie* (privilégio de clérigo) sem ferir a soberania da Coroa. Neste sistema de três jurisdições funda-se a ordenação jurídica em que o acusado pode recorrer ao *apelo* no qual impõe à sentença julgadora a hierarquia imanente, ao fazer cruzar as três jurisdições. Um nobre acusado em um principado, se clérigo, poderia apelar para outras instâncias e, mais, dentro da própria hierarquia eclesiástica, com vistas na manipulação do ente de julgamento. E são estas jurisdições que são sumariamente extintas a partir de 1670, no reinado de Louis XIV.

Jean-Baptiste Colbert, Ministro de Estado da Coroa Francesa, capitaneou a redação da Ordenança de 1670 na qual se projetava a elaboração de um código, o *Code de Louis*, no qual o sistema de éditos reais deveria ser reunido, compilado e editado, com fins na manutenção e reconstituição da sucessão histórica da lei imperial fazendo-a viger a partir de sua coleção, prevenindo assim as ordenanças futuras

---

das pragas do território respondendo não somente a uma hierarquia rigorosa, mas também, e também por isso, a um critério de verdade que está colada à vida da instituição eclesiástica.

[124] Esmein (1882:03).

fundando um tempo sincrônico de ordem. É na elaboração deste código que a unificação da jurisdição em torno da figura do rei atinge sua forma acabada e que, exatamente por isto, acaba por eliminar as demais jurisdições. Assim, o código:

"(...) *resulta da reunião das Memórias que os conselheiros entenderam por reforma da justiça e, mais tarde, reforma tanto da magistratura quanto da lei. Sem dúvida, há queixa da diversidade dos Costumes, e se pensa que é útil codificar as disposições esparsas nas Ordenanças; mas que é, sobretudo necessário assegurar a exata observância das leis*." (Esmein, op.cit.:181).

Visando atingir um ideal de governo em que a hierarquia imperial atingisse a totalidade da ordem pública, a elaboração do Código de Louis tem dois efeitos importantes. O primeiro, o da identificação da justiça com a jurisdição real. O segundo, o da disposição temporal que condensa num só documento as Ordenanças dos reis da França fazendo do código a própria ordem do tempo da França regida por Louis XIV, que passa a ser a Coroa impondo, assim, o tempo de uma mesma ordem sincrônica da ação da lei.

"*Se há um fenômeno que, nos séculos XIV e XVI, caracteriza a administração da justiça na sociedade europeia em seu conjunto, creio que se possa dizer que consiste na afirmação gradual da norma positiva, escrita, por um lado, em relação ao direito divino-natural e, por outro, do direito consuetudinário-oral. Somente muito mais tarde será possível falar de norma positiva como monopólio estatal: esse fenômeno caracterizará a fase final do processo.*" (Prodi, 2005:166)

O estabelecimento do corpo das leis em matéria escrita e estabelecida em texto fixo na forma de um código, permite que se proponha uma reflexão relativa à sua própria agência – isto é, que a lei tem uma agência própria – cujo território é o da intersecção entre poder, moral e administração. Neste caso, administração implica no

procedimento que legisla e codifica a aplicação da lei, o que por si só é um problema à parte, especialmente quando não somente estamos confrontando o direito escrito com o consuetudinário-oral, como também a *autoritas,* que faz do legislador uma voz a ser ouvida, se contrapõe à *potestas* daquele que se impõe não somente pela força das armas, mas pelo direito que lhe confere soberania sobre todo um território. Assim, a história da generalização da lei escrita como sua forma de estabelecimento em um dado território em sua letra – o que diz a lei – impõe por sua vez a definição dos papéis de foro – quem diz a lei – constituindo assim a temática geral do procedimento jurídico que o *processo* encena vividamente.

Posto desta forma, a investigação sobre etiqueta na corte de Norbert Elias atinge outras dimensões, especialmente quando lemos que:

"(...) *para Luís XIV sua própria existência como rei já é um fim em si. Mas a essa existência pertence, como um de seus atributos, o monopólio da soberania. Assim, por um lado, se o rei considerava a etiqueta como um instrumento de dominação, o fim da dominação acabava sendo ele mesmo, sua existência, sua glória, sua honra. A manifestação visível dessa integração total da dominação à pessoa do rei, com sua elevação e distinção, é a etiqueta*." (Elias, op. cit. 133)

Faz-se na atribuição do monopólio da lei na figura central de Louis XIV um ponto de orquestração no qual se esboça a forma de mediação de todos os assuntos públicos em um ponto de convergênca. Um rei absoluto que está em todos os lugares e em nenhum lugar ao mesmo tempo. A nobreza e o clero, no que diz respeito aos assuntos franceses, estão sujeitos à condenação e conciliação reais que mantém, neste desenrolar, a reforma jurisdicional que promove um outro movimento importante, igualmente capitaneado por Colbert: a extinção do crime de feitiçaria. Em um movimento jurídico só, toda a semiologia cristã da possessão demoníaca perdia lugar, digo, território. A demonologia cai despossuída, sem chão ou ferramentas de trabalho que não seja a própria consciência.

20 – França - "*Os monges tinham muito pouca **dignité***, deixou registrado em manuscrito, em 1768, um comerciante de Montpellier (Darnton, 1986). Os professores, no entanto, muita. Enquanto dominicanos recebiam da cidade 6000 libras por ano, os agostinianos 4000 e aqueles desprovidos de uma ordem apenas 2000 libras, os *Professeurs Royaux* da Universidade de Montpellier, detentores do título de *Chevalier ès-Lois* ganhavam 1800, contrapondo à nobreza da posição com rendimentos inferiores ao que de fato ofereciam como contrapartida ao mundo em que viviam. A relação entre dignidade e riqueza, na passagem citada, parece ser de ordem inversamente proporcional.

A tensão entre professores e monges é sugerida por Darnton como significativa do cortejo descrito pelo burguês anônimo[125] exatamente por sugerir uma série de indisposições constituintes da vida pré-revolucionária, oferecendo ao espectador informado uma encenação da morfologia social a partir de uma determinada procissão.

"*Os escalões se elevavam à medida que passava a procissão, progredindo das confrarias para o clero regular, o clero secular e os bispos, com os*

[125] A figura histórica do burguês tem uma gesta própria de personagens míticos no qual sempre se torna possível localiza-lo como detentor dos meios de produção capitalista ou outra sorte de força representada, como aquela presente na literatura de Heinrich Heine (Oehler, 1997). Esta profundidade indistinta em que todos os burgueses são a mesma coisa em nada tem a ver com a elucidação semântica de quem poderia ter sido este outro burguês, posto na forma de registros históricos dotado de vida própria, ponto de vista e biografia, tanto individual quanto coletiva. A diferença entre um e outro é a mesma da relação entre pré-figuração (fundo) e figuração, guardando a atenção para o fato de que é com a figuração da história burguesa que Darnton se preocupa. Assim, o *burguês anônimo* é uma personagem que responde pela sua própria voz. "*Desassocia-se da nobreza, por um lado, e do povo comum, por outro; e suas simpatias, proclamadas em cada página com uma maravilhosa clareza de opiniões, colocam-no em alguma parte no âmbito médio da sociedade urbana, entre os médicos, advogados, administradores e **rentiers** que compunham a **intelligentsia** na maioria das cidades provincianas. Estes homens pertenciam à "burguesia do Antigo Regime". Eram burgueses no sentido que o século XVIII atribuía ao termo, definido pelos dicionários da época como simplesmente "cidadão de uma cidade", embora os dicionários também assinalassem usos especiais para o adjetivo, como "uma casa burguesa", "uma sopa burguesa", "um vinho burguês" e seus exemplos de empregos do advérbio evocavam um certo estilo de vida: "Ele vive, ele fala, ele raciocina **bourgeoisement**. Ao meio-dia, almoça **bourgeoisement**, com sua família, mas bem, e com bom apetite.*" (Darnton, op.cit.:149; a nota de rodapé, de número 9, faz menção a outras conotações do termo e apontam, em geral, para o cidadão localizado no espaço estrutural entre o clero e a nobreza não pertencendo nem a uma, nem a outra dignidade.)

cônegos da catedral, acompanhando a Hóstia – ou seja, a presença viva de Cristo. A esta altura, o mais sagrado da procissão, a ordem eclesiástica, transformava-se na sociedade civil, porque o dossel sobre a Hóstia era carregado pelos seis Cônsules ou autoridades principais do governo municipal. Eles, por sua vez, eram divididos, os três primeiros vindo do patriciado dos nobres e ***rentiers****, e os segundos escalões mais elevados de mestres de corporações. Desta maneira, os três "estados" tradicionais do reino – clero, nobreza e plebeus – uniam-se no núcleo da procissão. E depois, a procissão desenrolava-se, em decréscimo, para uma sequência de entidades municipais, que passavam em ordem descendente de importância. A respeitabilidade dos desfilantes provinha de distinções estabelecidas dentro das fileiras de marcha, ainda mais que do contraste entre eles e o populacho do público geral, nas laterais. Em Montpellier, como na Índia, o* ***homo hierarquicus*** *vicejava através da segmentação da sociedade, mais do que em consequência de sua polarização. Em vez de se dividir em classes, a ordem social passava ondulando pelo espectador, em níveis graduados de* ***dignités****.*" (Darnton, 1986:162)

O que a descrição de Darnton sugere é que quem assiste a procissão, o burguês anônimo, já promovia por si só uma alteração na escala das dignidades. Se a procissão era uma forma de demarcação de linhas de organização política, as bases pelas quais esta organização é feita está sendo posta em questão. O clero não tem dignidade alguma dada a constatação de não influir nos assuntos diários (op.cit.:163), o que faz com que o Primeiro Estado passe a ser composto pela nobreza incluindo, entre eles, a *noblesse de robe* composta por magistrados. O Segundo Estado caberia à burguesia em que são contabilizados aqueles que vieram a ser chamados de profissionais liberais, cabendo ao Terceiro Estado o ofício dos artesãos. O "*autor usou um antiquado conjunto de categorias, esvaziou-as de seus antigos significados e reordenou-as de maneira a transmitir a forma de uma ordem social como aquela que emergiria abertamente no século XIX*" (op.cit.:165).

O esvaziamento de significados quanto aos termos jurídicos que se prestam à organização dos delitos e das penas desemboca numa espécie de

equivalência entre discurso (trama) e fábula, de forma que nem discurso nem fábula tenham qualquer compromisso com a verdade. O discurso perde a tangência do sentido que promete veicular; a fábula, aprisionada nas formas de alegoria, perde pragmaticidade pois não se aplica mais a nenhum objeto ou situação que não o próprio discurso que promove. A perda da jurisdição faz com que os crimes contra a Sacrossanta Igreja Católica, de ponto de vista eclesiástico, encontrem-se desalojados para que os casos de consciência tomassem o seu lugar, o que é efeito do esvaziamento, não necessariamente semântico, mas o que se dá com a perda de lugar no espaço jurisdicional vindo a compor o universo das opiniões. O terreno privado é para onde o religioso começa a se mover, como se fosse um hóspede e, ao mesmo tempo, um fantasma de tempos passados. Ou, como venho propondo, um sobrevivente que se alimenta de crenças, e não mais de terras e fronteiras. Enquanto a caça às bruxas se impunha à ordem eclesiástica como missão policial defronte a nova ordem do Estado, esta mesma ordem estatal inferia que os processos em que públicos os mais diversos se envolviam impingiam a paisagem política com a desordem pública e, não menos, a desordem mental.

A Ordenança de 1670, conduzida por Colbert, interfere, em tese, em um sem número de esferas de conciliação e resolução de conflitos no território francês. O montante de casos de possessões e das acusações de feitiçaria do período oferecem, ao mesmo tempo, uma imagem da generalidade do problema da conciliação unificada e da inconstância jurídica com a qual problemas endêmicos eram tratados. Enquanto exorcistas tomam as rédeas na resolução de casos que por vezes se desenrolam por mais de uma década, os representantes da medicina moderna que se portam como expressão da moral libertina (toda ela sensualista) produzem a sintomatologia alternativa e concorrente relativa às possessões demoníacas. As marcas do diabo são então classificadas em um outro quadro de referências, ressaltando que a condução das investigações, mais a aplicação das penas condiziam fundamentalmente com um método irracional e cruel. Diante deste quadro o ambiente Parlamentar em Paris, foco

de uma reação contrária à conduta dos bispos e exorcistas no interior da França, reage.

"(...) *em face dessa leitura teológica das possessões e das diabruras em geral, os médicos afirmam sua competência com uma firmeza tanto maior quanto as manifestações coletivas de possessão diabólica oferecem mais flanco às observações de ordem estritamente científica: a publicidade dos exorcismos entregou aos médicos "casos" que a prática judiciária tradicional retinha até então no segredo dos gabinetes de instrução*[126]*. Assim se defrontam os pontos de vista científicos divergentes, sobre os fenômenos que "ultrapassam a natureza humana"; Maignart disputa contra Yvelin em Louviers, assim como no plano teológico, Urbain Grandier e o Padre Tranquille em Loudun. Por fim, o ardor dos combatentes provoca confrontações em que médicos discutem o ritual dos exorcismos, enquanto os clérigos recusam a autoridade de adversários médicos que não pertencem aos primeiros graus da Faculdade.*" (Mandrou, op.cit.:256).

O andamento dos processos de acusação de feitiçaria, em especial no que diz respeito aos interrogatórios e execuções transformadas em eventos públicos, produziram desconfiança na recepção dos resultados deste trabalho da parte de diferentes agentes da coroa. Os diversos parlamentos de cada província entraram em desacordo e, dada a situação, a pressão feita por parlamentares e intelectuais libertinos do Parlamento de Paris acaba por renunciar aos processos em que os réus eram acusados de feitiçaria, ainda em 1640. Por décadas o mesmo Parlamento recorreu a diversas fontes com fins de coleção e constituição de precedentes que permitissem a emissão de juízo de uma corte laica sobre um assunto que, até então, pertencia somente ao ambiente das relações sobrenaturais e, portanto, submetido ao

[126] Gabinetes de instrução são divisões em que a investigação preliminar acontecia, antes de tornar pública a versão que a justiça dava ao caso. Nestes processos existem dois juízes, somente o mais velho ou de maior posto vinha à público. Este procedimento perdurou até a virada do século XX e, aos poucos, foi substituído pela perícia. Vide Esmein (1882), Phéline (1985) e Harris (1991).

clero. Teólogos investigando a validade de um sinal enviado pelo diabo contaminaria o exercício daquilo que, visto em uma outra escala, era o objeto da medicina . À exceção do dom das línguas e a devolução de produtos ingeridos, "*todo o resto se reduz a um "efeito natural", ou bem a uma definição de temperamento; nada que valha como prova da presença diabólica*" (Mandrou, op.cit. 268) abrindo com isso o terreno fértil para as investigações sobre doenças mentais[127].

Diante de tamanho mal estar, em 1624 a corte de Paris instituiu o *apelo automático* expedido para todos os escrivães visando impedir a alegação de ignorância da parte do acolhimento da queixa. Entendendo que o recurso do apelo permite que um réu seja ouvido por uma corte superiora, este instrumento permitia que o processo legal viesse a se aproximar das cortes de Paris sem qualquer outra mediação que não a da lei, ao mesmo tempo em que o afastava da jurisdição eclesiástica dos casos. O levantamento de Robert Mandrou é taxativo:

"*Enumerar aqui todos os casos que foram julgados em última instância pela corte parisiense com atenuação da pena pronunciada em primeira instância não é indispensável. Melhor seria sublinhar que não se encontrou um único exemplo em que os parlamentares tenham mantido pura e simplesmente a decisão do juiz subalterno*" (op.cit.:284).

Eis um exemplo da atuação do Primeiro Estado segundo o burguês anônimo de Montpellier, que seria generalizado como atuação da República, esta

[127] "*Os médicos contemporâneos dessas grandes possessões (que não adotam a solução – mais fácil – de atribuir todos esses fenômenos ao Diabo) propuseram entretanto explicações científicas: apontam não uma, mas várias doenças que forma descritas pelos médicos desde há muito, e que explicam ao menos uma boa parte das perturbações constatadas durante os exorcismos. O correspondente de Philibert de la Marre, em sua exposição, refere-se às principais doenças* ***que põem os homens fora de seu bom senso: umas são om febre como o frenesi, outras são sem febre como a melancolia e a mania; e essas duas são às vezes contínuas e sem interrupção, algumas vezes também há grandes intervalos nos quais parece que o doente voltou à plena saúde e sabedoria.*** *Ele reconhece de passagem que os efeitos dessas doenças não são fáceis de analisar, pois elas não são muito frequentes, nem "tão fáceis de entender como uma dor lateral"; e os próprios médicos devem cuidar de não raciocinar "como os aldeões, que pensam, tão logo tenham alguma doença um pouco longa e difícil de curar, que estão enfeitiçados".* (Mandrou, 1979:250)

irradiadora da jurisdição centralista no período pós-revolucionário (Darnton, 1986). Aos poucos, o Parlamento, por deixar de aceitar com parcimônia processos que cada vez mais pareciam levar à desmedida de uma justiça parcial e acusatória (justificativa encontrada nas memórias de Colbert)[128], o Conselho Real inicia o processo de proibição de acusação de feitiçaria, já em 1672. Ao mesmo tempo em que este tipo de acusação feria princípios básicos da razão objetiva, por se sujeitarem a evidências oriundas de relatos absolutamente questionáveis, fariam parte de um cenário perigoso de agitação popular sob a ordem da hierarquia católica.

Com o aumento da pressão ao redor dos casos considerados mais relevantes (Aix, Loudun e Louviers), o embaraço com os debates intermináveis ao redor dos crimes de feitiçaria deixava de ter lugar em um Estado que já não trazia em seu seio a ordem eclesiástica e a hierarquia que a constituía. Faltava, portanto, uma nova definição jurídica para o problema[129]. A Ordenança Geral de 1682 implica, por fim, na mudança de estatuto geral no qual, no Código Criminal a feitiçaria perde lugar para a aparição de crimes de falsificação, extorsão e manipulação da ignorância assim como perdera espaço, entre médicos libertinos, para aflições como a melancolia e a histeria – especialmente no caso das noviças ursulinas de Loudun. Começa a ser definido o espaço estrutural que distancia a acusação da condenação, assim como são determinadas as bases pelas quais a tradução do consuetudinário para a codificação da lei. Este é o terreno da fraude, do dolo, do artigo 405 do Código Penal.

21 – França, de fato e de direito - O processo Revolucionário vai além no rearranjo daquilo que o burguês anônimo de Montpellier chamava de *dignités*, vindo

[128] Esmein (op.cit.).

[129] "*Que uma definição jurídica, explicitada em termos gerais, não fosse fácil, é bem evidente. Mas a vontade expressa por Colbert e seus conselheiros furtou-se igualmente às dificuldades exteriores; no momento mesmo em que são sustados os processos da Normandia e do Sudoeste, começa em Paris o caso de Brinvilliers, que se reveza em 1677 com o dos venenos, no decorrer do qual se tratou por várias vezes de questões de sortilégio diabólico e de conjurações satânicas; durante longos anos, o processo excepcional armado para decidir a sorte de La Voisin e de seus cúmplices foi um entrave à elaboração desse regulamento geral: um entrave, mas, em certos aspectos, também a oportunidade para um novo esclarecimento*." (Mandrou, op.cit.:378).

mesmo a destituir os agentes da lei e sua posição honorífica. Eis o que Jules Michelet afirmara ser, em sua *Histoire de la Révolution Française*, a eliminação dos privilégios em nome da Justiça. Entendendo o universo dos magistrados como autônomo, assim como poderíamos fazer com a coroa ou com a ordem eclesiástica, seria perfeitamente possível determinar como a reforma de Estado atacou especificamente um desses corpos que, de uma forma geral, disputavam para ser, ou o Primeiro Estado ou o Estado Absoluto. Contudo, ao mudarmos de escala de forma similar ao que médicos e libertinos fizeram com o fenômeno de possessão, é possível inferir que é a *mediação* na pessoa do Rei e seus pressupostos que está em jogo. Uma terceira crise importante e contemporânea às guerras religiosas e à crise das possessões, a querela do jansenismo, aprofunda as suspeitas e indisposições com as intervenções papais. Daí o valor do apelo ao Rei – no caso, Louis XV - que assuma seu poder em nome da Nação, como representante das Leis, e não como mediador da mediação sacerdotal. Ao mesmo tempo, o tema da auto-gestão dá as caras em cada uma destas esferas, resguardando as escalas administrativas específicas que induzem um recuo radical na estabilidade dos papéis honoríficos, que passam então a ter que responder à sua função – sendo exatamente o terreno da função aquele que oferece, após a Restauração, um fôlego de outra ordem para as atividades eclesiásticas. Diante da sociedade civil, é na forma de benfeitorias, como as escolas para pobres, asilos, hospitais e orfanatos, que a justificação de sua permanência e os direitos de usufruir o solo pátrio, se dão.

Vê-se assim, e aqui convém ressaltar o valor da pesquisa de Paolo Prodi a respeito, a alteração na estrutura da mediação e o papel da justificação religiosa. Ainda que haja, e há, o desalojamento das instituições religiosas no que tange à jurisdição, o policiamento e a perseguição que faziam sobrepor, por exemplo, o Primeiro com o Segundo Estado; os efeitos do desalojamento no seio do Estado absoluto, em especial os produzidos pelas Ordenança de 1870, dizem respeito fundamentalmente a produção do dualismo entre lei positiva e norma moral – a mesma norma moral que reduz a heresia à alteridade, como afirma Michel de Certeau

(1982). Como veremos, esta é a forma privilegida de captura-la, isto é, de territorializa-la. Nisso, dois vetores componentes da produção do Código Penal tomam forma: a criminalização do pecado na forma de judicialização da moral e, de outra forma, a condenação moral do ilícito civil na forma de moralização do direito.

A instituição do direito positivo toma forma, em especial a partir de 1790, na concretização da nomofilia francesa e o culto dos Nomófilos na capela de Sainte-Marie, em *faubourg* Sanint-Antoine. A Lei aparece, nos ambientes políticos mais alvoroçados por sua simpatia com o exercício legislativo, atento ao Espírito das Leis, como uma pessoa viva, reinante entre os homens e digna de veneração. No mesmo ano, Target, deputado, conclama a todos para que *não se esqueçam que se o culto da divindade é a religião do homem, o culto da lei é a religião do cidadão* (Krynen, 2012:31). Eis uma versão, ainda que extrema, do que virá a ser chamado de *observância das leis* que culminam no enunciado de uma sentença judicial emitido por seu porta-voz que condena o absolve em nome da Lei. No que tange o universo jurídico, o movimento inaugurado pela Revolução Francesa visa deslocar o império da decisão contido no conceito de *jurisprudência* para a conformação na esfera da lei, estipulando um novo monopólio em um território refigurado – *desfigurado* segundo a narrativa da secularização. Não à toa que Robespierre, em discurso feito no dia 18 de novembro de 1790, afirma que a palavra jurisprudência deve desaparecer em favor da remissão exclusiva à lei, o que aponta inclusive para a severa suspeição sob a qual caiu o conceito de interpretação, tamanho o atrelamento que o mesmo tem com a voz da *noblesse de robe* ou da estrutura dos apelos que faziam alternar jurisdições e jurisprudências. O advento da Lei como mediação absoluta faz de todos que se submetam à ela indiferentes segundo sua própria expressão, sendo iguais na medida em que é o mesmo regime de enunciados inalteráveis que se exprime a seu respeito. Esta é a sua fixidez inteiriça do código, da axiomática que organiza os conteúdos oficiais em uma escala muito maior que a da mera conversação – mesmo que seja a de um pastor com o diabo.

O papel daquele que pode ser o porta-voz da lei sofre alterações definitivas. O cargo dos magistrados chega a ser extinto em favor de eleições diretas e mesmo ofícios temporários de julgamento de acordo com a lei, o que só foi abandonado no ano VIII da Revolução. Seu papel volta a ser reestabelecido depois sendo, descrito por procedimentos que, mais adiante, culminam em concursos e juramentos à Ordem dos Magistrados, criada em 14 de dezembro de 1810. Este passa a ser o porta-voz da lei que emite a sentença e a penitência, que aqui conhecemos somente na figura do juiz Millet.

22- França - Com relação aos casos de possessão em Aix-en-Provence, Loudun e Louviers no percurso do século XVII, alguns dos efeitos da ação diabólica atingiram o cerne da instituição dos conventos onde o exercício pastoral se encontrava em pleno exercício, gozando de total esplendor. Os parlamentares, teólogos e médicos de Paris que por ventura se debruçassem sobre o tema da possessão, o faziam tendo em vista a lenta mudança relativa aos métodos de diagnóstico e resolução dos problemas mais atinados com a imaginação humanista e a sensibilidade libertina. E é de Paris que partiram algumas das defesas mais entusiasmadas de Urban Grandier, personagem principal da crise ao lado de Santa Joana dos Anjos e Jean-Joseph Surin, condenado à morte em 18 de agosto de 1634 por ser o corruptor das noviças e sua madre. Sua defesa, no entanto, negava que seu flerte com as noviças, dentre elas a prima de Richelieu (seu desafeto), teria alguma coisa a ver com a ação do Diabo, fazendo com que Grandier fosse no final das contas apenas um sedutor tramando alguma sorte de ligação perigosa. Agiram, como já vimos, consonantes com a noção do apelo automático à corte parisiense.

O que a historiografia de Robert Mandrou pontua é que a demonomania, exatamente por se tratar de um tema candente cheio de prós e contras, era de domínio comum da comunidade *savante*. Isto quer dizer que estes mesmos intelectuais ocupados em desautorizar o argumento pautado na demonologia o faziam

com um enorme envolvimento na leitura da bibliografia a respeito do tema, com relação ao qual parte do esforço de Mandrou esteve em isolar quais títulos de fato correspondiam a este repertório mais ou menos comum aos envolvidos. A dificuldade de estabelecer a gênese de certas idéias que fundamentam decisões como a de acusar ou defender Urbain Grandier dependeria de um catálogo de empréstimos ou um inventário dos livros de magistrados. A falta de registros adequados, nos diz Mandrou, exige que se dê a devida atenção para os empréstimos feitos em bibliotecas privadas cujas cláusulas de testamento evoquem restituição, ou mesmo catálogos de oferta de livreiros anotando, assim com um círculo de leitores e fornecedores, além os títulos em circulação para além da constituição de uma acervo privado. Estes dados acrescentam uma nota naquilo que faz parte da figuração do Antigo Regime, isto é, da criação poderosa da grande proximidade entre magistrados e os "acadêmicos", cuja grande contribuição neste período consta em alterar as bases, em especial por via da *esprit de système* cartesiano, daquilo que vem a ser uma investigação considerada válida. A mera constatação de que livros circulavam a partir dos mesmos fornecedores segundo prazos mais ou menos comuns, sendo os livros mais ou menos os mesmos, a despeito das variações esperadas, mostra com qual prontidão esta sociedade *savante* se comprometia com o assunto. Isto quer dizer que, mesmo que em posições divergentes, os teólogos da Sorbonne e alguns intelectuais libertinos e professores da escola de medicina (que veio a se chamar René Descartes) falavam, de alguma forma, a mesma língua.

Os mestres da faculdade de teologia da Sorbonne recomendam a prudência na investigação abrangendo a biografia dos acusados que viessem a ser acusados de travar relações com o Diabo de forma à não reduzir o acusado às suas aflições. Afinal, a mudança de escala da observação altera as condições pelas quais a normalidade, o natural e o extraordinário se põem um diante do outro. Laubardemont, responsável pela condenação de Urban Grandier, imagina que também por causa disso, *abstém-se cuidadosamente de mandar fazer vir os teólogos parisienses para acompanhar os exorcismos ou interrogar Grandier* (Mandrou, 1979:263). Infelizmente para

Laubardemont, sua autoridade não exercia influência sobre os médicos interessados no caso.

A participação dos mestres das faculdades de medicina tem sua própria contribuição na mitigação dos anseios Inquisitoriais ministrados na forma de demonologia. Cumpriram o papel de investigar a confiabilidade dos sinais de possessão demoníaca como a linguagem corporal das possessas, mudança de cor, ausência de sentimento, traços, fixidez do olhar, ganidos, dom das línguas, vômitos de malefícios e a marca dos estigmas. Em uma consulta à faculdade de Montpellier com relação à possessão de Jeanne de Ruède, em 1634, são recuperadas as dimensões nas quais todos estes traços distintivos correspondem à normalidade de outras rotinas corporais, como a de mímicos e acrobatas; a imitação de um cão; estas observações se põem em favor da plasticidade da *indústria humana*[130]. Nenhum dos sinais clássicos pode ser considerado ausente da rotina de pessoas que por ventura gozem do mais ordinário dos hábitos. "*Mas os médicos libertinos vão mais longe e não deixam lugar senão para a impostura; raciocinando como seus mestres de Languedoc, escamoteiam a hipótese da doença mental.*" (Mandrou, 1979:270). Estamos falando aqui da influência,

[130] O caso das línguas, isto é, a manifestação de bilinguismo, em especial uma língua na qual o possesso não foi devidamente instruído, as objeções se remetem à extensão demasiadamente restrita da comunicação, não indo para além de algumas frases ou fenômenos ainda mais delicados como ao redor do caso relatado por Théophile de Viau, poeta. "*Théophile, que era considerado discípulo de Júlio César Vanini, condenado à fogueira pelo Parlamento de Toulouse em 1619, foi incomodado durante vários anos pela corte parisiense perante a qual foi condenado à morte por contumácia, ao banimento em seguida. Seu caso ilustra bem a confusão que o erudito libertino pode suscitar em sua oposição às diabruras. No decurso do processo, Théophile teve que se explicar sobre um caso de possessão que conheceu quando de uma viagem ao Sudoeste; é o relato bastante comum de uma visita feita em Estillac perto de Agen, em companhia de um conselheiro do Parlamento de Bordeaux, casa de uma moça possessa, exorcismada duas vezes por semana por um padre da vizinhança. Pouco impressionado com essas "caretas de enforcado, gritos de gato, convulsões de epilético", Théophile a interrogou em latim, grego, inglês, espanhol, italiano sem obter resposta: "quanto ao gascão, acrescenta, ela não careceu de injúrias para me replicar, pois ela era da região". Sua segurança ante esse demônio "ignorante das línguas" teve um efeito melhor; outros assistentes adotam sua opinião, e a possessão chega ao fim rapidamente: "Após ter sido tratada por um bom médico, verificou-se que seu mal não passava de um pouco de melancolia e muito de fingimento. Interrogado sobre essa visita, "feita para ir ver os diabos" e sobre o propósito que tivera nessa ocasião ("se ele não disse publicamente que era ridículo e tolice acreditar que houvessem diabos"), o poeta responde por uma única e mesma profissão de fé: "Disse que não e que sempre acreditou que havia um Deus e diabos, e um paraíso e um inferno". Contestar categoricamente a realidade das possessões diabólicas significa também pôr em causa o próprio Deus: nem Théophile, nem seus juízes parecem hesitar quanto a esse ponto.*"(Mandrou, 1979:272)

ressaltada pelo mesmo Mandrou, de Gabriel Naudé, Guy Patin, Pierre Michon e toda sorte de eruditos que, a despeito de uma produção literária dispersa e pouco abundante, têm presença marcante nos debates acadêmicos. Eles fazem recurso de sua antropologia, sua concepção de homem, que para além de qualquer outra coisa, o descreve segundo sua condição resignada à submissão e intimações dos poderes ordinários exercidos sobre ele (Reichler, 1987:09). Ao cabo e ao rabo, a possessão demoníaca é um crime de diagnóstico demasiado impreciso para que o condenado seja conduzido à pena de morte, ou ainda, simplesmente condenado. Trata-se de um crime no qual não se pode confiar, razão pela qual se deve interditar o interdito.

23 – França - "*Entre 1660 e 1670, o mundo judiciário parlamentar permanece dividido, como nos decênios precedentes; os mais audaciosos, o borguinhão e o parisiense, encontram novas razões para consolidar sua convicção, porquanto tratados eruditos retomam e desenvolvem os temas de prudência que justificam desde 1640 a jurisprudência parisiense. Não possuindo o poder de impô-la a todas as cortes supremas, os juristas que aconselham Colbert na elaboração dos Códigos, ao redor de Pussort e do Presidente Lamoignon, não levam a audácia a ponto de decretar, sob forma de sentença geral, o fim da repressão satânica; sábia omissão, já que no momento mesmo em que a ordenança criminal é assinada pelo rei em Saint-Germain-en-Laye, novas perseguições se desencadeiam, no Sul e na Normandia, as quais são acolhidas pelas cortes supremas com benevolência,* ***more majorum****.*"(Mandrou, 1979:346)

E imediatamente é importante ressaltar a diferença entre o que se passa antes e após a Revolução, e de como os eventos pós-revolucionários, os que se prestam a esta periodização, tentam corrigir um detalhe importante desta história, a da impossibilidade de se impor às cortes supremas. Esta não é, obviamente, a obsessão dos anos que cobrem o período dos reinados de Louis XIV a Louis XVI, cujo tema prevalecente parece ser o da racionalização das instâncias decisórias e a organização do Estado enquanto constituído por uma razão que lhe seja peculiar. No

caso em questão, dissociar a pena de morte de um tipo criminal enormemente suspeito da eficácia da aplicação da pena, assim como dissociar a pena de morte da categoria de acusação, transforma-se numa tarefa que ocupa meio século de esforços.

O caso é que o édito de 1682, em diversas dimensões – seguindo a descrição de Robert Mandrou – é algo similar ao *Esboço de uma teoria geral da magia* de Marcel Mauss na medida em que trata a magia como um negativo dela mesma, um dos efeitos fundamentais da mudança de escala da observação dos casos de possessão e de feitiçaria. Especialmente porque o édito, *famoso por regulamentar em definitivo a questão do crime de feitiçaria, praticamente não trata dele* (1979:388).

"*Em suma, fica bastante claro que esse édito, não reconhecendo senão uma "pretensa magia", significa a negação implícita do pacto diabólico e das práticas satânicas ligadas ao sabá e aos malefícios tradicionalmente denunciados outrora pelos demonólogos. Este silêncio total importa, de forma indiscutível, em uma recusa de considerar tais elementos de acusação como válidos; somente contam em definitivo aos atos sacrílegos e o uso dos venenos. Seguramente o édito de julho de 1682 é aquele pelo qual Pellot reclamava em 1670 e que Colbert havia prometido: não se trata nele notadamente das provas e dos testemunhos que seriam os únicos aceitáveis em um processo dessa ordem. Mas, por subtração, de alguma forma, o edito dá uma resposta clara ao problema colocado: as únicas provas válidas são aquelas que se referem ao uso, ao comércio e a administração de venenos, crimes aliás "não somente os mais detestáveis e os mais perigosos de todos, mas ainda os mais difíceis para descobrir". Assim "adivinhos, mágicos, encantadores" não são senão uma mesma família de ilusionistas que pervertem os crédulos; o édito estabelece uma gradação clara entre eles: exploradores da ignorância, não merecem a corda, nem a fogueira, quanto muito o banimento; devidamente condenados por sortilégio e envenenamento, são passíveis de pena de morte.*"(Mandrou, 1979:391)

O que está em questão é a civilização da feitiçaria na medida em que seja o sentido jurídico da palavra *civilização* a ser ressaltado. Se grande parte da discussão da antropologia devotada aos costumes – no caso, a antropologia cultural – se dedica ao problema da difusão de símbolos e métodos de fazer, o feiticeiro como um farsante, e portanto falsário é um "confusor" na medida em que confunde símbolos e métodos que sinalizam a organização social. Assim, o feiticeiro é aquele que faz com que tomem gato por lebre, alho por bugalho, fazendo com que a rima ou uma semelhança morfológica superficial, como é que caracterizam animais quadrúpedes, sirvam como critério suficiente de analogia para então promover alguma forma de troca ou comércio no qual um objeto A seja tomado como se fosse B, e assim pague seu preço. Para além disso, a magia será juridicamente tomada por uma pretensão – *operação de pretensa magia* -, que a partir de então, ainda que paulatinamente, será tratada como forma de abuso verbal desdobrada em prejuízo. Assim, os feiticeiros passam a ser posicionados como 1) propagadores de injúria, quando infâmia e blasfêmia compuserem o caso em especial que põe em risco a reputação do queixoso, em especial quando se trata de uma acusação de feitiçaria movida por um particular, 2) quando houver envenenamento, atividade característica de quem exerce experimentos alquímicos e 3) exploradores da credulidade pública que, segundo a nova jurisprudência, participa de um jogo de faz-de-conta que induz à superstição e ao logro e, também, à sedição (Maravall, 1997). Mas qual o valor em descrever tão intensamente a destituição da Igreja Católica com relação ao seu poder jurisdicional senão para dizer lenta e dolorosamente que ela perdeu seu braço secular, lenta e dolorosamente? A pergunta então passa a ser: como, desmembrada, a Igreja sobreviveu? E o que dizer do corpo eucarístico em um tempo que o Inimigo se prolifera não somente pelo espectro dos estados islâmicos mas também pela consolidação dos principados protestantes?

"(...) *qual o novo sentido da heresia ou do desvio religioso após a ruptura e a consolidação das novas Igrejas territoriais? Qual a relação com as novas*

realidades e com a razão de Estado? Qual o peso dos novos poderes políticos e públicos sobre as Igrejas e sobre o comportamento religioso? Qual a posição do cristão-fiel, praticante, entre os novos deveres de Estado ou civis e a referência ao cristianismo radical?"(Prodi, 2005:361)

Esta sucessão de perguntas sugere um painel de novidades que desafiaram algumas instituições basilares da instituição cristã, inclusive aquela que fazia indistinto o criminoso do inimigo quando o tema se tratava de heresia. Esta distinção, imposta no embate entre a lei positiva e os princípios da lei divina, demarca o terreno onde se encena todo o problema da jurisdição e do reconhecimento de infrações que lesam a forma dominante de conciliação, seja ela eucarística, seja ela estatal-burocrática. E elas não são, de forma alguma, equivalentes. A reconstituição das formas institucionais, de ambos os pontos de vista, conduzem a um cenário composto por um labirinto que se mostra na verdade uma sucessão de encruzilhadas. A cisão que dissocia norma moral de lei positiva, ressalta Paolo Prodi, reforça a jurisdição do magistério sobre as consciências, por exemplo. E aqui a imagem da tutela se apresenta com todo esplendor e potência[131] vindo a se contrapor, ironicamente, a outros desdobramentos como a da relação entre cada Cristão e a Escritura, o que nos leva à fórmula das revoltas de conduta de Michel Foucault (2009). Por fim, o que está em questão desde um ponto de vista sociológico é o alvorecer de uma ética individual relativa aos temas da ascese intramundana de Weber (2003) e da orientação do indivíduo-no-mundo de Dumont (1998). Cada um, à sua forma, entrevê desdobramentos de caráter casuístico.

[131] "*En 1785, l'Académie de Metz met au concours le thème suivant : « Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France ? » L'Academie couronne en 1788 les travaux de l'avocat Thiery, d'un juif polonais établi à Paris nommé Zalkind Hourwitz, et de l'abbé Gregoire. Le mémoire de l'abbé Grégoire, intitulé* ***Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*** *(titre significatif) estime qu'il sera possible de « réformer » les juifs s'ils sont admis à exercer tous les métiers, notamment l'agriculture, s'ils abandonnent leur langue et leurs particularismes, s'ils sont accueillis en égaux. Il s'agit donc d'une pensée intégrationniste.* » (Cousin et.al., 1989 :53).

24 – França codificada - O aporte bibliográfico que utilizo aqui tem propósitos muito distintos e esta distinção, tensa, é importante. Por exemplo: Robert Mandrou é um historiador das mentalidades disposto a discutir estruturas mentais de juízo e julgamento atendendo a uma concepção de transformação lenta e gradual, de longa duração, operada na história das instituições do direito e da inquisição franceses. Ele elenca mudanças sutis de percurso mostrando como a magistratura de Paris, que levou mais de 40 anos para concretizar em direito positivo aquilo que já era uma resolução política e, portanto, oral. Levaram ainda mais tempo para que fizessem que a lei sortisse efeito ao ponto de outras províncias mais afastadas do centro parisiense promulgassem decisões judiciais em processo criminais que, por fim, abolissem os crimes de feitiçaria na prática. Veja-se que as decisões normandas levaram 10 anos para se corresponderem com o édito e os procedimentos parisienses de 1673. Em contrapartida, os acontecimentos no calor revolucionário tem como característica acelerar essa massa de acontecimentos pretéritos produzindo não somente velocidade, mas condensação. É marca dos processos revolucionários de 1789 em diante não somente deliberar a respeito do que fazer mas também, uma vez tomada uma decisão, cabe aos dirigentes se responsabilizarem por forçar a forma deliberada fazendo-a avançar sobre as fronteiras provinciais, produzindo, assim, uma dinâmica belicosa de intervenção capturando a máquina de guerra para fins administrativos.

Se os trabalhos ao redor da revolução têm início com uma grande procissão em 4 de maio de 1789, que parte de Catedral de Nossa Senhora de Notre Dame até Versailles onde é rezada, na igreja de São Luís, uma missa solene que afirma os valores católicos não somente do culto público, mas da função conciliadora da igreja como cimento moral da sociedade francesa; e se os discursos do rei e seus ministros enfatizavam que o processo revolucionário deveria se restringir aos problemas financeiros que produziram tamanha comoção:

"(...) *os "patriotas" estavam bastante decididos a tirarem a França do estado de confusão e de desordem em que se encontrava: seria preciso lhe dar uma "constituição", isto é, uma organização lógica, refletida e voluntária que repousassem em bases racionais demonstradas e reconhecidas por todos e não mais nesse furdunço de usos e costumes "góticos" sem qualquer justificação que não sua antiguidade, plena de inconsequências, de contradições e injustiças que até a época do triunfo da "sã filosofia do século XVIII" teriam servido de código à nação francesa.*" (Cousin et. al., 1989:63).

E esta noção de *código* é fundamental exatamente porque, em 1808, servirá exatamente como convergência do *Code Napoléon*, ou seja, no código civil. Por isso, permito-me utilizar um trecho do trabalho de Prodi como comentário, não aos problemas levantados diretamente à história da Revolução francesa em seus aspectos teológico-jurídicos, mas quanto à noção de código ele mesmo como novidade na organização da matéria jurídica:

"*A resposta dada pelos Estados europeus, do Code Civil napoleônico em diante, é unívoca e se estende durante todo o século XIX até a geração que nos precedeu. Ela pode muito bem ser expressa nas palavras de seu inspirador, Jean Etienne-Marie Portalis: o "código" é o novo breviário da sabedoria humana, fonte de costumes; a verdadeira moral do povo passa, então, a consistir nas leis civis que já traduziram, com o desenvolvimento do progresso, a razão natural em todos os casos da vida humana. No código realiza-se a aliança e a fusão entre a moral e a ordem civil em todas as circunstâncias da vida do homem, desde o nascimento até a morte, e os juízes, na estreita obediência às leis, são os celebradores do novo rito do progresso.*" (Prodi, 2005:483)

Condensação. Um máximo de Estado em um mínimo de espaço. Um país inteiro em uma linha, em uma sentença. Uma sociedade inteira num papel social, todo

o ordenamento implícito numa narrativa. Tudo muito rapidamente e num mesmo lugar.

O ano de 1789, no que tangem as ações de reforma do Estado, atinge o desalojamento da Igreja Católica de maneira decisiva. Inclusive pelo papel desempenhado pela Igreja e seus gastos excessivos com luxo que têm papel importante na quebra das finanças, o que contrasta com a noção de função das atividades religiosas, exatamente como narra o burguês anônimo de Montpellier (Darnton, 1986). Disso se desdobra a elaboração de uma codificação de serviços prestados que se corresponde com a temática da responsabilidade da Igreja, que não poderá mais usufruir benefícios sem ser, de outra parte, uma contribuinte para a ordem política fazendo dela, finalmente, devedora. Os bens e serviços da Igreja são contabilizados como bens disponibilizados no pagamento das dívidas de Estado que fizeram a França quebrar, tendo seu contraponto nos serviços que justificariam a permanência da Igreja segundo uma linguagem propriamente funcional. Ao sujeitar a Igreja a uma política de reforma, uma série de movimentos fazem parte da coreografia que culmina naquilo que, em parte, é a sobrevivência da Igreja Católica na França moderna. Ironicamente, a pena aplicada aos bens da Igreja é análoga à pena conduzida após o anátema de um herege do medievo.

O ambiente é hostil à manutenção das regras de propriedade e renda exatamente porque o luxo que caracteriza o modo de vida do Primeiro e Segundo Estados é, como já dito, um dos fatores determinantes da falência estatal francesa e, também, um dos elementos de tensão devido à pauperização agressiva da maior parte de sua população. E o que a Assembléia produz, em primeiro lugar, é a indistinção entre os Três Estados no que tange o caráter da representação política. Estão todos reunidos em nome da *Nation* que se expressa na forma condensada do código a ser redigido, primeiro como Declaração Universal dos Direitos do Homem, depois, sem heterônimo, na forma do Código Civil. O que está em desenho é a dimensão formal da igualdade da representação tal como configurada na Assembléia, lugar onde todos são

iguais perante à lei, mesmo que à força, cujo destino imediato é a expulsão e a perda dos bens.

"*A nação estava compreendida neste quadro* (das mudanças relativas à organização social concernente à tensão entre indivíduos e o liame social) *como espaço puro de interdependência, ela não teria sido fundada em um terreno político (expresso por um contrato social), não mais do que não seria derivada de uma estrutura sociológica (como aquela da antiga sociedade de ordens). É impossível de conceber a nação desta maneira pelos franceses de 1789. Ela deve se dar* ***imediatamente*** *como unidade e como totalidade, ser conhecida em outros termos, como política, diretamente. A experiência da guerra, central entre os anos 1792 a 1815, permite a realização, na prática, de uma forma de fusão constituindo um corpo homogêneo de combate em uma aglomeração de indivíduos justapostos. "De cem povos com as mais diversas figuras, faço um mesmo povo, um mundo, um universo", disse Edgar Quinet ao imperador em seu* ***Napoléon****. Esta mobilização, união de corações e gestos, prossegue como produto de circunstâncias excepcionais. É preciso encontrar igualmente o equivalente nas condições ordinárias de uma situação de paz.*" (Rosanvallon, 1990:101)

A promulgação de um documento com o teor do *Code Civil* tem a marca, expressa nos seus próprios termos, a sua validade imediata por todo o território da República ao mesmo tempo em que rompe com as decisões judiciais e fatos juridicamente relevantes do passado. É um dispositivo para o que está por vir não tendo qualquer efeito retroativo. A questão é que é uma lei para todos igualmente, o que inflaciona o termo *égalité* como um conceito jurídico posto como uma relação imediata temporal e espacialmente, configurando o nexo de relações de temporalização e condensação da ordem na inauguração dos meios de organização sincrônicos. As práticas de guerra aplicadas na conversão do território à nova república é somente um dos capítulos da série de inovações de caráter técnico-

administrativo, o que faz da França um objeto e tanto de concretização sócio-técnica. A unificação do território serve de exemplo não somente com relação às fronteiras mas também com relação ao zoneamento administrativo. E, obviamente, o povo que, ainda que francês, não era, salvo em tempos de guerra, francês mas não suficientemente e, tampouco, da forma necessária, sendo também sujeito à conversão aos meios relativos à instituição da revolução. Há uma defasagem enorme entre o presente e o passado, e grande parte da população ficou, digamos, para trás. Daí parte daquilo que configura a exceção francesa na paisagem das diversas revoluções modernas: a instituição de ministérios de educação e cultura. É preciso ser francês de uma certa forma, donde se desdobra o elemento tutelar da figura da *fraternité* que emana de um centro de irradiação, reproduzindo ou melhor, antecipando o modelo de irradiação de inovações para o qual Tylor aponta em seu *Primitive Culture* **(item 4 desta seção)**.

Diante deste panorama de conversão generalizada da França revolucinoária, são dois os desafios da pulsão do *Estado utópico francês*[132]. Um diz respeito à promoção da igualdade jurídica, entendendo que o acesso à lei é também, e necessariamente, o acesso a um código escrito facultado somente aos iniciados nos arcanos não somente da alfabetização, mas também no sentido da aplicação da lei. O segundo desafio que se impõe diz respeito à administração de uma situação produzida em guerra na qual se identifica, um no outro, o federalismo e a superstição – duas formas sediciosas de opinião pública e propaganda em que o alvo é a unidade administrativa do território. Segundo o relatório do Comité de Saúde pública da Convenção em 8 pluviose do ano II, os que "falam o baixo-bretão; a emigração e o ódio da República falam alemão; a contra-revolução fala italiano e o fanatismo fala basco" (Certeau et. al. 1975:10-11) Ao comentar sobre a imaginação geográfica produzida no período Revolucionário, Mona Ozouf (1984) apresenta uma descrição alternativa à que nos oferece Pierre Rosanvallon. Enquanto a história pautada pela emergência da administração pública no modelo francês descreve em linhas gerais como a reforma

[132] (Rosanvallon, 1990).

do Estado se desdobra e avança sobre todos com a finalidade de propagar as novas formas de governo, Ozouf descreve a incidência dos mecanismos de unificação em uma França que vive diferenças importantes na sua constituição, a mesma que gera tipificações como na que o federalismo e a superstição falam baixo-bretão.

"*O estereótipo das "personalidades étnicas, às vésperas da Revolução é então uma realidade que tem seu lugar e que se impõe; e por muito tempo, dado que observadores lhe fazem recurso com um tom uníssono de quem aborda o tema desprovido de toda surpresa.*" (Ozouf, 1984 :30)

Ainda que não seja possível afirmar qualquer coincidência entre a localização geográfica do tipo herege e esta formação moderna das diferenças regionais francesas, o dispositivo geográfico como produção tipológica da ameaça à unidade tem uma ressonância comum importante. Nela se mobiliza um método de produção da inimizade cuja existência se exprime na estrutura da sedição como método de propaganda da divergência sem que o objeto da divergência precise ser elucidado. Tanto uma dimensão quanto a outra são obstáculos para a propagação do espírito público que tem como destino melhorar a vida em comum da França ao reformarem o Estado e regenerarem a sociedade ao ponto de aprimorarem a relação entre as instituições vindo a otimiza-las segundo sua mera função. Com isso, os meios de propagação de políticas são reformulados e, com eles, os meios propagadores, dentre eles os cidadãos compreendidos como meios de difusão. É nesta altura que Émile Durkheim se assemelha profundamente com Allan Kardec, ao fazer uma remissão insuspeita ao problema da mediação compreendido como meio de propagação que faz de toda sua sociologia, este mecanismo de possessão segundo a fórmula de Andriopoulos (2014), uma reflexão sobre a instituição como um meio, uma ecologia:

"*Quando uma força ou uma propriedade nos parece uma parte integrante, um elemento constitutivo do sujeito no qual reside, não podemos nos representar facilmente que ela se separe dele para se transportar alhures. Um corpo se define por sua massa e sua composição atômica; assim, não concebemos que ela possa comunicar, por meio de contato, algum desses caracteres distintivos. Mas, ao contrário, se se trata de uma força que penetrou o corpo desde fora, como nada a prende a ele, como ela está nele, como ela está na qualidade de estranha, não há nada de irrepresentável no fato de que ela possa escapar dele. É assim que o calor ou a eletricidade, que um objeto qualquer recebeu uma fonte externa, são transmissíveis ao meio ambiente, e o espírito aceita sem resistência a possibilidade dessa transmissão. Portanto, a extrema facilidade com que as forças religiosas se irradiam e se difundem nada tem de surpreendente, se forem geralmente concebidas como exteriores aos seres que residem. Ora, é exatamente isso que a teoria que propusemos implica.*"(Durkheim, 2000:343).

Esta espécie de teoria eletrodinâmica da religião convém não somente pela remissão à analogia da matéria animada com a pilha elétrica de Allan Kardec. Ela interessa por estar respaldada na história das instituições francesas que, na esteira da generalização da organização social republicana, tinha na multiplicação de meios pertinentes um veículo privilegiado de promover a modernização da França e, com isso, franquear ao cidadão a possibilidade de mudar de escala de suas ações agindo segundo o interesse, não somente o seu – esfera em que se cozinha a sedição -, mas também do espírito público.

Não é por acaso que a definição estrita que distinga objetos como "*culture*" e "*civilization*" se embaralha no argumento de Tylor ao ponto de a distinção parecer capturar uma diferença específica na relação produzida por um mesmo vínculo, distinguindo entre si momentos e modos. É como se muito do que se habituou chamar de *civilização* fosse a *cultura* num movimento de expansão e a *cultura*, a civilização no seu momento de contração. A confusão de Tylor entre os conceitos se oferece como

documento anômalo do problema encontrado por Norbert Elias (1994) a respeito da *antítese dos conceitos* em sua sociogênese. Dito de outra forma, a antropologia social de Tylor parece criar indistinção naquilo que a produção dos conceitos *kultur* e *zivilisation* (neste caso, uma réplica local para a *civilisation* francesa) havia se esforçado em distinguir. Esta distinção, gestada entre os séculos XVIII e XIX, que estabelece o vínculo entre os conceitos em questão, serve como *indício de uma transformação política* na exata medida em que o rigor com que é tratada apresenta um esforço coletivo em sua melhor definição (Koselleck, 2006:101). O que Norbert Elias descreve é um processo histórico em que os dois conceitos em questão descrevem, em primeiro lugar, uma clivagem interna à Alemanha da Corte em que ser civilizado se distinguia pelos hábitos e modos cortesãos, dentre os quais o de falar francês. A contraposição do modo de vida cortesão, bem se sabe, estava na vida popular, ligada à terra (e não necessariamente ao território) em que o que falava alemão ou qualquer outro dialeto, começa a ser definido, em especial, pela sensibilidade romântica como *kultur* em que a tensão exibe a relação entre a hipocrisia cortesã (um valor propriamente civilizacional) e a autenticidade como contraponto virtuoso[133]. Assim, da mesma forma em que o vínculo evidencia a clivagem entre o popular e o cortesão, traduz em uma linguagem regional o vínculo entre Alemanha e França, país vizinho que exerce influência de caráter civilizador. No entanto, Elias ressalta que a Revolução Francesa faz com que o conceito de civilização

[133] Roger Chartier (2004:63) chama a atenção para este aspecto delicado que sob um certo ponto de vista parece ser uma forma de anacronismo e deterioração da imagem cortesã quando, no final das contas se trata de uma dialética em exercício das práticas de civilidade entre o *parecer* e o *ser* barrocos (assim, século XVII) tal como expressos nos manuais de civilidade. Ao comentar Antoine de Courtin e Pascal escreve: "*A civilidade, como todas as condutas mundanas, enfeita com a máscara da polidez aquilo que é apenas falsidade e artifício. Seu primeiro fundamento, que quer a concordância entre as conveniências exteriores e a verdade do sentimento, encontra-se então solapada. As maneiras, contudo, não podem traduzir as disposições da alma, já que estas são sempre mutáveis e inconstantes: "As coisas têm diversas qualidades, e a alma, diversas inclinações, porque nada daquilo que se apresenta à alma é simples, e a alma jamais se apresenta simples a nenhum indivíduo. Daí vem que choramos e rimos de uma mesma coisa". Essa instabilidade do homem, índice de sua miséria, destrói o outro requisito da civilidade que é fazer parecer ao mundo a constância de uma boa naturalidade. Na melhor das hipóteses, a civilidade só pode ser então um costume que, como os outros, "só deve ser seguido porque é costume, e não porque seja razoável ou justo.*" (as citações são retiradas de *Règles de la biènseance et de la civilité chrétienne*, 1703). A artificialidade cortesã é, antes de mais nada, uma virtude e um método, de ascensão, inclusive.

como sociedade cortesã recue para um segundo plano, fazendo com que a antítese *kultur* e *zivilisation* seja um depósito de relações nacionais que institui na tensão um contraste entre escalas da seguinte forma.

"*Com a lenta ascensão da burguesia alemã, de classe de segunda categoria para depositária da consciência nacional e, finalmente – muito tarde e com reservas – para classe governante, de uma classe que, no início, foi obrigada a se ver ou legitimar principalmente se contrastando com a classe superior aristocrática de corte e, em seguida, definindo-se contra nações concorrentes, a antítese entre* ***Kultur*** *e* ***Zivilisation****, com todos os seus significados correlatos, muda significação e função:* ***de antítese primariamente social torna-se primariamente nacional****.*"(Elias, 1994:47)

A mudança de escala permite que se compreenda o conceito de civilização, isto é, o ato de tornar civil como um ato de expansão da unidade de relação – seja ela Estado, Igreja, Império – que se confunde com atos de guerra cuja resistência, seja de qual ordem for, se equivale à indisposição em que o lado inimigo impede a propagação até que, finalmente, venha a ser convertido, isto é, venha a se tornar meio propagador – seja em nome da *civilization* francesa, seja em nome da *kultur* alemã, o que abre margem para a exceção inglesa de Tylor e a sua forma desconsiderar a relevância desta distinção.

Assim, a expansão da unidade nacional como grandeza opera como uma qualidade formal da Revolução Francesa em que, para lograr, desestabiliza as instituições que mais obstáculos moveriam contra o ato de fundação da igualdade parlamentar, seja como fronteira externa, seja como fronteira interna: a Igreja Católica de um lado e as províncias em sua autonomia política, de outro. A Igreja chega a ter sua presença institucional eliminada com exceção somente daqueles que lhe jurassem algum grau de obediência, traindo sua relação com a hierarquia romana, como fora o caso do abade Henri Grégoire, um dos principais advogados da causa da unidade da República francesa com relação à qual a França deveria ser convertida. E é com

relação a esta dificuldade que o poder tutelar parece se voltar. Ele precisa resolver aquele que seria seu maior problema: a defasagem de populações com relações a outras dentro de uma mesma unidade de organização social. Qual o tamanho desta defasagem, contudo? E ela é medida? Ela é expressa em qual unidade?

Administrar esta defasagem, que é o fundamento político que guia a pergunta, implica em dizer que a perfectibilidade técnica e moral da humanidade é guiada, ou melhor, governada, que é o que o argumento de Tylor sugere como sendo o seu limite. É atinada na melhor conduta comum, entabulada pelo enquadramento da razão, que o isolamento da distância estrutural é possível, mas também os meios pelos quais o governo pode de fato se impor – numa forma de guerra em tempos de paz. As metáforas bélicas parecem poder se condensar numa fórmula particular que Mona Ozouf recupera dos escritos de Condorcet e a forma como ele qualifica os levantamentos estatísticos produzidos no seio da Revolução com a finalidade de mapeamento que indicasse as condições de crescimento ou decrescimento do espírito público em que o progresso não é somente uma dimensão temporal uma vez que também se dá no espaço, e vice-versa:

"*Pois o discurso dos comissários tende inteiramente ao progresso futuro do espírito humano; sabem, e o ministro ainda melhor que eles, de que será feito o futuro da humanidade: de progresso e igualdade, do aperfeiçoamento moral do homem. No horizonte de suas relações, como no décimo período de Condorcet, "o sol não deve esclarecer senão os homens livres". Tempo em que se projetam com desenvoltura deliciosa: "em poucos anos o anuário republicano terá expulso inteiramente o almanaque gregoriano"; "O tempo não se estende onde cada criança nascida terá sua árvore, onde cada acontecimento importante para um cidadão será chamado para o seu presente por uma plantação feita à época de seu acontecimento"; "veremos o povo desertar os ateliês do fanatismo".*" (Ozouf, 1984:61)

Tendo em vista tal movimento em que o *espírito público* se move como teleologia, é muito difícil saber discernir até qual ponto o exercício do governo em produzir novas formas e meios de governar mira, ao deliberar por levantamentos estatísticos, nas formas de constituição de um futuro melhor ou se, tal como sugere Mona Ozouf, tem como alvo os *agentes involuntários do passado* (1984:69). Na verdade, parecem ser dimensões indiscerníveis uma da outra, uma espécie de relação de duplo-vínculo no qual a evocação do progresso não pode ser feita sem atentar para os seus inimigos, mesmo que sejam de um tipo involuntário, sujeito à acusação de uma forma de *pecado oculto*, ainda que seja uma acusação já esvaziada de seu sentido potente. A estes, cabe converter no meio de propagação sendo necessário, no entanto, conseguir isola-los. E, de uma forma geral, a magistratura parisiense do século XVII conseguiu isola-los, uma vez que coincidem no mesmo quinhão territorial, mesmo que parcialmente, os redutos de resistência involuntária ao exercício da cidadania, isto é, da razão e do espírito público. Assim, os comissário bretões reforçam que a língua bretã os encerra em um *comércio social de uma religião toda poderosa*; os comissários de Flandres (*flamands*) atrelam o gosto pela vingança na qual a tradição local manifesta uma *selvageria antiga*; os bascos carregam consigo uma língua enigmática e uma autonomia irredutíveis; todos fenômenos ligados à perturbação da língua que atravessam os sentidos da propagação da nova ordem, perturbação que também inclui os *patois*. Mas não se trata somente da língua, mas da religião entendida também como "costume" – a alteridade mitigada da heresia que passa também a classificar a Igreja Católica. A indistinção promovida por Tylor faz cada vez mais sentido da mesma forma em que a hostilidade dos meios fazem como que *secularização* opere como *sobrevivência* narrando uma espécie de história natural eclesiológica.

Obviamente que a constatação desta dificuldade de dirigir e propagar a palavra – tanto a escrita quanto a oral – está presente na constituição de, digamos, qualquer espaço moral num contexto de ampliação da conexão entre os meios de propagação. Vale a ressalva que não se trata de propagar a Palavra, uma específica, mas a palavra como usufruto da língua, de uma mesma língua, resultante da

alfabetização. Nisso a personagem do abade Henri Grégoire é sintomática. Cura responsável pela enquete que fez o levantamento sobre a situação da língua francesa diante dos *patois* em solo francês faz, no seu *Essai sur la régéneration physique, morale e politique des Juifs*, publicado em 1789, uma queixa específica a respeito da dificuldade que os clérigos tinham em realizar suas missas. Entendendo que a maior parte da população mal conseguia formular uma frase inteira em francês, ou falava de forma estropiada; entendendo que no caso da Baixa Bretanha e no Loire as missas sequer podiam ser rezadas em francês; Grégoire reforça que *os governos ignoram, são insensíveis ao quanto a anulação do patois importa para a expansão das luzes, do conhecimento apurado da religião, da execução fácil das leis, à felicidade nacional e à tranquilidade política* (apud. Certeau, 1972:21).

A enquete, conduzida no seio da *Société des amis de la Constitution* conduzida por Grégoire, que visava verificar se *o uso da língua francesa era universal* no país (*contrée*) em questão; se havia qualquer afinidade entre o francês e o dialeto em questão; quão distantes estão os dialetos da língua nacional; se há reincidência significativa de homônimos; como descrever foneticamente os dialetos; se os dialetos estão estabelecidos em gramáticas e dicionários; qual a influência dos *patois* nos costumes; se as escolas do país (*contrée*) ensinam o francês; se há gosto pela leitura; e quais os efeitos morais da revolução atual; esta enquete não é o único reflexo no levantamento que se traduz na forma de um mapeamento dos costumes que identifique com detalhes os embaraços da instituição da República francesa. Até porque, não é a única. A aplicação de um questionário em 1805 pela *Académie celtique* reproduzem em grande parte este interesse arqueológico pelo passado presente na forma de atraso onde serão localizados ambas, as raízes do povo bretão e a instituição da vida religiosa mobilizadas pelo arcaísmo próprio de seus pesquisadores (Ozouf, 1984). Seu objeto, contudo, não parecem ser os embaraços contra a civilização, mas aquilo que na obra de Tylor se configura, mais uma vez, como *sobrevivência*, cujo valor é fundamentalmente pedagógico – como parece ter se convertido o acervo religioso

em geral, seja em sua propedêutica, seja em sua organização institucional. A morada da cultura é a sobrevivência.

25- França e cidadania cosmopolita - A insistência em fazer uma remissão aprofundada com relação à obra de Émile Durkheim, tal como o fiz no final da primeira seção desta tese, resulta em três questões que considero importantes. Em primeiro lugar, estabelece domínio do social, isto é, a dominação exercida pelo social como dimensão autônoma de tradução do fenômeno religioso. Em segundo lugar, em como a sociologia em questão é um exercício característico das ciências da religião como ruptura com o paradigma teológico em que o teológico é posto sob a mesma tutela a que é destinada toda alteridade selvagem em que residiam os componentes de heresia religiosa. Por fim, como sua sociologia é uma variante cuja antropologia mitiga os efeitos do exercício da tutela sem questionar, contudo, a soberania da ordem social. Todas estas questões mobilizadas no seio da sociologia de Durkheim interessam porque oferecem uma teoria nativa do religioso que permite compreender desde a ordem dos cultos até os processos de interdição ao redor da propriedade privada. Nela a religião é uma dimensão da vida que não somente se transforma paulatinamente segundo uma história natural e mundana, mas o faz por fatores sociológicos e, portanto, extra-teológicos, de forma que sua justificação política respeita a ordem segundo a lógica dos serviços prestados ao espírito público descrita segundo sua função social, o que implica em dizer que seu governo se dá desde fora[134].

A síntese da contribuição de Durkheim nesta seção tem mais uma nota importante, aquela em que registra a primeira de uma série de conversões importantes que alteram, inclusive, o que chamar por conversão. Aí encontramos sempre uma unidade de medida maior e englobante, não tanto por propriedades simbólicas intrínsecas, mas por constituírem o *nomos*. Assim, *mana* se torna conversível em propriedade privada e vice-versa; bretão em língua francesa; possessão demoníaca em doença mental; feitiçaria em ludibrio da atenção pública;

[134] Sobre a autonomia do social como dimensão soberana na obra de Durkheim, vide Donzelot (1984).

magia em atribuição de valor; heresia em controle de território; enfim, a conversão da Unidade francesa em um sistema de unidades correspondentes em que a conversão entre sistemas implica, necessariamente, em mudar a escala da relação havendo contudo uma escala maior que opera como garantia das conversões, o que Deleuze & Guattari chamaram de *sobrecodificação* (1997). Se no começo desta seção chamei a atenção para uma determinada *região de indiferença* entre civilização e cultura em Tylor que caracteriza antes de mais nada uma determinada convertibilidade do valor dos artefatos no processo histórico da difusão cultural, esta região é por sua vez um ambiente propício de geração de equivalências assimétricas. Isto quer dizer que se o *mana* é conversível em propriedade privada segundo o seu poder de contágio, a diferença implícita informa que a relação também permite a conversão em direção contrária, mas com efeito oposto. Isto porque, entendendo que a tradução deve privilegiar a língua de chegada, e não a língua de partida, o *mana* não é a língua oficial das relações de troca e sua legislação. É desta forma que o bretão é também francês, mas não da mesma forma que o francês é bretão, ou todas as formas de equivalência listados acima e discutidos nesta seção da tese. Esta é, quero entender, uma variação performática da hierarquia complementar sugerida por Dumont (2000) na qual é a França o termo englobante, e não o indivíduo como valor-idéia.

Assim, o problema a ser encarado é o da mudança de escala como um problema da ordem não somente do conhecimento em que é preciso poder converter polegadas em metros, milhas e quilômetros; área em volume; e tampouco judeus em cristãos; o que vemos proliferar junto com a enorme quantidade de meios de transmissão sumariamente descritos em cada um dos itens desta seção é que a mudança de escala é também um problema dado no plano da experiência. A ação libertina que tem o duplo efeito de gerar um novo diagnóstico da possessão demoníaca, para além de uma nova tipologia jurídica para a feitiçaria, é bastante ilustrativa de um processo que a Revolução Francesa só fez acelerar – e aí a correlação com o conceito de *temporalização* de Koselleck (2009). Isto porque, ao abordar a sintomatologia da possessão naquilo que respeita o problema da mudança de escala, é

uma outra escala temporal que cumpre ser utilizada para o diagnóstico de um fenômeno extraordinário e, digamos, sobrenatural.

Assim, aquilo que numa determinada escala temporal pode ser considerado um fenômeno aberrante, numa escala temporal estendida é simplesmente uma regularidade que se dá em outro ritmo e que, para ser devidamente observado, depende de meios de registro e observação que façam a mediação, transdúctil[135], entre as escalas e os entes de observação. É desta forma que a sintomatologia da possessão, confrontada com uma anamnese que reconstitua a biografia do possuído para além de sua relação com a fé, compreendendo também uma série de práticas mundanas que sirvam de repertório do paciente, resulta ser frequentemente uma outra coisa, como um sofrimento mental que em nada teria a ver com alguma forma de intervenção diabólica. A eliminação da feitiçaria do direito penal francês é, por sua vez, a instituição da jurisdição que procura resguardar esta escala de observação e transmiti-lo tanto para a esfera policial quanto para a esfera da decisão judicial.

No primeiro caso, trata-se de algo muito mais delicado, uma vez que os procedimentos de investigação policial traduzidos em técnicas só produzem um código específico em fins do século XIX[136]. Contudo, no que tange as decisões judiciais, o que se dá é a progressiva colonização dos tribunais da província com medidas preventivas que visam garantir que a pena capital não seja conduzida por crimes cometidas pela justiça que, no caso, seriam crimes epistemológicos; de atribuição de valor; desmedida. É assim que a estrutura de apelos, a formalização da lei em Código e a produção da carreira do magistrado segundo concurso público determinam não somente a relação entre a escala jurídica *província* com a escala *França*, como também

[135] Simondon (1969).

[136] Aqui cabe mencionar o papel de Alphonse de Bertillon como introdutor dos procedimentos da antropologia criminal que até o momento se valia fundamentalmente de métodos estatísticos e geográficos para determinar o tipo criminoso. Phéline (1985) recupera os passos daquilo que veio a ser chamado de *bertillonage*, isto é, a trajetória que faz dos procedimentos de Bertillon um empreendimento investigatório bem-sucedido que culmina na criação de um banco de dados reincidente que produz um sistema de vigilância permanente que produz uma nova forma de papel de identificação da pessoa que incorpora então dados antropométricos, dentre os quais a *fotografia judiciaria*.

a captura da primeira pela segunda. A *França* assim, como método de observação transmitida tanto por um sistema de decisão judicial quanto por um diagnóstico médico, é uma escala de tempo experimental quantificado em método; é também uma unidade maior que a província, diferença que a Revolução Francesa transforma na instauração da República. Esta dinâmica, compreendida em sua dimensão experimental, é aquela que compreende o que Maurice Agulhon (2002) chama de *aprendizagem da República*. Se no livro de Agulhon o que vemos descrito é o percurso das relações políticas que instituem os órgãos republicanos, isto é, a história oficial da República Francesa a partir de 1848 – o momento Guizot -, o que estou dizendo é que a república precisa ser aprendida pelos cidadãos e pelas instituições que vivem a transição do, digamos, antigo para o moderno segundo a marca da revolução. A república precisa ser ensinada, isto é, aprendida, o que é feito não segundo uma conversão litúrgica que consagra um objeto ou uma relação, mas por via da instituição de unidades de conversão que permitam reconduzir cada ação individual a uma unidade de medida maior e englobante – tutelar – permitindo com que a França se individue nos termos que constituem a sua soberania. Desta forma, cabe ao cidadão aprender a manipular as unidades, reconhecer os meios de transmissão da nova república, enfim, mudar de escala. Isto porque o cidadão francês é também um cidadão do mundo; um cosmopolita.

Terceira Seção : trânsito entre figura e fundo, mudança de escala.

"Le caractère le plus commun des écrits que l'on s'efforce de répandre en ce moment et auxquels on donne la forme la plus populaire, c'est de diviser la société en deux classes, les riches et les pauvres, de représenter les premiers comme des tyrans, les seconds comme de victimes ; d'exciter l'envie et la haine des uns contre les autres, et de préparer ainsi dans notre société, qu'e tant besoin d'unité et de fraternité, tous les éléments d'une guerre civile. » - circular do Ministro do Interior da França de 6 de setembro de 1849.

"*Allan Kardec (Léon-Hippolye Denizart-Rivail), filho de uma família antiga, distinta na magistratura e no direito, foi um dos discípulos mais eminentes de Pestalozzi, em Yverdum (Suíça), professor que exerce uma grande influência na reforma dos ensino na França e na Alemanha. Allan Kardec se tornou, ele mesmo, um professor distinto; conhecia o alemão, o italiano, o inglês; era latinista; traduziu para o alemão diversas obras, dentre elas Fénelon. Em 1831, membro da Academia de Arras, foi coroado pelo seu* mémoire*:* Quel est le système d'études le plus en harmonie avec les besoins de l'époque?

De 1835 à 1840, nas aulas gratuitas na rua de Sèvres, ensinava química, física, anatomia comparada, astronomia, etc.; inventou um método engenhoso para ensinar a fazer contas e uma tábula mnemônica para fixar na memória as datas e fatos das descobertas notáveis da história; fora membro de diversas sociedades savantes*.*

Allan Kardec compôs uma parte do curso de Lévi Alvarès, seu amigo, curso seguido pela juventude inteligente de Paris. Dentre as suas obras, citamos: Plan proposé pour l'amélioration de l'instruction publique (1828); Curso prático e teórico de aritmética (1829); Grammaire française classique (1831); Manuel des examens pour les brevets de capacite; Solutions raisonnés des questions et problèmes d'arithmétique et de géométrie (1846); catéchisme gramatical de la langue française (1848); Programme des cours usuels de chimie, physique, astronomie, physiologie, *que ensinou no Licée polymatique;* Dictées sur les dificultes orthigraphiques (1849),

obras bastante estimadas na época de sua aparição, o que culminou em novas edições das mesmas, em 1868.

O nome Rivail é estimado e conhecido, não na literatura ligeira mas no meio das letras que ama acompanhar a instrução da família e de seu país.

As obras escritas sob o pseudônimo de Allan Kardec, nome escolhido pelos Espíritos, são traduzidos em todas as línguas dos países civilizados; pretendemos imprimir a 24ª edição do Livre des Esprits*. No mundo, os volumes do Mestre já se contam em centenas de milhares; os homens eminentes que estudam, que buscam (*cherchent*), todos têm em sua biblioteca a obra de Allan Kardec.*" (Leymarie, 1975:38, tradução minha)

A passagem acima é uma nota de rodapé. Sem que eu possa saber exatamente quem foi que a redigiu, ela imediatamente se insere na estratégia de publicação do processo, a mesma publicação que, no centenário da sentença, ganhou uma edição fac-similar no Brasil, editada pela Federação Espírita Brasileira. Sem dispor da informação sobre sua autoria, não é um exercício dos mais difíceis imaginar sua função, especialmente se retomarmos o lugar da nota em questão. Ela se encontra no final do interrogatório da viúva de Allan Kardec, interrogatório conduzido por Millet. Não seria um exagero dizer que esta nota de rodapé é uma defesa do mesmo Allan Kardec inserida no lugar em que a estenografia registra sua acusação enunciada por Millet. A nota é tardia porque é feita após momento em que se dramatiza o julgamento em que o presidente da sessão exerce o controle de quem pode ou não pode falar, assim como o quanto pode falar e a respeito de qual questão. A nota é acrescentada após o acesso ao documento e, com vistas na publicação do processo, converte o *processo* em propaganda em favor do espiritismo kardecista.

Quero atentar aqui para dois problemas que considero cruciais. Em primeiro lugar, assim como procurei chamar a atenção mais acima, o *processo* se move em duas direções consecutivas: uma em que a acusação de seita se move num subterrâneo do processo a ponto de envolver o nome de Kardec e a doutrina num

mesmo juízo condenatório. A outra direção se dá pelo julgamento sacramentado – e a noção de sacramento, ainda que metafórica, não é menos poderosa na medida em que implica na promulgação da pena. Nisso, ao condenar não somente Firman, Buguet e Leymarie, mas também Kardec; e por incorporar na condenação as atividades da associação como atividade cúmplice de uma infração como a propaganda e forja de fotografias espectrais, é toda a *Société d'études* que está em julgamento na medida em que é a totalidade da doutrina que é considerada falsa e lesiva, ainda que não possa ser condenada de forma expressa por nenhum artigo previsto no Código Penal. Assim, ao publicarem o processo na íntegra com o intuito de corrigir os arquivos da 7ª Câmara da Polícia Correcional do Sena, adicionaram uma nota oferecendo informações a respeito da desinformação, ou má-fé, do juiz Millet.

O segundo problema, que deve tomar a devida atenção daqui por diante, diz respeito à estratégia da redação desta nota em especial. Porque Allan Kardec é um pseudônimo que parece usufruir alguma credibilidade, dialogando mais intimamente com o público leitor de livros do gênero – afinal, livros de ocultismo, magnetismo e espiritismo não são uma novidade francesa quando Kardec começa a publicar pela editora Dentu, ainda em 1857. Sendo Kardec um pseudônimo sugerido pelos Espíritos para a fundação do empreendimento desta nova associação, seu o nome passa a circular no univero em que circulam publicações similares. O caso é que são exatamente estas publicações que parecem, de outra forma, inviabilizar a defesa pública do espiritismo após a condenação judicial, especialmente a de Leymarie, que então era diretor da *Société* e editor da *Revue*. Assim, o que a nota faz é dar um passo atrás e lembrar o leitor da existência Rivail, o nome por trás do pseudônimo, elemento que, de alguma forma, permite não somente contradizer o presidente da sessão, mas também oferecer uma outra face, aquela que parece resgatar a credibilidade do acusado. Quero fazer o mesmo movimento. Contudo, não pretendo fazê-lo com o mesmo propósito da nota ao *processo*, isto é, mobilizar a credibilidade em favor do espiritismo. Quero usar o mesma recurso, isto é, o de recorrer a uma outra face, com o

objetivo de desestabilizar o espiritismo mostrando que ele é outras coisas também, assim como outras coisas são responsáveis por produzi-lo.

Por um lado, é possível compreender, a partir das questões conformadas no *processo*, que há um arranjo particular, uma interpretação específica de um certo pensamento antropológico que veio a se debruçar nos mesmos objetos e dilemas que lhe são pertinentes. Só que a contemporaneidade não parece escolher vetores. Assim, uma investigação a respeito dos temas do *processo* por via de certa teoria antropológica trouxe uma outra luz para a leitura de Mauss (magia como falsificação), Durkheim (ritual e religião como teoria positiva do direito negativo), Tylor (da civilização como fator de tutela) e Tarde (sobre a propaganda como forma de difusão cultural). Imagino que o caminho contrário também mereça atenção, isto é, de que forma as discussões entabuladas na última parte contribuem para revelar uma outra face do espiritismo kardecista?

* * *

"*The spiritualistic theory specially insists on cases of apparition where the person's death corresponds more or less nearly with the time when some friend perceives his phantom. Narratives of this class are abundantly in circulation. Thus, I have an account by a lady, who "saw as it were, the form of some laid out", near the time when a brother died at Melbourne, and who mentions another lady known to her, who thought she saw her own father look in at church window at the moment he was dying in his own house. Another account is sent me by a Shetland lady, who relates that twenty years ago she and a girl leading her pony recognized the familiar figure of one Peter Sutherland, whom they knew to be at the time in ill-health in Edinburgh; he turned a corner and they aw no more of him, but next week came the news of his sudden death.*"(Tylor, 1994:406).

Tanto Tylor quando Kardec escrevem em favor de uma noção de religião natural particular a respeito da qual divergem em um detalhe nada banal. Tylor define a religião como a crença em seres espirituais. Kardec, que se fia nos mesmos seres espirituais, crava a doutrina espírita em sua existência concreta e absoluta. No entanto, ambos fundamentam sua tese na generalidade do fenômeno em que a relação com mortos ou espíritos carregam consido o caráter da universalidade da experiência humana registrada em toda a sua variedade cultural. Neste sentido, a antropologia de Tylor é o inverso da doutrina de Kardec no sentido em que para Kardec o espiritismo serve como método científico de investigação do fenômeno espírita frequentemente entendido como animismo. Para Tylor, quem publica seu *Primitive Culture* dois anos após a morte de Kardec e mostrava conhecimento suficiente das variações do espiritualismo, o que se dá é o exato inverso. É a doutrina do espiritualismo que serve de um caso particular da generalidade do animismo, o que converte a ambos no caso originário do erro de atribuição fazendo da pesquisa antropológica nas bases propostas por Tylor uma forma de correção de rumos muito próxima dos planos formulados pela articulação libertina subterrânea. A diferença é importante na medida em que aquilo que em Tylor é reduzido à esfera do valor e investigado como um problema da linguagem e, portanto, da teoria do conhecimento, no kardecismo assume o caráter de existência cuja variação no seio da investigação espírita é a do modo de existência e, portanto, individuação – plano no qual se torna muito difícil distinguir a medianimidade da noção de difusão.

Mas fazer esta comparação entre Kardec e Tylor, que merecerá maior atenção em outro momento e lugar, tem o demérito de não ser fruto de um debate direto, sendo na verdade o resultado da tensão entre conceitos e proposições a respeito das diferenças que constituem a unidade humana. No caso de Tylor são estas diferenças que justificam em grande medida a relação de tutela exercida por grandes centros civilizatórios sobre culturas que orbitam ao redor, uma vez que o aprimoramento da cultura se dá na forma de empréstimo feito pelos menos civilizados. O tema não deixa de ser o da tutela na forma do ordenamento do território

e seus respectivos povos, assim como a dinâmica de relação entre ambos. No que tange o problema da tutela como fundamento da teoria, no entanto, há alguém que pode substituir Allan Kardec a contento e de forma a traduzir a tensão em debate direto, de forma que, mais adiante, possamos voltar a um fundamento específico do espiritismo-inimigo com maior proveito. Convém, mais uma vez, retornarmos a Émile Durkheim.

Durkheim é judicioso na avaliação da contribuição de Tylor uma vez que é aquele para quem dedica grande atenção nas questões preliminares de seu livro. Aquilo que ele mesmo vai chamar de teoria animista, que para Tylor é a doutrina do animismo em aproximação sutil com o problema da teologia e sua negação radical[137], é exatamente o foco do sociólogo francês. Esta alteração na nomenclatura traz consigo uma diferença de postura que é aquela para a qual chamo atenção. Esta teoria animista é sintetizada por Durkheim por via de 3 pontos que ele considera fundamentais. O que ele faz ao mesmo tempo é substituir imediatamente a noção de *belief* pela de *culto*, uma vez que o tema dos cultos públicos encerram uma concepção fundamental da noção de religião diante do *esprit publique* francês com o qual Tylor não considera de forma alguma problemático, e sequer digno de nota. Assim:

[137] "*Even when cloaked in poetic anonymity, Tylor did not male explicit the full implications of "the Mission of Primitive Man". "Theologians all to expose" was not simply a matter of stretching human chronology to the breaking point and filling the gap wit a naturalistic law-governed development of human culture. Implicated in the latter was not only the origin of religion in a general sense, but the basis of central tenets of the Christian faith. For Tylor, the ground of all religion was a mistaken inference made by "ancient savage philosophers" trying to understand two biological problems: the difference between a living body and a dead one, and the nature of the human shapes that appeared in dreams and visions. Putting the two together, they had come up with the notion of a "ghost-soul" – a "thin unsubstantial human image", the "cause of life or thought in the individual it animates", capable of "leaving the body far behind" and "continuing to exist and appear to men after the death of that body". Generalized as "animism" – the attribution of life and personality not only to humans, but to "animal, vegetable and mineral" beings – religion thence evolved upward through various forms of polytheism until it reached at last the idea of "one Supreme Being gradations of opinion", Tylor suggested, we might "see fought out, in one stage after another, the long-waged contest between the theory of animation" and a "slowly growing natural science which in one department after another substitutes for independent voluntary action the working of systematic law". The history of culture, in short, was a history of what others in this era called "the warfare of science and religion"."* (Stocking, 2001:110-111)

"*Para se ter o direito de ver nas crenças e práticas animistas a forma primitiva da vida religiosa, cumpre satisfazer um triplo* ***desideratum****: 1) uma vez que, nessa hipótese, a idéia de alma é a noção cardinal de religião, é preciso mostrar como ela se formou sem tomar nenhum de seus elementos de uma religião anterior; 2) a seguir, é preciso ver de que maneira as almas tornaram-se objeto de um culto e transformaram-se em espíritos; 3) enfim, já que o culto dos espíritos não é tudo em nenhuma religião, resta explicar como culto da natureza derivou do primeiro.*" (Durkheim, 2000:35)

A descrição fundamental que Durkheim oferece do animismo parte da incapacidade selvagem, sugerida por Tylor, de distinguir o sono da vigília no que tange o seu valor, vendo na atividade onírica alguma forma de exterioridade. Assim, os eventos sonhados não são de outra ordem que não do acontecimento, não cabendo então nenhum espaço para uma forma de mediação simbólica em que o sonho represente, por fim, uma outra coisa como o seria um desejo reprimido, por exemplo. A repetição dos sonhos e dos conteúdos dos mesmos podem, assim, sugerir uma certa regularidade verossímil e desta constância que retoma a experiência do sonho, a noção de duplo. A constituição sólida da experiência do sonho sugere haver um desdobramento, especialmente porque esta mesma constituição não repete os padrões da vigília. O duplo não é corpo exatamente por ser possivelmente mais plástico e atender assim à exterioridade de uma outra forma. Seu desdobramento pode ser também um meio de fuga por algum orifício, o que implica em uma série de questões relativas à alma e ao princípio da vitalidade, cujo componente da fuga do corpo rememora o animismo de Stahl e o flogisto – elemento que se desprende da matéria sujeita aos efeitos da combustão, corrosão ou calcinação[138].

[138] A remissão ao flogisto e à química orgânica servem mais uma vez como fundamentação do animismo como Filosofia da Vida, termo cunhado por Tylor extensamente utilizado por Frazer em *The Golden Bough* (1990). O flogisto é um análogo da alma enquanto *pneuma*, *ghost*, *geist* e todas as variações apresentadas (Tylor, 1994, 389-391) como *act of breathing* características do *memento mori*; há uma nota acerca das fontes sobre o flogisto em Tylor (1994:384-385): "*The term* (animism) *has been especially used to denote the doctrine of Stahl, the promulgator also of the phlogiston-theory. The*

Numa distinção cara à teologia cristã, é preciso saber formular o problema segundo preceitos vitais, relativos à alma que não é, contudo o espírito. Isto porque ao contrário do espírito, que tem uma existência autônoma com relação ao corpo, a alma mantém com o mesmo corpo um vínculo que cessa somente por uma mudança de estado. A matéria orgânica e viva deve morrer de forma a ser traduzida pela perda definitiva da alma. Excessos anímicos como o entusiasmo fazem o contraponto da cena da morte, podendo contudo culminar em um desfecho mortal. Desta forma, o problema da morte é um problema evidentemente humano relativo à sua própria finitude. Mas o animismo como doutrina deve abarcar outros fenômenos igualmente pertinentes para uma descrição anímica do mundo no qual o sol, o vento, a lua, as árvores e todos os demais seres também se movem por estarem de alguma forma animados.

"*Para Tylor, essa extensão do animismo seria devido à mentalidade particular do primitivo que, como a criança, não sabe distinguir o animado do inanimado. Já que os primeiros seres dos quais a criança começa a formar-se uma idéia são homens, isto é, ela própria e seus próximos, é com base no modelo da natureza humana que ela tende a conceber todas as coisas. Nos seus brinquedos, nos objetos de todo tipo que afetam seus sentidos, ela vê seres vivos como ela. Ora, o primitivo pensa como uma criança.*"(Durkheim, 2000:39)

No caso, a alma das coisas é onde reside o espírito do fetiche, fazendo por fim com que o fetiche seja um brinquedo de adultos infantis. Ao mesmo tempo, o fetiche é um correspondente da ordem cósmica segundo a forma pela qual um determinado indivíduo se orienta – e mesmo que seja um erro de analogia, como são todos os fetiches por definição, desde Charles De Brosses. Ao discutir o problema

---

Animism of Stahl is a revival and development in modern scienctific chape of the classic theory identifying vital principle and soul. See his "Theoria Medica Vera", Halle, 1737; and the critical dissertation on his views, Lemoine, "Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl", Paris, 1864".

segundo Tylor, Durkheim reconhece por via dos valores intrínsecos do sensualismo como parte do processo de uma psicologia evolutiva que faz desdobrar de sensações e idéias elementares outras que são necessariamente mais abstratas e, portanto, mais complexas, tantas quanto as analogias que se permite fazer; Durkheim reconhece que o problema da religião é histórico e mitológico, o que seria uma contribuição definitiva do animismo. Durkheim compactua com esse modelo e o reconhece em Tylor. O que ele não reconhece no animismo é uma característica muito importante para o método de generalização teórica da sociologia francesa. Ainda que seja possível dizer que, por exemplo, a filosofia só pode ser um desdobramento da religião pelas razões acima expostas, o animismo não é suficientemente econômico como fórmula explicativa do fenômeno religioso em sua forma elementar:

"*Admitamos, porém, que a idéia de alma seja redutível à idéia de duplo e vejamos como teria se formado esta última. Ela teria sido sugerida ao homem pela experiência do sonho. Para compreender de que maneira, enquanto seu corpo permanecia deitado no chão, era capaz de ver durante o sono lugares mais ou menos distantes, ele teria sido levado a conceber-se como formado por dois seres: seu corpo, de um lado, e, de outro, um segundo si mesmo, capaz de deixar o organismo no qual habita e de percorrer o espaço. Mas, em primeiro lugar, para que essa hipótese de duplo pudesse impor-se aos homens com uma espécie de necessidade, era preciso que fosse a única possível ou, pelo menos, a mais econômica.*" (Durkheim, 2000:43-44)

O que Durkheim afirma é que há uma pletora de alternativas com relação a situações imagináveis com relação à experiência do sonho que se desdobra na figura do duplo – o que faz do duplo tudo, menos uma figura de desdobramento necessário. O sociólogo judeu simplesmente se recusa em aceitar que um primitivo que fosse seja universal e unanimemente incapaz de distinguir o conteúdo experimental do sonho com relação ao da vigília. Assim, para que a universalidade do animismo como um erro de analogia generalizado pudesse se dar, muita coisa deveria acontecer em

correspondência direta, fazendo com que o esquema fosse um tanto quanto forçado; dito de outra forma, nada corrente, isto é, não é suficientemente econômico. A tese sobre a credulidade primitiva é, antes de mais nada, simplória e pede demais ao primitivo e, pior, da realidade– isto é, que ele antes de mais nada, obedeça ao esquema sem que com isso tenha respeitado o direito à sua própria vida.

E assim chegamos ao problema do culto dos mortos como epígono da organização ao redor dos erros de analogia – que por si só se apresentam como uma moeda falsa. Em primeiro lugar, Durkheim chama a atenção, mediante informação relativa a relatos de Codrington na Melanésia, de que a morte não possui qualquer virtude divinizadora. Pelo contrário, após a morte é possível que o valor sagrado de algo pertencente a alguém perca exatamente este valor. As notas de Durkheim chamam a atenção também para o fato de que o culto aos ancestrais são próprias de civilizações, de sociedade avançadas como Egito e China, o que deixa em xeque o que poderia ser dito de sociedades consideradas elementares. Ao mesmo tempo, não bastaria indicar a presença de ancestrais em um determinado culto, mas também seu papel na economia geral dos cultos e principalmente sua periodicidade. O caso é que, em sociedades como as australianas, então consideradas por Durkheim como protótipos das sociedades elementares, o culto aos mortos tem somente uma presença rarefeita e marginal no sistema de cultos, vindo a colocar obstáculos na circulação da teoria animista. Mais uma vez, ela não é suficientemente econômica. As demais objeções de Durkheim se desdobram desta. Em primeiro lugar, a de que o culto da natureza se desdobra do culto dos mortos num processo de antropomorfização dos elementos naturais que seria, no mais da vezes, uma ênfase forçada na relação com a infância da razão – o que, em geral seria o contrário. Em segundo lugar está o caráter alucinatório das idéias religiosas em geral como ponto de partida da vida simbólica, o que seguramente demanda que se pergunte então como foi possível que as formas primitivas de vida social pudessem persistir historicamente, vindo a ser o que ainda são: formas de vida? Entendendo que é impossível sobreviver mediante a orientação pelo erro, vemos então o ponto de partida para a afirmação famosa de Durkheim, de

que não há religiões falsas, num argumento claramente a favor de um certo tipo de emancipação.

* * *

Entenda-se que a emergência do espiritismo se dá num momento histórico em que a França revê não somente o quadro institucional do qual a Igreja Católica faz parte na vida pública francesa, mas como o estatuto geral da vida pública. Isto implica na reforma dos lugares em se prestam à diversidade de cultos, assim como com relação ao grau e modo de exercício de propagação. A mudança dos termos que produzem uma sociedade pluralista quanto ao reconhecimento da vida religiosa – a heresia devindo alteridade - coincide com a formação do espírito público enquanto meio de relações que se dão *como se fossem contratos*. Isto não implica somente que na relação entre dois entes há sempre um terceiro termo, que é o garante do contrato manifesto como Estado soberano no formalismo do registro como gesto cultual-burocrático. A outra implicação é que o movimento das disposições de diferenças religiosas, então reduzidas paulatinamente à esfera da opinião, não estarão mais dispostos ao exercício da guerra, o que demanda que se faça a distinção, nem sempre possível, entre o criminoso e o inimigo. Contudo, às congregações, confissões e denominações religiosas está vetado a eleição dos inimigos de Estado.

Nisso, impossível não lembrar da proliferação de grupos políticos e demandas civis do período pós-revolucionário uma vez emitida a permissão dos cultos públicos de diversas denominações religiosas históricas, como as protestantes e judaicas, para não dizer de grupos ligados aos projetos diversos de religião da humanidade e às ainda mais diversas formas de ação filantrópica. Assim, enquadrar um processo movido pelo Estado francês contra o espiritismo orientado pelo direito comercial em que pesava a acusação de falsificação, ou forja de fotografias espectrais com a finalidade de enriquecimento ilícito é, para além do caso ele mesmo, uma forma

de compreender os movimentos que a disposição do falso põe em questão. Porque a conversão da fé em opinião, obviamente que segundo um ponto de vista bastante específico, concernente à ordem pública, fez proliferar o combate à superstição cuja forma acabada de expressão repete em grande parte a estrutura do conceito de fetiche, uma versão libertina para o problema da idolatria. Cada pequeno grupo de opinião teve por direito a eleição de um ou mais grupos que por ventura lhe valia como seita, cuja definição básica está mais uma vez, na produção de quimeras que uma vez propagadas, interferem na coesão do tecido social tão duramente planejado e, em parte, instituído. O período do governo de Thiers (1872-1873) é uma demonstração clara disto, quando a repressão policial é feita exatamente na afirmação dos valores republicanos de 1789, tão próximos da produção do aparato tutelar em que a abundância de alteridade da heresia diluída nas premissas do território se transformaram na ameaça constante da guerra civil.

Num universo recheado de grupos sediciosos e doutrinas quiméricas que não fazem outra coisa senão ludibriar o espírito público, que só se manifesta integralmente mediante a expansão do exercício da tutela, convém então refletir sobre uma das ferramentas de controle dos excessos ou abusos da imaginação que caracterizam a infância da razão e as demais figuras do atraso. Afinal, se a mediação pelo ofício burocrático e o correto respeito aos termos do contrato é a sociedade moderna operando por seu símbolo privilegiado, tudo aquilo que é falso e que, ainda assim, presta-se ao comércio, promove uma economia paralela de relações, sem tocar no espaço legislado. E é aqui que a outra face de Kardec se mostra, no exercício da pedagogia, que, na figura Hypollite-Léon Dénizard Rivail, pedagogo em atividade entre os anos 20 e 50, tomou parte, ainda que discretamente, em movimentos importantes da ação em favor da emancipação das classes populares. A pedagogia toma forma exatamente por ser uma das armas de controle dos excessos de imaginação em uma diversidade de manifestações da vida moderna. Age diretamente ao se ver com as classes mais pobres, prevenindo os excessos da vida religiosa, e atenta para os vícios sediciosos. Não é casual a existência da obsessão liberal na solução por meio da

educação, uma vez que é com ela que se institui a Unidade, com ela se imprimem as unidades correlatas e os meios de conversão de uma escala em outra. Assim, o kardecismo pode ser compreendido como uma forma de articulação deste regime em que a pedagogia e o letramento se tornam ambos, aprimoramento e estratégia.

Uma vez na França.

O problema da mediação é, para todos os efeitos, aquilo que conduz esta pesquisa tanto naquilo que ela oferece como fio condutor de um argumento que mal começo a definir, como é o que permite que algo que seja apresentado na mesma tese possa ser conduzido para algo além dela. A partir do momento em que o problema da lei se oferece como norte, como o que dita o tom de muitas das principais fontes que encontro neste trabalho, convém compreender melhor a transversalidade que a lei oferece no conjunto de questões que mobilizam pessoas, técnicas e ações as mais variadas no século XIX francês.

Entendendo que a Revolução Francesa corresponde a um ato originário que impõe uma nova Unidade de relação, e que seus desdobramentos determinam não somente uma cadeia de eventos imediatamente posteriores ao seu próprio advento, como institui temas que serão tratados com maior ou menor repetição no percurso da história francesa, é a partir de sua penetração formidável na ordem institucional, e na imaginação a respeito da mesma, que a mediação surge como noção cheia de implicações as mais diversas. Seguramente que um dos problemas se traduz nos termos da organização do trabalho, implicando tanto no estabelecimento do funcionalismo público, do serviço de carreira e do estabelecimento de *brevets* como pré-requisito para ocupação de cargos, quanto produzindo consequências na formação de associações de trabalhadores que, em tese, não somente retomam a empreitada do ensino das competências profissionais, o que era próprio das guildas

de oficineiros, como participam do esforço de racionalizar a disponibilidade de mão-de-obra e emprego da forma mais racional possível, visando instituir as bases sociológicas da possibilidade do pleno emprego, ambição que justifica a alcunha de *capitalismo utópico* usado por Pierre Rosanvallon e propriamente discutido por Robert Castel (1998). A mediação estatal aparece, neste caso, na concessão e emissão de *brevets* estabelecendo aquilo que é ou não oficial, isto é, reconhecido por ofício.

Por mais diversos que sejam estes eventos, e por mais que para cada um deles haja toda uma bibliografia e documentos especializados que mereceria atenção da parte de qualquer pesquisador, esta variedade apresenta alguns elementos que oferecem certa transversalidade. Quero atentar para dois que são importantes aqui. O primeiro deles, diz respeito à lei como forma de orientação que dispensa, em tese, o locutor privilegiado podendo ser manipulado pelo cidadão que consiga ser, nas palavras de Charles Renouvier, seu próprio legislador. Seguramente que a lei, então, não é oriunda de nenhuma ordem revelada, mas de um acordo nacional que visa compatibilizar a racionalidade da produção com uma determinada concepção de ordem moral e econômica incarnando, assim, variações do mercantilismo e do liberalismo econômico. A lei como forma autônoma de recurso do cidadão comum é a fonte de acesso à ordem do Estado no ato de enuncia-la, dispondo do seu poder mediador em situações em que a mera voz dos envolvidos não encontra recurso que não seja alguma violência[139]. A lei é uma forma de enunciação da mediação estatal.

O segundo elemento diz respeito aos dispositivos que concretizam tal mediação como possibilidade de mobilizar o conjunto de pessoas que podem ser elegíveis como cidadãs e, portanto, portadoras parciais dos benefícios da enunciação

[139] O que torna conveniente a passagem de Talal Assad que diz: "*O Estado secular não garante tolerância, mas põe em jogo diferentes estruturas de ambição e medo. A lei não busca eliminar a violência uma vez que é sua meta é sempre* ***regular*** *a violência.*" (2003:08). Não é preciso dizer o quanto a noção de **regulação** é importante a esta altura, uma vez que índices toleráveis de violência, assim como ajustes entre violência e ordem social, passam a ser feitos das mais diferentes formas, não mais sob o imperativo da resolução de um conflito, mas também a partir das Razões de Estado, não necessariamente comprometido com o que está em questão num determinado evento.

da lei segundo determinados momentos em que a lei se mostrar um recurso, se não incontornável, ao menos estratégica. Daí, livros e tecnologias de registro serão, para este caso, algo importantes para que a lei, que não é qualquer uma, tenha alguma capilaridade e possa participar da vida como um momento de relação, ainda que seguramente uma de relação de força. Contudo, posto desta forma, parece que estou falando sobre uma paisagem que mobiliza seus elementos sozinha, sem que nada mais seja necessário senão a imposição de regras formais e publicação de livros cuja a celebridade do autor viriam a garantir a sustentabilidade de certos procedimentos novos. Mas no caso, e por isso os reflexos mais diversos da Revolução Francesa, a noção e a instituição de dispositivos de mediação da lei implica obviamente na formação de pessoas que possam operar, ou se mobilizar, a partir dos mecanismos de mediação instituídos. Nisso, o palco do debate sobre educação laica e formação do cidadão republicano se transforma numa questão de ordem, ou organização social.

Stock-Morton (1988) e Auspitz (1982) ressaltam o valor dado à educação moral do cidadão francês moderno e de como a partir de um projeto intelectual Iluminista de uma ordem institucional se estabeleceu ao custo de não poucos esforços e disputas que culminam no modelo de educação e instrução públicas laicas da França republicana. Ainda em seu primeiro capítulo, Stock-Morton discute questões pertinentes à elaboração de uma ética social, isto é, de uma ética que atrele as decisões concernentes à conduta individual relativa a uma dada concepção de ordem e bem-estar coletivos – no caso, felicidade coletiva. Até aí, nenhuma novidade no campo da moral, uma vez que a igreja católica já dispõe de um repertório para algo muito semelhante. O caso é que é exatamente a presença da igreja católica no seio do Estado e da vida franceses em sua administração que se mostra problemática. Há um capítulo todo especial sobre a vida religiosa em meio à Revolução Francesa que tem como um de seus pináculos o longo movimento anti-eclesiástico encabeçado por não poucos intelectuais libertinos, liberais e iluministas. O rechaço da ordem eclesiástica, no entanto, não deixa de atentar para a função social da religião como fornecedora de um

repertório moral específico, a ser reconhecido como "tecido social", ou liame das relações sociais.

"*One solution to the problem of morality without religion was to view it not at the level of the individual, but at the level of society as a whole. If justice was the assumption that one person's rights were another person's duties, than not only was reason necessary, but also organization in a society assumed that all had equal rights. Rousseau defined society as a body of men dedicated to their mutual preservation, which created laws to regulate their relationships. These laws were the rules of justice; and the source of justice was the rights of each individual. Enlightenment thinkers assumed that, just as there were unvarying laws regulating the physical universe, so there must be laws operating in social life as well, which one could discover through reason. Rousseau assumed no morality before the species became engaged in social life. No society, no justice.*"(Stock-Morton, 1988:14).

As leis em questão operam em diversos níveis de relação que merecem ser discriminados de acordo com a sua relevância. Mas o caso é que o direito natural tal como é posto, e a constituição das leis que pautam a ordem social tem como anteparo, ainda que negativo, a *descoberta* das leis naturais. Sua enunciação oferece critérios cuja estrutura formal serve de orientação – ainda que o contrário seja igualmente verdadeiro, oferecendo ao problema um modelo cuja natureza é a do duplo-vínculo (Bateson, 1985).

O período de consolidação de um sistema de direito que preserve a propriedade individual e codifica o indivíduo circunscrito na forma da cidadania é o mesmo período de elaboração de instâncias propriamente republicanas em que a distinção entre o público e o privado assumem contornos mais rigorosos. Os direitos

individuais são resguardados por uma ordem social que os coletivize da mesma forma que garanta a sua privatização (Durkheim, 2002). A tensão que Stock-Morton faz entre formas morais mais ou menos coletivistas, como a tensão entre utilitaristas da estirpe de Helvétius e Condillac e, de outro lado, contratualistas como Montesquieu e Rousseau, é importante exatamente porque fornece, ainda que de forma sumária, o idioma pelo qual as diferenças constitutivas da distinção entre o público e o privado, na forma da lei, devem ser dar.

O que me interessa antes de mais nada é a ressalva e, mais do que isso, o destaque dado ao movimento intelectual cuja origem frequentemente se remete ao *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, cuja reputação é a de ter introduzido uma variável orgânica, supra individual e não remetida diretamente à ordem Revelada. A formulação do conceito de *volonté général* é, para além da remissão ao plano místico do *volo* jesuíta (Certeau, 1982), a afirmação de uma ordem orgânico-moral supra individual que crava as ações humanas na história natural, ainda que sua atualização preserve a dimensão de sua singularidade. E este reduto no qual reside a sociabilidade é a oficina que constitui a vida coletiva, a mesma que virá a ser descrita como uma sociedade que produz leis. E, a partir da legislação, oferece mais adiante aos seus a justiça como desdobramento de uma escala de grandeza vindo a mediar com alguma justeza. É então que a figura do Legislador, a ser de outra forma generalizado e distribuído na paisagem conceitual republicana, é proposta:

"*The Legislator was needed because, as Rousseau had already pointed out, the law preceded justice in the shaping of popular morality. The Legislator, like the social contract itself, was merely an ideal in Rousseau's thought, and even he was uncomfortable with the idea. As he admitted, "one needs gods to give laws to humans". The Legislator would undertake the task of denaturizing the natural man and making him part of the new moral being which was society, through a code of law; to guard against corruption, he would have no executive powers. Only after this original code was*

established would humans be able to attain the general will and legislate for themselves."(Stock-Morton,op.cit.:17)

O que é importante aqui é um movimento, mais uma vez de *duplo vínculo*, no qual a observância das leis da natureza é a condição tanto para o apartamento da humanidade do reino meramente animal ao mesmo tempo em que é sua condição de regeneração, isto é, de sua restituição como partícipe de uma forma de vida que não seja meramente quimérica. O relacionamento da moral com vistas na história natural da espécie é, até aonde consigo enxergar, o horizonte privilegiado para compreendermos por onde caminham algumas propostas de pedagogia popular, especialmente as que, por terem matizes republicanas, interessam de forma mais preponderante na compreensão da figura chave de Rivail, sempre eclipsada por Allan Kardec.

Não é difícil entender que se o que se busca é restituir à moral um ambiente em que a religião, segundo a ordem eclesiástica, é dispensável, se dispondo então como contra ou mesmo para-teológica. Toda e qualquer orientação que se destine a recuperar o projeto da religião natural tem como finalidade a de fazer coincidir a lei natural com a observância das leis e dos critérios de julgamento do que é uma boa lei. Assim, se a religião natural corresponde à emergência da moral na história natural humana independente do conteúdo da revelação que culmine numa denominação religiosa, o fato de ser vinculada à figura do Legislador é indicativo de sua alteridade proposta como religião civil. Resta saber então a quem cabe a responsabilidade de conduzir a educação moral. Daí vem a força da publicação dos catecismos laicos.

"*The writing of such texts, and their adoption for use in the schools by departmental juries, proceeded apace, and results in republican ABC's, republican moral catechisms, republican gospels and epistles, republican commandments, and even republican grammars, which attacked the old order – its kings, priests, superstitions, etc.* " (Stock-Morton, op.cit.:25)

Ainda que a discussão que tomou forma durante o período revolucionário fosse pautada principalmente pela a centralização ou descentralização do sistema educacional, seguindo de alguma forma as tensões entre jacobinos e federalistas, o caso é que a educação moral se transformou em pauta. É a partir deste acordo que todos os desacordos importantes se definem mais adiante, particularmente sobre o papel da instituição eclesiástica como propagadora da educação moral e, mesmo, como instrutora, dado caberem suspeitas sobre a capacidade de distinguir o papel sacerdotal com a de funcionário da educação como um benefício público, digo, republicano. Não é por outra brecha que cabem proposições as mais diversas, como a de Edgar Quinet, com relação à extinção da relação entre educação pública e a participação da igreja em 1849 (*L'Enseignement du peuple*) e a de Jean Reynaud, com relação à proposta do ensino da religião druídica como religião da nação (1849; ver também Michel Despland, 1999:293).

Contudo, o problema da relação entre lei natural, legislação civil e organização social oferece mais uma variável no que diz respeito à mediação, particularmente no que diz respeito às conexões complexas existentes entre natureza e civilização. O período de 1848 até 1880, para todos os efeitos decisivo, é um período de consolidação da atividade científica parcialmente dedicada à atividade industrial da, mesma forma em que define grande parte das instituições produzidas como resposta ao desafio revolucionário. O valor dado às ciências experimentais, que têm papel de destaque neste universo em que o progresso histórico é narrado por via de proezas tecnológicas as mais variadas, também inflacionam o problema da mediação

pela lei. Isto porque o repertório tecnológico entra em pauta uma vez que não somente a ciência iluminista se oferece como substituta da moral religiosa, ou pelo menos sua forma mais sofisticada, mas é a organização social do trabalho que depende das relações entre trabalho e tecnologias que marcam toda a extensão moderna da industrialização dos grandes centros urbanos e fabris. Por isso, a seguinte passagem de Stock-Morton é relevante, com relação às publicações de Vacherot em *La Démocratie*:

"*All aspects of democratic society – its morality and its education as well as its industry – must be based upon science. He suggested that religion was a "transitory social fact… proper to the* ***minority*** *of human sciences, useless and harmful in their maturity." As science progressed, religion gradually disappeared. Vacherot claimed that "there is no sensible mind which doubts that morality is a veritable science founded on facts susceptible to verification and observation".*" (op.cit.: 49)

O que Stock-Morton não enfatiza, e na verdade sequer menciona, é que a educação moral republicana é perpassada não somente pelo elogio da ciência como fonte, mas também pela tecnofilia como horizonte da educação moral. Seguramente que esta forma de educação moral não é, como pode ser imaginado, fruto de uma relação fundamentalmente intelectual. Se a paisagem urbana se transforma rapidamente em surtos que culminam na reforma Haussmann, após a guerra-civil de 1871, a invasão de ferramentas e motores contamina o espaço fabril. O protótipo de ciências então são exatamente as politécnicas[140] que servem como a novidade da

[140] "*Most important of all, en 1794 the École Polytechnique was created, mainly for work in the applied sciences, and with its highly distinguished teaching staff became internationally famous, a model for technological universities in other countries, and the nursery of a whole century of French scientists and thinkers, including Sadi Carnot, Comte, numerous Fourierists and Saint-Simonians, amongst them Enfantim, and later Renouvier and Sorel.*"(Charlton, 1961:38)

ciência exemplar que a relação com o *objeto técnico* deve propor, como já vimos. Neste ponto de vista, o cotejo com as leis naturais não se restringe somente às considerações relativas à natureza como um valor, mas ao encadeamento dos meios que reproduzam em escala industrial certos princípios a respeito dos quais estejam legislados na forma da física e da química experimentais.

Nisso, a religião natural é, numa certa leitura republicana, a religião imanente e independente dos fatores sacramentais da mediação sacerdotal e que, por isso, não opera pelo sacramento. Ou seja, todos são religiosos, mesmo quem não. E é pelo simples fato de que a orientação moral é conduzida a história natural da inteligência que o que determina o lugar da humanidade como espécie distinta culmina na conformação do espaço legislado. Ainda que este seja um plano demasiado abrangente para situar a religião natural como algo suficientemente relevante para esta discussão, quando atentamos para certos desdobramentos da história francesa do XIX vemos que a noção serve de orientação para projetos ambiciosos, uma vez que consegue abarcar a reforma pedagógica com a questão do ensino moral não-religioso.

Jules Simon, por exemplo, quem sugere uma *religion universale* que pudesse unir os franceses numa mesma pauta moral, corrigindo os desmandos da submissão da nação francesa diante da Igreja Católica. Uma vez posto nestes termos, a religião universal independe de limites denominacionais e dogmáticos que não correspondam às leis naturais. A descoberta de seus fundamentos depende fundamentalmente do exame da natureza realizado segundo as mesmas constantes metodológicas que permitem que a ciência moderna seja um empreendimento coletivo aplicável e, por isso, comunicável. Aprender este modo de comunicação implica em se transformar em um organismo constante.

Assim sendo, a relação íntima entre o que é natural e o que é a natureza moral humana correspondem a tudo aquilo que deve ser ensinado, evidenciando dentre outras coisas na natureza coletiva para a qual a legislação civil deve atentar. É ao redor desta noção e de sua promoção que surge a *Alliance Religieuse Universelle*:

"*The* Alliance religieuse universelle*, guided by Carle, drew support from a larger group including Huet, Larroque, Ferdinand Buisson, Eugène Despois, Léon Richer, Henru Martin, Victor Hugo and Barni. Carle addressed the group on the decadence of religion and the necessity of an "intellectual moral reconstruction". In the past, religion had guided the development of the masses, and philosophy, that of the elite. What was needed was a synthesis, elucidating the changing view of God and elaborating the concept of progress. The group would also hold a regular meetings for the moral education families, experimenting with forms of religious ritual. Education would be a prime task. They must work out a "purely secular and rational teaching", and then establish schools on all levels, emphasizing the free enquiry of science and moralizing the young on the new faith.*" (Stock-Morton, op.cit.:54)

Caso trocássemos alguns nomes, estaríamos descrevendo a *Société Parisienne d'Études Spirites*. Na verdade, a presença de Huet nos indica que talvez estejamos.

Em nome de quem?

*"§33. E se alguém objetar: "Não é verdade que alguém deva dominar um jogo de linguagem para compreender uma definição ostensiva, mas sim deve apenas – evidentemente – saber (ou adivinhar) para o que aponta aquele que elucida! Se, por exemplo, aponta para a forma de um objeto, ou para sua cor, ou para seu número etc., etc." E no que consiste, pois, 'apontar para a forma', 'apontar para a cor'? Aponte para um pedaço de papel! E agora aponte para sua forma – agora para sua cor, - agora para seu número (isto soa estranho!). Ora, como o fez? - Você dirá que cada vez "**tinha em mente**" algo diferente ao apontar. E se eu perguntar como isso se passa, você dirá concentrou sua atenção na cor, forma, etc. Ora, pergunto outra vez, como **isso** se passa.*" Ludwig Wittgenstein – *Investigações Filosóficas*

Já me via em meio a uma primeira conversa, ainda pouco mais de 24 horas de minha chegada à Paris, no dia 13 de julho de 2013. Convocado pelo então co-diretor do CRBC da EHESS, Jean Hébrard, vim a ser apresentado àquela que assinaria como minha *directrice de thèse*, Véronique Boyer. Não menos que imediatamente, a extensão das perguntas repetia questões relativas ao domínio do método, digo, sobre não somente o que faria em minha estadia em Paris, mas também sobre como faria aquilo que me parecia tão interessante com vistas ao meu trabalho; se, ao ser antropólogo compreendia o exercício da reflexão em história; se sabia onde buscar o material de arquivo diretamente pertinente ao caso; se avia lido o suficiente para dar início aos trabalhos de pesquisa; enfim, se eu dominava a língua francesa o suficiente para conseguir entabular um mínimo de conversação. Nisso, pude falar, em francês, algo sobre o espiritismo em geral e como o espiritismo participa de um complexo de relações que envolvem o tema da religião natural, a possessão e o exercício da mediunidade, além de responder ao problema das ciências experimentais em sua versão aplicada. No impulso de conseguir fluir em minha descrição que só conseguia ser expressa por via de meu francês ruim, criei um novo problema que repetia, à sua forma, o dilema de apontar o objeto, que é quando a objetividade tartamudeia. Tudo por que fiz menção a Allan Kardec como o codificador do espiritismo.

O incômodo de Jean Hébrard me permite emular a epígrafe de Wittgesntein que, aliás, se incorpora à bibliografia por sua sugestão. Afinal, muito do que havia virado moda na antropologia francesa, disse Hébrard, não seria outra coisa senão uma variação do pragmatismo do filósofo alemão. Como fiz em inúmeros momentos deste trabalho, simplesmente acatei a sugestão. A acusação de anacronismo que Hébrard me fez repete, vale dizer, a gramática que isola e classifica o erro de atribuição, e que só seria justificável se por ventura eu conseguisse defender o uso do pseudônimo brasileiro do Mestre. Afinal, como assim, *codificador*? *Como você faz isso* – qual o meu procedimento para chegar de um ponto a outro, entre apontar e dizer? Quais seriem meus meios para tal? Hébrard queria saber até que ponto dizer

algo a respeito de Kardec como Codificador não configuraria um anacronismo desavisado por ser uma alcunha dada pela Federação Espírita Brasileira, que eu estaria utilizando de maneira irresponsável ou mesmo tendenciosa. Como minha pesquisa não deveria tratar de nenhum aspecto da vida futura do kardecismo para além de sua história inscrita no século XIX francês, o problema demanda um tratamento especial. Entendendo que eu deveria realizar minha pesquisa somente com vistas no ambiente parisiense no entorno do processo de 1875, proposta que encampei desde o primeiro momento da redação de meu projeto de pesquisa, a menção ao codificador se transformou para além de um problema empírico, num problema de método.

Do ponto de vista empírico, não há muito o que dizer senão que caberia a mim encontrar alguma fonte de arquivo que me autorizaria a chamar Kardec de codificador, o que jamais aconteceu. Resta então confessar a gafe. Mas o problema em questão, o de conferir a uma personagem histórica uma alcunha falsa tem outros problemas que só um erro revela. Como bem sabemos, autoridade do pesquisador é chancelada pela fonte primária. Isto significaria dizer que a noção de código poderia ter maior relevância uma vez que boa parte do empreendimento kardecista se baseia em métodos taxinômicos, permitindo-me fazer da alcunha um elemento de análise. Esta saída tampouco foi tomada uma vez que a pesquisa tomou rumos bastante diferentes daquela que cotejaria mais de perto qualquer variedade de *science studies*. Kardec recebeu a alcunha de "Mestre" e ponto. E isto se mostrará, no final das contas, muito mais aproveitável analiticamente. Do ponto de vista metodológico, perguntar *como você faz isso* a partir de uma alcunha significa pôr em questão exatamente *sobre quem você está falando* e a partir de *quais meios*. No caso, é um problema de procedimento, isto é, a partir de quais elementos organizados eu me permito dizer que Allan Kardec e *codificador* são, em alguma medida, nomes equivalentes fazendo remissão a uma mesma pessoa? *Quem* é Allan Kardec à luz daquilo que digo que ele é? Como mostrar ser isto relevante para além de uma reação mais ou menos privada às impressões que sua biografia me oferece? E então, o problema de descrever *como você*

faz isso aponta para algo da forma mais banal assume outras feições. Eu tinha então um novo problema. Precisaria pôr em questão o fato de que, ainda que estivesse de possa das biografias e análises da vida de Allan Kardec, eu não sabia de fato sobre quem eu estava falando.

Incorri no erro de atribuição que em historiografia se chama anacronismo, uma espécie de fetichismo que se articula exclusivamente nos juízos a respeito das diferenças postas no tempo. No entanto, ao invés de meramente corrigi-lo, o erro sugere uma possibilidade dado que permite um certo arranjo temporal que oferece, creio, algum rendimento. Diz respeito à a anulação do futuro passado com vistas no investimento em um passado presente. Isto por que, se não me é permitido fazer livremente a remissão a Allan Kardec como *codificador*, é porque anularia seus rastros segundo aquilo que pode ser efetivamente encontrado nos documentos, aquilo que os registros de fato imprimem como sendo as variações relativas às alcunhas de Allan Kardec. O mesmo nome, o de Kardec, produz exatamente este efeito fazendo com que tudo que venha cronologicamente antes do nome bretão venha a ser, ou anulado, ou devidamente colonizado pela associação espírita. Afinal, quem seria Hippolyte-Léon Dénizard Rivail senão alguém predestinado a ser Allan Kardec? É assim que, quero crer:

***Codificador* : Allan Kardec :: Allan Kardec : Hippolyte-Léon Dénizard Rivial**

, isto é, a depender do nome de referência, tanto *codificador* quanto *Allan Kardec* podem ser remissões anacrônicas.

A simplicidade da analogia sugere uma equivalência que permite pôr em relevo o problema da preeminência de um nome, algo equivalente à mão direita e o complexo de categorias em relação hierárquica (Hertz in Needham, 1973; Dumont, 2000:253-255), isto é, de que a mão esquerda é compreendida nos termos da mão direita, mão esta que determina a relação prefigurando seu par de oposição. Se ao chamar Kardec de *codificador* eu cometi um equívoco, foi por evocar um futuro ainda

inexistente para o kardecismo dos anos 1860-1870, projetando um conceito produzido pelo espiritismo no Brasil a partir dos anos 1880. O erro está em usar tal conceito para tecer juízos sobre um Kardec que não somente existiu antes de seu percurso inicial, mas que também não tinha em seus escritos qualquer menção significativa com relação àquilo que seria o Novo Mundo do espiritismo. Assim, eu estaria lendo Kardec fora de seus próprios termos, um contrassenso histórico e etnográfico.

Se recuamos um pouco mais no tempo e na biografia de Allan Kardec, o mesmo efeito de distorção é produzido. Allan Kardec é, à forma de *codificador*, uma alcunha, um nome forjado, uma camada sedimentada sobre uma outra, anterior, de quando seu nome fora Rivail, fazendo com que tudo o que ele fez durante o seu tempo como pedagogo e discípulo de Pestalozzi não seria nada que não a preparação para sua atividade espírita. Seguramente que é esta a forma de compreensão canônica expressa ainda nas primeiras páginas da biografia de Henri Sausse. Mas é esta a forma de compreensão da vida em seu modo hagiográfico em que as paixões são justificadas, em que as grandezas são postas em nome do conteúdo salvífico no qual a redenção figura como motivo ulterior e desenlace de uma longa trama que é, para além de qualquer outra coisa, a vida de outrem narrada segundo o código de sua exemplaridade – a vida vertida em fábula. Bourdieu (1986:70) define o mesmo problema da seguinte forma:

"*O mundo social, que tende à identificar a normalidade com a identidade compreendida como constância consigo mesma de um ser responsável, isto é, previsível ou de qualquer forma, inteligível à maneira de uma história bem construída (por oposição de uma história contada por um idiota) dispõe de toda sorte de instituições de totalização e de unificação do eu. A mais evidente é, evidentemente, o nome próprio que, tal como um "designador rígido", segundo a expressão de Kripke, "designa o mesmo objeto em não importa qual universo possível, isto é, concretamente em estados diferentes do mesmo campo social (constância diacrônica) ou em campos*

diferentes em um mesmo momento (unidade sincrônica para além da multiplicidade das posições ocupadas)."

O que estava fazendo ao me comunicar por meio do meu francês ruim era contar a minha versão de Kardec como codificador, o que singifica exatamente contar a história do ponto de vista do idiota, fazendo valer a alcunha ao invés de recorrer ao nome constante de Kardec. Mas ao invés de recorrer à variação ortodoxa que prima pela estabilidade do nome da unidade da relação que é o Kardec segundo o espiritismo que o individua segundo o designador, eu preferi seguir na posição de idiota ao utilizar um nome que foi eclipsado pelo nome normal do fundador do espiritismo francês. Digo isto tendo em vista que Kardec nem sempre é o mais relevante para discutir a presença histórica do kardecismo, o que é uma coisa bastante idiota de se dizer porque não atenta para o ordenamento daquilo que normalmente se diz.

A partir disto, convém tecer duas considerações. A primeira delas, de caráter metodológico, remonta ao tempo da evocação do nome de alguém; especialmente se o pseudônimo esconde o nome até o anonimato. Isto demanda entender na nomeação um problema a parte, o da localização não somente num determinado tempo, cronológico, mas em uma estrutura temporal, isto é, em eixos de relação de grandeza determinantes deste mesmo tempo e sua escala particular na qual o nome é um componente de agência, de onde precipitam acontecimentos. A segunda remonta ao desdobramento propriamente empírico, isto é, relativo às biografias de Allan Kardec e o efeito do confronto com desvios de compreensão dos traços deixados em sua biografia pela figura de Rivail, então também agente, articulado em uma estrutura de ação própria, mobilizando ferramentas e perspectivas específicas, produzindo algo muito diferente do espiritismo e, contudo, algo sem o qual o espiritismo não poderia ser.

* * *

O problema de chamar Allan Kardec de *codificador* está em enquadrá-lo em uma classificação que lhe seja futura. Metodologicamente, isto traz o problema de projetar num passado específico problemas e soluções que dizem mais respeito àquilo que Kardec veio a se transformar em um determinado tempo futuro do que em observar aquilo que emerge dos rastros propriamente documentais; e mesmo de como ele era percebido pelo espiritismo e por outros grupos ao seu redor. Ao mesmo tempo isto implica o tempo passado como germe do tempo presente do pesquisador, sugerindo ser esta uma estrutura temporal progressiva em que o presente é desdobramento inextrincável do passado. De outra forma, é como se o passado tivesse feito todos seus investimentos em busca de se transformar naquilo que é o tempo presente, fazendo do exercício da história a reprodução exata dos poderes de tutela, como demonstrado em na discussão de *Primitive Culture*, de Tylor. O nome de Kardec se transformou no futuro obrigatório de Rivail como se tudo o que ele tivesse feito na vida fosse o prenúncio da pessoa que veio a ser, fazendo de sua biografia uma hagiografia. Estas são duas formas em que a vida é editada com vistas nas etapas em que a personagem veio a superar para, então, transformar-se numa espécie de herói cultural mitológico cuja agência estabelece a fronteira entre antes e depois, mudando a configuração de ambos ao instituir um acontecimento, como é a *Revelação Espírita*.

O caso é que Kardec se envolve com o espiritismo tardiamente, pouco mais de 10 anos antes de vir a falecer. Tais são os anos que eclipsam todo o resto, tudo aquilo que ele de outra forma veio a ser e fazer. É como se, ter-se tornado o sistematizador da doutrina espírita figurasse um desdobramento fatal, predestinado. Seguramente que a narrativa espírita fundadora lhe impõe a orientação direta e indireta dos espíritos para leva-lo ao ponto em que chegou. Mas uma vez que este trabalho procura atentar mais cuidadosamente para o problema da mediação, a orientação pelos espíritos da narrativa espírita não descreve as ferramentas de

mediação que Kardec vem a eleger como privilegiadas, e tampouco consegue dar mostras claras de como alguns dos elementos da doutrina de fato operam segundo a estratégia de discurso de Kardec. Chamo a atenção para dois elementos importantes para que esta ressalva possa ser levada adiante: em primeiro lugar, Kardec não atuava como médium, o que implica em dizer que ele é o único autor de seus livros, contrariando o grosso da produção literária medianímica, em geral escrito pela interferência direta de um espírito outro que não o encarnado; em segundo lugar, Kardec não se transformou no que veio a ser a despeito de sua biografia passada como uma forma de ruptura, mas justamente por causa dela é que o segundo batismo assume ares de uma estratégia de propaganda cuja força e brilho fez sombra na figura de Rivail. O tema propriamente metodológico é o do eclipsamento o qual abordo segundo três pontos de vista. Em primeiro lugar, segundo seu proponente original e como a sugestão do conceito implica necessariamente em sua prática. Em segundo lugar, como a bibliografia do espiritismo, em especial aquela que se dedica ao *processo* produz efeitos de eclipsamento, criando alguns problemas, sendo o principal deles uma ortodoxia a respeito do espiritismo. Por fim, voltando à relação Kardec-Rivail, o que faço é forçar uma relação contrária, a de projetar Rivail na figura de Kardec.

Um caso ligeiro: Olympe Audouard.

Atentar para a comunicação espírita carrega consigo uma marca importante: o caráter ordinário tanto da comunicação quanto das formas de mediação. A manifestação de uma alma por via, por exemplo, do soalho de uma casa antiga não produz o efeito de consagração ou mesmo de singularização da matéria; uma máquina fotográfica, um copo que se move, não import. A variedade de fenômenos espíritas não altera o estatuto do objeto que servirá como evidência da atividade espírita. Desta forma, contrariando pressupostos relativos ao estatuto do sagrado, o espaço e a matéria seguem homogêneos, não compondo em si mesmo, a

partir dos eventos relevantes, ícones de qualquer relação. Uma *table tournante* não deve se transformar em um objeto de culto sendo a *séance* o momento de fazê-la girar exatamente por ela ser um objeto ordinário. É sintomático que seja necessário desenvolver estratégias de comunicação alternativas em que sinais indicam uma resposta afirmativa ou negativa. Mas é digno de nota que os espíritos sejam alfabetizados a ponto de poderem se comunicar por via de uma tábua como as utilizadas para comporem mensagens enviadas para os vivos.

Estes elementos compõem um sistema de relações que oferecem um desenho quanto a não somente o que as fontes primárias dizem, mas ao que circula como enunciado que se encontra efetivamente registrado na forma de arquivo. Digo, que os fantasmas falem uma língua ordinária e que dominem arsenais de comunicação merece, talvez, tanto destaque quanto fenômeno como o de médiuns que falam línguas que nunca aprenderam. O trabalho de Monroe (2008), contudo, está mais preocupado com outros temas, muito mais implicados em uma variação sociológica de um problema estatístico que não posso ignorar. Diz respeito à rápida transmissão do espiritismo que veio a se tornar uma questão pública, de diferentes públicos, muito rapidamente.

"*News of the marvels said to occur in American séances spread to Britain, and by middle of 1852 had also reached the Continent. German newspapers began to publish reports of séances held on European soil in early 1853. In late April, French journalists turned their attention to the subject. Within weeks, burgeoning coverage had helped create a full-fledged vogue for these phenomena, which commentators dubbed* tables tournantes *(turning tables). Publishers quickly took advantage of this widespread interest: a flurry of articles, pamphlets, and books appeared, providing instructions of holding séances, attempts to explain the new phenomena, visionary speculation about their possible significance, and a wide variety of polemical diatribes. Popular enthusiasm dwindled during summer of 1853, but these uncanny manifestations proved too*

compelling to disappear entirely and remained a subject of passionate debate."(2008:16)

A cronologia oferecida por Monroe sugere que o momento a ser avaliado do ponto de vista documental, com vistas exclusivamente na atividade do espiritismo francês propriamente dito, começa em 1852. Entre o fim dos anos 1840 e o começo dos anos 1850 o espiritualismo, isto é, a voga dos fenômenos d'além-morte, expande–se rapidamente, agremiando alguns milhares de pessoas que, nas contas de Jeremy Stolow (2009) chega a algo em torno de 100 mil em pouco mais de 2 anos[141]. A necessidade de entender o espiritismo em geral como um dos nódulos que sua própria novidade carrega está marcada em uma outra passagem redigida por Monroe, ao dizer que, em geral, há relação íntima entre o impulso reformador republicano e a atividade mediúnica. Este que parece ser somente um detalhe pode e merece ser uma forma marginal de contar a história do republicanismo por via de um capítulo heterodoxo, ou então contar a história cosmopolítica do espiritismo que desde a gênese, e mesmo, desde a biografia de Allan Kardec é, para não fugir do desenho de Monroe, heterodoxa. O que está em pauta, por fim, é como a história do espiritismo pode ser lida como uma história heterodoxa da república, por exemplo, o que demanda dizer que não seria uma história do espiritismo enquanto tal, mas enquanto consegue ser também, outras coisas enquanto se faz espiritismo. E é aqui que nos encontramos com Olympe Audouard e, especialmente, com qual a face ela se torna visível na história do espiritismo francês, em especial no livro de Monroe (op.cit).

[141] Os dados de Stolow, por mais precisos que sejam, merecem a ressalva de que a expansão do espiritismo, tanto na sua forma francesa como nas diversas variações do espiritualismo, obedecem a uma cronologia muito aproximada com a de outras expressões religiosas igualmente comprometidas com a experiência mística, com liturgias de êxtase e maior frequência de possessões de todas as ordens. A compressão desta variedade faz com que qualquer aspecto demográfico do espiritismo enquanto tal seja, por fim, uma aproximação euma diluição no seio de outros grupos que, vale lembrar, não reclamam nenhum atestado de identidade. Sobre a amplitude *circum-atlântica* desse movimento de um ponto de vista histórico, vide Taves (2012).

No momento em que Audouard faz sua primeira aparição, já estamos em meio ao círculo de acusações que conspiram contra o espiritismo. Allan Kardec já estava morto, a comuna de 1871 já havia sido esmagada e o governo repressivo de Thiers já havia se instalado e, então, derrubado por parlamentares conservadores. O ano é de 1874, ano em que as fotografias de Édouard Isidore Buguet são veiculadas por intermédio da *Revue Spirite*. Mas tanto o kardecismo como as publicações da *Société d'études* representam somente uma das associações formadas ao redor do espiritismo francês que conta com um número muito maior de adeptos e organizações, lembrando que há associações kardecistas não filiadas à *Société d'études*. Nisso, a figura de Olympe Audouard aparece como uma espécie de figura desgarrada de um kardecismo autônomo. Sua aparição, tanto no livro de Monroe como em minha tese, dá-se fundamentalmente por ter sido persistentemente investigada pela polícia, ao ponto de dispor de um dossiê com seu nome.

"*Probably the most effective publicity came from the feminist lecturer Olympe Audoaurd, who had been a believer in spirit phenomena since the late 1860s. Like Flammarion before her, she had been converted by a séance with Honorine Huet. For Audouard, however, the deciding phenomenon had been the spirit message from her deceased son, which included the last words the both whispered on his deathbed. Audouard did not discuss her beliefs publicly until 1874, when she wrote a book on the subject called* ***Les mondes des esprits.***"(2008: 172)

O Ministério do Interior bane, ainda em novembro de 1874, o livro publicado por Audouard. Monroe registra que nenhuma razão foi dada para que a censura viesse a ser praticada. Sugere, contudo, que o endosso às fotografias produzidas por Buguet, publicadas por meio da *Revue Spirite* são de alguma forma suficientes para indicar algo, particularmente porque o Ministério do Interior havia aberto uma investigação contra Buguet somente três semanas antes da censura feita à Audouard. Mas neste caso a história de Audouard é narrada como um apêndice do

Procès des Espirites. Ainda que as relações sejam aparentemente claras, a história que se pode contar a partir de seu dossiê policial é um tanto quanto outra.

A face que Monroe apresenta de Audouard é aquela que participa dos desdobramentos do espiritismo enquanto uma doutrina, de um grupo social que está sob suspeitato. Nisso, ela é um dos componentes dos eixos de relação que, uma vez eclipsada pela face espírita de sua própria figura, é lida como se sua biografia fosse suficientemente coberta pelo episódio ao redor do *Procès*. De outra forma, o episódio em que o confronto jurídico se concretiza no momento em que o julgamento se dá é que se projeta na figura de Olympe Audouard. Mas o caso é que não somente ela não é citada, como tampouco participa do episódio que envolve Édouard Isidore Buguet, Pierre-Gaëtan Leymarie e Alfred Henry Firman. No entanto, Audouard está sob vigília da Préfecture de Police desde 1868, seis anos antes de qualquer citação em relatórios policiais de qualquer um dos envolvidos no episódio do julgamento do espiritismo. Com isso não quero dizer que a censura sofrida por Olympe Audouard em nada tem a ver com o fato de ela ser espírita, o que seria absurdo uma vez que *Les mondes des esprits* é, repito, censurado. O que eu quero dizer é que o envolvimento com o espritismo não é suficiente para que a perseguição policial se transforme na rotina registrada nos relatórios a seu respeito. Tampouco seu livro sobre o espiritismo, na verdade uma interpretação que repete o fundamental da obra de Kardec, fora o único a ser censurado.

Nascida Félicité-Olympe de Jouval, fora casada com Henri-Alexis Audouard, de quem se divorciou, divórcio este que mereceu uma nota de destaque em uma notícia de jornal que fora clipado num relatório policial. Membro fundadora da *Société des Amis du Divorce* m 1881, é na atividade como intelectual e palestrante feminista que foi mais estreitamente vigiada, especialmente por causa de sua conexão com a Rússia, para onde viajava com alguma frequência com a finalidade de realizar estudos que anualmente se convertiam em aulas públicas. Tanto sua atividade como feminista quanto suas conexões russas foram submetidos ao escrutínio de uma vigília que só cessou quando faleceu. No entanto, seu velório também foi registrado num último

relatório anexado ao dossiê em 1892. O peso de sua atividade como feminista e pesquisadora da vida e cultura russas merece destaque exatamente porque estas mesmas atividades foram igualmente alvo de restrições promovidas pela suspeição policial, cujo teor repete o que investigamos na primeira seção. Convém aqui lembrar o leitor do papel que o anarquismo/niilismo russos cumpriam na imaginação conceitual a respeito dos crimes coletivos, tal como discutidos por Gabriel Tarde (1992), criminologista notável de seu tempo.

O livro de Monroe (2008) apresenta a censura ao livro de Audouard como uma questão concernente ao espiritismo. Ainda que seja suficiente apontar uma conexão documental mais óbvia, seria preciso aprofundar em algumas conexões derivadas para saber em qual ponto a curva da qual participa o mesmo espiritismo adentra num campo de perigo social efetivo, vindo a atentar contra o espírito público. No mesmo período em que *Les Mondes des Esprits* está sob censura, Audouard estava proibida de oferecer suas palestras por causa do teor das afirmações contidas no seu livro sobre *Ginécologie Historique*, obra expressamente condenada pelo Ministério do Interior em dezembro de 1872, ainda que a mesma publicação tenha recebido apoio do Hôtel de Ville. Censurada como escritora, e também como palestrante, as conexões com o espiritismo servem, no final das contas, como mais um episódio na vida da feminista que já colecionava um repertório próprio como protótipo de inimiga de Estado, figurando como pretensa espiã; como rebelde; como anarquista-niilista. Seu papel na história do espiritismo é tão difuso quanto o é o do espiritismo na história do feminismo e mesmo das relações internacionais.

A hipertrofia da relação entre nome da pessoa e índice de agência oferece uma face que põe certos elementos em circulação em detrimento dos demais elementos constituintes da mesma relação que permanecem ocultos. Por isso, permanecem parcialmente ausentes do sistema de trocas, mobilizados pelos indícios de sua representação. Assim, a exclusão das demais condenações de Audouard dão ênfase demasiada no fato de ela ser espírita, como se fosse suficiente ser espírita para ser vigiado. Esta afirmação é falso tendo visto a ausência da citação de outros

membros importantes da *Société Spirite* como Camille Flammarion e Léon Dennis. Monroe preferiu colocar de lado Audouard como feminista e crítica da cultura para oferecer uma forma de espírita *straight* em uma forma particular de eclipsamento.

Seguindo o exemplo de Odouard segundo a versão de Monroe (2008), o que significa então dizer que há hipertrofia da designação "espiritismo" na investigação do espiritismo, ele mesmo? Significa enfatizar que há dimensões do exercício espírita que não são visíveis exatamente porque a preeminência de Kardec sobre sua biografia eclipsa algumas dimensões de sua própria figura, dado que Kardec não foi, não é sempre e nem exclusivamente Allan Kardec. O fato de ter se transformado em uma figura exemplar projeta seu próprio rosto futuro num passado em que o espiritismo doutrinário simplesmente não existia. O nome não era empregado à mesma pessoa ainda que sejam encontrados índices de agência de Kardec antes mesmo dele existir como tal. Tanto na biografia escrita por Wantuil & Thiessen (1979) como na de Sausse (1993), a tensão entre os nomes aparece como constitutiva daquele sobre quem se fala. Fosse este um problema somente de onomástica, as implicações seriam menores, próprias de algumas notas de rodapé corretivas. Não é o caso. Allan Kardec eclipsa Hippolyte-Léon Dénizard Rivail, isto é, ainda que Rivail participe da circulação própria ao espiritismo, o faz como figura em ocultamento uma vez que ele mesmo não circula senão de quando dos movimentos futuros de Kardec para fins da promoção do espiritismo; ou como passado de Kardec, com a finalidade de defender a ele e ao espiritismo.

Rivail rival e o auto-didatismo.

Em 1862, Allan Kardec publica um livro em que descreve suas viagens pela França. O objetivo não fora outro senão investigar sobre o estado de arte do espiritismo em geral e, para além disso, comunicar elementos doutrinais do exercício espírita segundo a coleção metodicamente levada à cabo. Afinal, Kardec é o organizador e redator da filosofia espírita e o que ele fez foi organizar as notas, os

eventos, a complexa cadeia de testemunhos dos fenômenos espíritas que visa compreender, definir e transmitir por escrito as leis que lhe são comunicadas com introduzindo no universo da comunicação espiritual a ordem do método e, por fim, o exercício da racionalidade em um ambiente conhecido pela linguagem abstrusa e figurativa. Assim, tanto o *Livre des Esprits* como o *Livre des Médiuns* oferecem orientação àquele que os lê com a finalidade de adquirir conhecimento com relação ao mundo dos espíritos no qual vivem ainda que parcialmente, mas também com relação à busca de sabedoria só atingida, diz a doutrina, com o objetivo de exercitar a caridade. Mas a bibliografia espírita é diversa. Enquanto alguns dos livros tem como objetivo a produção de um certo efeito, outros assumem a tarefa de contabilizar a diferença que a comunicação espírita, devidamente observada, faz. Os discursos publicados, conferências oferecidas na sua Lyon natal e em Bordeaux têm este perfil.

A *Voyage Spirite en 1862* (1862), publicada pelos mesmos editores do *Livres des Esprites* contém, para além de qualquer outra coisa, observações sobre o estado do espiritismo, instruções dadas aos diferentes grupos, além de instruções sobre a formação de grupos e sociedades, assim como um modelo de regulamento para seu uso. A nota introdutória chama a atenção para duas coisas. A primeira, tece considerações relativas ao progresso das crenças espíritas. Mesmo que crer no espiritismo seja insuficiente por que a crença na doutrina pode culminar em letra morta, e que toda a trajetória busca o espírita de coração efetivamente caridoso, a avaliação do progresso das crenças espíritas implica no crescimento da doutrina de um ponto de vista quantitativo. Há uma demografia dos que creem que indica que, apesar da insuficiência da relação superficial com a doutrina, os ventos sopram a favor. Contudo, o progresso da doutrina tem um teor particular que merece atenção:

« *Após nossa primeira viagem à Lyon, em 1860, lá contamos não mais que algumas centenas de adeptos; no ano seguinte, já se contavam por volta de cinco ou seis mil e, neste ano é impossível contar; mas podemos, sem exagero, avaliar por*

volta de vinte-e-cinco à trinta mil.(...) *Um outro fato que pudemos constatar, e que é notório, é que em um número significativo de localidades onde o Espiritismo era desconhecido, e que graças às predicações contrárias que o fizeram ser conhecido, veio a penetrar inspirando o desejo de saber do que se tratava; uma vez que encotravam nele algo racional, o espiritismo conquistava partidários."*(1862:04)

O espiritismo é descrito com uso do vocabulário bélico. Descreve uma armada que avança pelas fileiras de seus oponentes. Penetra e conquista partidários num movimento que progride, o que nos lembra que progresso é um termo militar da mesma forma que é descrito pela cumulabilidade próprios de uma onda estatística. Em outros termos, o retrato oferecido por uma estatística improvisada de Kardec oferece os traços do avanço do espiritismo como se a maior popularidade fosse, por fim, um traço definitivo de *bonheur* da doutrina, o momento de sua aceitação. Mas ainda que o traço do avanço seja o motor do otimismo de Kardec, há nele uma outra preocupação, razão pela qual chamo a atenção para esta pequena parte, a menor parte deste documento. Há nele um outro corte relativo à progressão do espiritismo, que é um corte de classe.

Kardec afirma que o espiritismo começa sempre regionalmente, por classes médias e abastadas, que são as que têm condições efetivas e concretas de superar alguns dos obstáculos que, caso não sejam transpostos, matém a pessoa à ignorância. Ignorar algo é, para o espiritismo, a fronteira limite com relação à qual deve avançar. O estudo, a leitura e o acolhimento da doutrina a partir da mediação literária são inescapavelmente traços constitutivos da dinâmica espírita. Paradoxalmente, é a mesma ignorância, a que precisa ser superada com vistas na progressão do espiritismo, que oferece razão e método para o que crê, pois é o que oferece o conjunto de provas empíricas que ao serem publicadas, transformam-se em propaganda. O mestre ignorante é o milagre espírita. É a prova de que o médium é quem ele diz ser, isto é, que em um dado momento ele é uma outra pessoa e quem fala

co sua boca é uma outra pessoa, reiterado que seu corpo é somente um meio. O milagre, que na verdade é somente uma regularidade difícil de observar, reside no fato de que ele faz algo que não saberia fazer, como escrever, ler, falar em outra língua, desenhar, pintar ou mesmo descrever uma cena na qual não coube outra testemunha que não seu interlocutor.

"*Em Lyon existem muitos médiuns desenhistas interessantes; um médium pinta à óleo sem jamais ter aprendido nem a desenhar, nem a pintar, e muitos médiuns videntes que pudemos constatar a faculdade. Em Marennes há também uma médium desenhista e que é, ao mesmo tempo, uma médium escritora muito boa para dissertações e evocações. Em Saint-Jean d'Angely encontramos uma médium mecânica que podemos considerar como excepcional; é uma dama que escreve longas e belas comunicações, tudo isso ao ler seu jornal ou travando conversação sem, contudo, prestar atenção em sua mão.*" (op.cit.:05)

Uma pequena nota de prestidigitação num mar de ignorância e, ainda assim, um sistema baseado tanto na comunicação quanto na leitura. Fazer sem olhar é um descompasso ainda menor do que fazer sem saber. O momento do espiritismo, o de sua progressão, trafega entre mitigar os efeitos da ignorância e fazer da mesma ignorância seu meio de propagação. É importante marcar, contudo, que se trata de uma fase. Da curiosidade inicial, o momento em que Kardec estabelece a doutrina e a organização do espiritismo, marca o período filosófico no qual a ignorância dos outros e a sabedoria dos devidamente instruídos constituem o caminho necessário para sua divulgação com vistas na reforma moral da humanidade compreendida como regeneração. Isto significa se tratar de reforma religiosa, mas sem a velha religião teológica que administre a vida que faz do erro o risco da danação sem fim. O espiritismo responde, assim, ao intuito de guiar a moral a partir da observação

metódica e pela determinação das leis naturais que conduzem a natureza humana em direção ao progresso. Este é o terreno no qual a codificação da moral produzida após a Revolução Francesa é absorvida nos estudos de religião que converteram a atividade cultual à linguagem funcional. E é no terreno da reforma dos serviços prestados ao estado das religiões que o espiritismo aparece como uma forma de vida da República francesa, emergindo em um momento em que o reconhecimento da cidadania dos mais pobres chegava ao ponto de inflexão.

"*Era fato que uma mudança maior, com relação à 1830, se dava uma vez que a questão social ocupava um lugar decisivo no debate político. O sufrágio universal, que em 1847 não era senão um horizonte distante evocado por republicanos, transformou-se em um dos aspectos da "questão proletária" dado que o sufrágio do pobre acordava em alguns a esperança, enquanto em outros, um verdadeiro pavor social. Mas no terreno político a reivindicação operária não assumira ainda qualquer caráter autônomo e se situa nos rastros da burguesia progressista que contesta a estreiteza representativa das cadeiras do regime."*(Démier, 2000:212)

Na corrida republicana por ajustes na questão social, o ano de 1848 é também o ano em que essa mesma burguesia publicava um grande número de títulos de catecismo laico cujo objetivo era exatamente o da educação moral e cívica da população que estava em vias de exercer sua plena cidadania, sintetizada pelo sufrágio em questão. As publicações transpiravam, ainda assim, o mesmo tipo de contradição inerente ao momento republicano, o que fez com que Jules Michelet, dois anos mais tarde, pusesse a público sua aflição. Vivia o destino do esclarecimento das massas em um país que não somente tinha pouco acesso à fortuna bibliográfica próprias ao enriquecimento intelectual e moral, mas também encontrava obstáculos significativos para que pudesse ser de outro jeito. Como a instrução pública era, na

melhor das hipóteses, uma instituição rudimentar, ainda que um grande número de bibliotecas e salas de leitura estivessem disponíveis, seriam de pouca serventia para o projeto de melhoramento da população guiado pela educação que encontrava nos leitores públicos seu maior aliado, e seu maior obstáculo (Furet & Ozouf, 1973). Os catecismos são somente a ponta de um movimento mais profundo de desenvolvimento de outras lógicas em que a figura do mestre-instrutor se dilui ou mesmo, como veremos, é contextualmente substituída pela curiosa figura dos livros que ensinam a ler ou da do mestre ignorante.

O desenvolvimento de meios para o auto-didatismo começa a desenvolver táticas e técnicas de formação de um novo homem para novos tempos, o *homem do homem*, isto é, do homem que faz a si mesmo, para si mesmo – o protótipo do indivíduo moderno propriamente moralizado. De uma forma geral, o cidadão modelo e a idéia do estudante auto-didata parecem corresponder em mais de um nível, e a produção de livros que ensinam, entre tantas coisas, a ler, promovem este cidadão na prática. Isto põe em foco o tipo de exercício de mediação para o qual venho atentando, e que tem no espiritismo um de seus praticantes. Este exercício afirma que a concretização da autonomia cidadã passa pela devida introdução de cada indivíduo no universo dos significantes que, neste caso, se restringem ao alfabeto. E dada a pressão em favor da universalização do sufrágio, este processo deve ser acelerado, especialmente porque não existem professores em número e em qualidade suficiente para concretizar esta França universal que, até o momento, existia somente nos libelos republicanos. Isto quer dizer que grande parte dos cidadãos a serem incluídos deverão se transformar em franceses por sua própria conta. É assim, na produção de recursos em favor do auto-didatismo, que Rivail eclipsa a figura de Kardec com o intuito de entender a tática da progressão do espiritismo por via do livro como meio e mediador inscrevendo, assim, o espiritismo na história da emancipação das classes populares.

O estatuto da leitura como caracteristicamente problemática para o desenvolvimento da república francesa também foi diagnosticado por Charles Renouvier, filósofo, professor e conselheiro de Hyppolyte Carnot, na época Ministro da Instrução Pública. Ainda em 1843, Renouvier submete um artigo à *Revue independente*, editada por George Sand, oferecendo um contraponto jornalístico à *Revue des Deux Mondes* dirigida pelo *libre penseur laïc* Pierre Leroux. Nele adianta algumas das questões a serem desenvolvidas com maior cuidado no *Manuel du Républicain* (1848) na qual apresenta o cidadão comum como legislador. Esta publicação, por sua vez, respeita algumas condições importantes, sendo a principal delas a preocupação em promover o povo como instância soberana da ação política aliada à aflição com relação aos efeitos produzidos por uma população emancipada que pode se transformar em uma vaga violenta. Renouvier não quer ser o mentor intelectual de um crime coletivo (Tarde, 1992). As questões levantadas por Renouvier se correspondem com a relação entre antecipação e instrumentalização da ação popular, assim como nos excessos cometidos pelo povo que, agindo sem direção, se transforma numa massa destruidora, como o fora a partir de 1790:

"*Mas 1848 traz de volta o problema à atualidade. Para uma população masculina transformada, inteira, em eleitora para o sufrágio universal, é urgente que o institutor venha a ser outra coisa que um simples mercador do alfabeto ou da aritmética. É necessário que seja, como um padre, um educador no sentido pleno da palavra: é necessário que difunda, à diferença do padre, não o dogma exclusivo de uma religião revelada, mas uma concepção de mundo fundada na simples razão e recebida por todos. Este é todo o sentido da obra de Carnot no ministério da Instrução Pública, e de sua vontade de valorizar os institutores primários. Mas ainda aí descobre-se rapidamente que tal obra da educação, que com efeito difere por se destinar às crianças, não será suficiente. É desde hoje que os pais votam e a batalha pelas idéias promovem*

fúria. É necessário agir urgentemente, em uma só massa, e sobre o terreno político." (Agulhon, in Renouvier, XVII-XVIII)

O relacionamento entre público e leitura em um período de notória aceleração do tempo das instituições, que reclama por um novo homem produzido a toque de caixa, não poderia ser uma questão mais aflitiva para os corações e mentes republicanas do período. Ainda que alguns dos esforços de alfabetização de massa já saíssem do papel durante o período do Segundo Império, Jules Michelet escreve ao deputado radical Béranger, em 16 de junho do mesmo ano, um pedido de esforços para a concretização de:

1) Clubes de leitura em voz-alta, retomando a figura medieval do leitor da vila.
2) Afixação ampla de boletins com letras grandes e coloridas.
3) Colportagem de canções de inspiração patriótica.

Ainda que o apanhado de Agulhon (id.ibid.) não seja exaustivo e não ofereça elementos que permitam generalizações, ele é claro quanto às preocupações relativas à sensibilidade republicana concernente aos meios de promover, digo, de transmitir a República que, ainda que instituída repetidas vezes parecia, não alcançava, jamais, os termos de sua constituição. Educar o povo, a educação popular e a educação moral e cívica constituem patamares da formação acelerada de uma população envolvida na reforma das instituições de governo. Educar o povo cumpre ser a etapa concernente ao sufrágio universal permitindo com que o eleitor possa agir como agiria um *francês*. A premissa da participação direta a partir das eleições era, em meio a tudo isso, somente o aspecto mais emergente de todo o problema. O caso é que todo o processo é eivado de discussões sobre emancipação, conceito frágil quando sobrecarregado plos afazeres da temporalização. A aceleração e a condensação do tempo trazem à tona toda ambigüidade de uma situação de planificação em que a emancipação deve ser dirigida, e a liberdade deve ser atingida sob tutela.

O filho de Jean Baptiste Antoine Rivail e Jeanne (Louise) Duhanel, Hyppolite-Léon Dénizard Rivail nasceu em 1804 em Lyon. A cidade ainda se encontrava sob os efeitos do impacto da resistência posta contra as decisões do governo revolucionário, o que se deu em 1793, culminando com a destruição parcial da cidade em 1794. O período era marcado, para além de tantas coisas, pela forte contração de vagas em instituições de ensino. Importante lembrar que a instituição que detinha o monopólio do ensino, a Igreja Católica, fora destituída de grande parte de seus bens imobiliários, incluindo educandários e escolas. Assim, Igreja passa pela paralização relativa de suas atividades como instituição pedagógica sem que houvesse alternativa institucional real para substitui-la. Ainda assim, mesmo após a restituição dos bens da igreja e da reabertura das vagas escolares não alterou significativamente o déficit de sua oferta (Furet & Ozouf, 1973). Nada permite afirmar que fora este déficit o que levou a Jean Baptiste matricular seu filho em Yverdum, cidade suíça próxima à fronteira com a França, e tudo me leva a crer que não. A decisão de Jean Baptiste deixa claro que a busca por certas alternativas não são meramente reativas e a decisão de matricular Hippolyte em Yverdum parece ser, antes de mais nada, ética. Sob os auspícios de Johann Heinrich Pestalozzi, Hippolyte foi educado por via de um método de ensino alternativo ao modelo no qual a hierarquia, muito aos moldes eclesiásticos, imperava. Em síntese, invés de ser educado por padres, fora educado por irmãos.

Seria um enorme desvio dedicar algumas páginas ao caso de Yverdum e, particularmente, à pessoa de Pestalozzi a quem Rivail sempre chamou de mestre[142]. No entanto, a remissão frequente que Rivail fazia ao seu mentor demanda alguma atenção. Há algo nos escritos de Pestalozzi que se repetem naquilo que Rivail produz como pedagogo para além do mero esforço intelectual de reconhecimento de seu mestre. Este algo toma forma ao participar do momento de promoção de uma outra

[142] Felizmente, o primeiro capítulo de Kittler (1990) trata exatamente disto: maternidade e serviço civil, onde comenta com detalhe a metodologia de Johann Pestalozzi.

concepção de pedagogia, a saber, a educação sem mestre, ao mesmo tempo em que se aprende em que cidadania é, à sua forma, uma metodologia.

Yverdum tinha como qualidade o exercício de transformar alunos em mestres sem que deixassem com isso de serem alunos; nem os alunos, tampouco os mestres. A descrição oferecida por Wantuil e Thiessen (1979) mostra uma dinâmica que, ao invés de destituir o professor de sua autoridade, o exercício pedagógico consistia em também conferir autoridade para quem soubesse a matéria a ser professada. Forma-se assim um corpo expandido de pessoal capacitado, não para assumir as responsabilidades de um professor, mas para ensinar uma determinada matéria ou disciplina. Bastava o aluno ter concluído com proveito a aprendizagem de um conteúdo específico para se qualificar para ensinar seus colegas mais novos, sem abdicar, contudo, da orientação do professor designado. Nesta que é uma forma de educar em que a voz que ensina não é necessariamente a do professor, uma noção diferente de hierarquia toma forma na qual o mérito conota mudança de estado de quem o recebe. O melhoramento anda de mãos dadas com o reconhecimento da mudança. E ela vai além quando o tópico é ainda outro, relativo à educação domiciliar segundo o *Manuel de Mères* de Pestalozzi.

O passo dado por Pestalozzi diz respeito à redação de um manual de educação formal não apenas sem mestre, mas fora da escola. Aponta para a diretriz do acesso às disciplinas consideradas fundamentais como o ensino da língua materna e a matemática básica, inacessível para casos em que a criança residisse muito longe das escolas e internatos. Se o instituto abria margens para crianças se ensinarem entre si com a supervisão do mestre, o manual oferecia técnicas para o ensino promovido pela mãe, ela mesma, sem que soubesse algo além de ler. Endereçado às mães miseráveis que quisessem fazer de seus filhos um *mal menor à sociedade*, estendendo assim a dependência física natural que nutre seu filho para outros domínios da vida do infante, o manual é por fim um amplificador de influência. Na introdução de seu manual traduzido, redigida possivelmente por seu tradutor, escreve:

"*Sem dúvida, cada um é obrigado a refazer sua educação, mas muita das faculdades necessárias para tal regeneração carecem de estofo. É necessário bendizer, adorar esta Providência cuja força de equilíbrio sustenta o homem contra ele mesmo e o impede de se fazer todo o mal que deveria resultar de suas deploráveis instituições. Uma mulher do mundo, a despeito do modo, graças a Rousseau, se envolve em não afastar sua criança de seu seio em detrimento da sua saúde. Uma mulher do mundo teria pavor de renunciar aos prazeres da sociedade para observar os progressos de sua nutrição, que gagueja.*" (s/d:IV-V)

Conduzir e refazer o percurso da própria educação tem como motor uma espécie de concepção contínua de formação. A educação que não termina faz eco à ideia de perfectibilidade que entra em voga justamente a partir dos escritos de Rousseau que serve, neste ponto do trabalho, como o grande ancestral da destituição relativa das casas de ensino rumo a fundação das ferramentas de educação sem mestre, à distância, e do auto-didatismo. A introdução do *Manuel* afirma ser esta a ferramenta em questão, a mesma que servirá como meio para suprir as carências educacionais da mulher do mundo, da mulher entregue às vicissitudes sem o acompanhamento de qualquer instituição. O *Manuel* vem a preencher um vazio mantido pelas instituições de Instrução Pública, não reintroduzindo a figura do leitor da vila, mas propondo um método que permita que a leitura seja um exercício ordinário. O faz não somente fornecendo um método de aprimoramento das mães, mas preparando-as para que seus filhos possam ser devidamente ensinados, uma vez que as mães portarão conhecimento e métodos adequados para supri-los de suas primeiras necessidades intelectuais que são, para além de comer e dormir, os rudimentos dos saberes úteis: aritmética e a língua materna – esta já conduzida à Unidade da língua francesa, como vimos. A flagrante dependência física que o filho nutre pela mãe deve ser estendida para outros domínios.

Não é difícil perceber que a tradução do *Manuel* atenta para uma população pobre que não tem acesso às instituições de ensino que são, no final das contas, instituições que não fazem às crianças outra coisa senão não que perdessem seu tempo. A carência quantitativa de instituições de ensino se desdobra na ausência de mestres efetivamente qualificados para levar adiante a tarefa. O método Pestalozzi, por franquear um ensino que garanta que os filhos das mulheres do mundo sejam um mal menor, preza pelo critério de implicação de categorias lógicas e ensinamento moral, categorias a serem seguidas tanto pelo mestre-mãe quanto pelo filho. Esta relação, considerada implícita, na qual a progressão da inteligência significará igualmente o aprimoramento moral é, via de regra, a mesma dimensão evolutiva que discutidas na segunda seção desta tese, a respeito do debate entre Tylor e Durkheim.

"*Mães! o livro que vos ofereço não tem outro objetivo que o de vos pôr na via traçada pela Providência ela mesma ao vos indicar, para desenvolver em vossos filhos a faculdade de olhar e falar, os meios mais simples, os mais fáceis e mesmo os mais apropriáveis ao seu funcionamento intelectual e moral.*" (op.cit.:02)

O conceito de perfectibilidade, subjacente ao *perfectionement* ao qual Pestalozzi faz menção, merece atenção exatamente porque ele abriga uma relação delicada entre igualdade e diferença. Isto é, é nele que uma noção de igualdade antropológica fundamenta a possibilidade de, no cotejo às diversas formas de evolução orgânica e institucional, considerar a geração de uma diferença que não se dá entre indivíduos, mas entre estágios evolutivos, períodos ou eras, como o fará o positivismo de Auguste Comte e mesmo a periodização do espiritismo de Kardec. Esta disposição da diferença no tempo de uma igualdade antropológica é sucintamente abordada por Bertrand Binoche:

"*Dizer que o homem é "perfectível" é dizê-lo provido da "faculdade de se aperfeiçoar", o que é dito à título* ***genérico****: "a perfectibilidade reside, para nós, tanto na espécie quanto no indivíduo". Mas, para dizer a verdade, esta faculdade aparece como* ***metafaculdade*** *que "desenvolve sucessivamente todas as outras". E ela apresenta quatro traços notáveis. Primo, ela joga como critério de* ***humanidade*** *– como a liberdade da qual ela se distingue e que todavia faz invocação supérflua ao prestar ocorrência. Secundo, ela se atualiza "com ajuda das circunstâncias", o que significa que ela é, por sua vez,* ***reativa*** *e* ***contingente*** *– lhe falta "o concurso fortuito de mais causas estranhas que que lhe impeçam o nascimento" como, por exemplo, "a circunstância extraordinária de um vulcão qualquer" na origem da metalurgia. Tertio, ela é* ***ambivalente****, tendo feito eclodir no homem "suas luzes e erros, vícios e virtudes". Quarto, ela parece "****quase ilimitada****"."* (Binoche, 2004:14)

As passagens que Binoche cita são, de qualquer forma, retiradas do *Discurso sobre a origem da desigualdades entre os homens* de Rousseau, promovendo um jogo difícil de manipular no qual a corrupção e a civilização caminham de mãos dadas e, por isso, a regeneração da vida caminha ao lado de seu traço perfectível. **Reformar** é um horizonte possível, ainda que a esta altura seja mera conjectura[143]. Mas o caráter diferencial da aplicação do termo implica, por sua vez, em distinções

[143]Ainda que conjectural, a relação é estabelecida no confronto entre as fontes utilizadas por Binoche. Ao comentar Benjamim Constant, Binoche já havia feito apontamentos nas obras de Godwin, Condorcet, Price, Priestley, Turgot, Malthus e Mary Wolstonecraft. Ao tecer apontamentos sobre a obra de Constant, lemos a seguinte passagem – lembrando que Benjamim Constant é figura importante do período napoleônico e da restauração: "*D'autre part, on remarque que Constant passe par Godwin, comme Condorcet par Price et Priestley. Mais qu'a-t-il pu y chercher qu'il ne trouvait pas dans l'****Esquisse****? C'est, d'un côté, un concept réformiste (continuiste) de perfectibilité qui condamne* ***a priori*** *toute révolution. Et c'est, d'un autre côté, un concept* ***liberal*** *(individualiste) de perfectibilité car, pour Godwin, formé dans le milieu dissidente, c'est à l'individu, et à lui seul, qu'il revient de se perfectionner, tandis que Condorcet, aux yeux de Constant, était encore trop rousseauiste – il n'avait pas suffisamment déconnecté l'individu du citoyen*" (Binoche, 2004:25).

que estabelecem a desigualdade na distribuição das faculdades, que no caso, desdobram-se em futuros potenciais diferentes pautados pela presença ou ausência de perfectibilidade, mecanismo de utopia genética. Assim sendo, na diferença entre grupos e raças humanas, há aqueles que são ou não perfectíveis, o que implica em serem ou não suficientemente humanos por terem ou não um futuro diferente e aprimorado com relação àquilo que são. A humanidade está em ter preservada alguma virtualidade, não ser portanto plenamente atual, o que é sinônimo de uma certa selvageria, a mesma que produz, como vimos, toda sorte de fetichismo e negatividade.

Um dos pontos mais importantes do artigo de Binoche com relação ao qual gostaria de manter contato aponta para a perfectibilidade como contraponto à proposição relativa ao fim dos tempos, ao apocalipse a partir dos eventos como o da Revolução Francesa, uma vez que define o tempo futuro como um tempo de longa duração, sem marcação de um fim nem mesmo sendo ele a perfeição. Vale notar, aliás, que a perfeição como horizonte não o compreende absolutamente como linha de chegada. Ao mesmo tempo, é exatamente por apresentar o futuro de longa duração como horizonte possível que procedimentos de aceleração do tempo se tornam desejáveis, como é o caso da educação cidadã que deve preparar a população adulta para não somente participar do exercício do sufrágio e compreender questões de administração pública (Renouvier, 1848). Deve também prepara-la para assumir prontamente a educação de seus filhos, se necessário, de forma a oferecer à República o homem de amanhã, hoje, e fazendo do seu lar uma extensão da França que expande para dentro de seu limite territorial. É assim que a pedagogia parece ser uma das instâncias de aceleração, e a aceleração como um serviço público. O método, compreendido como *mode d'emploi*, permite que, ao seguir os passos como numa receita precisa, é possível oferecer os elementos básicos que reproduzem a experiência pedagógica do professor/escritor com relativo sucesso. É neste ponto em que a disseminação do método como comunicação adequada de procedimentos merece atenção, porque se por um lado o mesmo método é somente uma forma de fazer algo, de outro:

"*É verdade, não são somente formas, mas formas que compreendem uma força de* ***espírito e de vida****, uma força que é semelhante à faísca elétrica, desenvolverá a força compreendida em vós e em vossos filhos. Eis o que deve fazer o método, eis o que ele deve fazer, eis a prova que demando que o façamos submeter-se. Se ele não o sustenta, consinto que ele será rejeitado.*"(Pestalozzi, s/d:06)

E, mais uma vez, voltamos à eletrodinâmica como peça-chave da descrição do espírito público.Que se entenda que, se o método de educação sem mestre implica fundamentalmente em desenvolver forças imanentes aos educandos, e que essa força deve pô-los em contato com conhecimentos básicos de uma vida civil moderna em um universo radicalmente diferente daquele em que seus pais vivem, é preciso então que eles se transoformem em meios de circulação compatíveis com a potência, força e voltagem da República.

É suficientemente interessante que este método, segundo a concepção energética que o próprio Pestalozzi faz questão de anotar, venha a pôr o educando em circulação neste sistema compreendido como uma variação eletrodinâmica, mesmo que somente para efeito retórico. E nisso, ao redigir um livro que servirá para qualquer mãe minimamente educada, ele cria uma zona de indiferença formal na qual, em um plano de sua atividade materna, as mães que seguirem o *Manuel* à contento serão metodologicamente a mesma mãe em todas as casas fazendo com que, numa determinanda escala, isto é, metodologicamente, sejam a mesma mãe. Numa escala que abrange o exercício da perfectibilidade e do aprimoramento nacionais, serão mais ou menos a mesma mãe e seus filhos, neste mesmo plano, serão irmãos segundo uma das chaves da cidadania, a que prega a fraternidade que é também um *modus procedendi*. Do ponto de vista privado, uma mãe é mãe para seu filho segundo a prédica do amor e da clarividência. Do ponto de vista do espírito público, uma só e

mesma mãe, impessoal e indiferente, cumprindo o protocolo que deve formar cidadãos como irmãos devidamente qualificados de forma com que suas ações como cidadãos possam responder à uma escala precisa. O grau da superlativação do método de ensino e seu impacto como formação de mães pode ser sintetizado na fórmula *as pessoas morrem, o método sobrevive* (Pestalozzi, s/d:06). Aqui, o método de ensino se alinha com a linha de fuga produzida pelo conceito de perfectibilidade que sugere uma configuração específica, tanto para a imaginação conceitual quanto para algumas diretrizes políticas importantes. A perfeição, contudo, não é um fim individual. É, antes, uma mudança de escala em que o indivíduo consegue agir em consonância – ou harmonia – com sua comunidade, com a sociedade, com sua nação e, na melhor das hipóteses, com sua espécie.

A elaboração do estado de natureza aparece então como marco zero temporal de onde a série de histórias, ou mesmo a série histórica, merece ser narrada e considerada como origem e finalidade da ação humana, ou mesmo da ação política, dado que o tema perpassa o ajuste entre leis de convenção e leis naturais. Este marco interessa na medida em que se aproxima cada vez mais da série histórica aqui sugerida por via de uma concepção cartográfica da racionalidade que desenha o conteúdo, o continente e, por conseguinte, o que vaza. E o que vaza pode ser o contraponto daquilo que resta, ou o que sobra com relação ao esquema na forma de ruínas ou pedaços de outrem, uma forma de dejeto que, apropriado por uma antropologia arqueológica como a de a de Tylor, é atualizada no binômio difusão/sobrevivência. A difusão se dá na forma de escombros ou no que será determinado como artifício documental, numa forma de permanência física. Por sua vez, sobrevivência é, para todos os fins, a expressão daquele que fala em seu nome fora de seu próprio tempo – é o que enuncia o pronome *eu* na terceira pessoa[144].

As leis do progresso em questão reforçam um modelo de história definida como um processo diferencial e cumulativo no qual cada um dos eventos que se-lhe

[144] Aqui, faço coro com toda a discussãoo sobre negação da coetaneidade de Johannes Fabian (2013).

imprimem, como tipos móveis no papel, são por fim contabilizados, cabendo então à humanidade manipular sua própria condição sem, contudo, advogar em favor do apagamento da totalidade dos traços. O que seria então próprio do humano, especialmente a partir da aceitação, ainda que parcial, que uma pessoa melhora a si-mesmo sem atingir a perfeição. Este mesmo pressuposto diz que a perfectibilidade permite que alguém possa caminhar em busca da harmonia sem se tornar uma figura exemplar, fazendo com que qualquer um possa ser candidato ao aperfeiçoamento, fruto do esforço e da atividade emancipatória em uma cosmologia fundamentalmente meritocrática.

Sobre este tema em especial, as páginas de Rancière (1987:58-67) a respeito dos afazeres de cada um em busca da emancipação, apresenta a busca (*recherche*) como elemento decisivo em favor do qual toda e qualquer atividade pedagógica deve promover. De alguma forma, em favor da emancipação por via de uma pedagogia auto-didata, é a curiosidade que deve ser estimulada e é com relação a isto que alguém sem instrução, como um pai analfabeto, pode agir.

"*Exigência incondicional: o pai emancipador não é um cavalheiro e pedagogo, é um mestre sem distinção. O comando emancipador não conhece qualquer pronome de tratamento. Ele comanda somente a um sujeito que supõe ser capaz de comandar a si-mesmo. O jovem verificará no livro da igualdade das inteligências na medida em que o pai ou a mãe verificarão a radicalidade da busca* (recherche)*. A célula familiar não é mais o lugar do retorno que remonta ao artesão e sua consciência de sua nulidade. É portador de uma nova consciência, que ultrapassa a si mesmo que se estende da "ocupação apropriada" de cada um até o ponto em que é um exercício à parte da razão comum."*(op.cit.:67).

Para além de reiterar a relação entre esforço e auto-didatismo como ultrapassagem das condições presentes, a ultrapassagem se mostra como um meio objetivo de sair de si e ir além das condições presentes ou, no caso do espiritismo, ampliar a escala em que a presença se manifesta. Nisso, a comunidade moral não é suficiente para garantir coisa alguma ao auto-didata, que deve se estender para muito além da célula familiar. E a família, o núcleo moral que incute os valores da coletividade, deve impulsionar a busca fazendo de cada núcleo de comunidade moral uma força centrífuga.

A esta altura é importante ressaltar que os pressupostos individualistas que determinem a premissa da autonomia como fundamento da ação têm como contraponto a demanda tão evidente da associação e da comunidade como desdobramentos cruciais, como ressaltam as *Lições* de Durkheim. Isto não deixa de apresentar, contudo, uma pobreza relativa por que ainda não consegue atingir a fraternidade como forma irrestrita, movendo-se na mesma escala em que a República incide. O ajuste se dá, ainda, na virtualidade da relação na medida em que a associação é um horizonte das formas racionais de organização, produzindo sociedades dentro de sociedades de forma a mobilizar os interesses particulares no seio dos procedimentos instituídos. Das associações industriais de Saint-Simon até os falanstérios de Charles Fourier, ambos movimentos contrários ao caos da organização econômica social francês, é possível chegar ao elogio reticente de Durkheim às corporações. Esta trajetória, tanto histórica quanto conceitual, reconstitui as etapas que tem o *momento Guizot* como ponto de virada exatamente por ser aquele em que a cidadania é reconhecida também na esfera do sufrágio, incorporando parte das *classes dangereuses* ao processo político formal. O mesmo se dá com toda ordem de organizações filantrópicas, dentre as quais a *Société d'études Spirites*, porque todos estes exemplos tem em comum a produção da vida comunitária como método para atingir um determinado grau de coesão social pautado na produção de costumes em comum – um outro nome para a moral.

Na lista de lideranças e intelectuais que advogam em favor da educação moral com vista na formação de cidadãos aptos à nova vida civil, há de se incluir Rivail como aquele que projeta a sua efígie nos traços de Kardec. Todos os que poderiam franquear uma vaga nesta relação de nomes dedica sua obra em desmistificar o discurso acerca da moral, costumeiramente travestida de religião de forma a finalmente apresenta-la em sua conformação objetiva, em que a moral é um problema da psicologia. Os costumes, o regime de opiniões, serão tratados como tal, da mesma forma que a organização da vida civil deve ser tratada como tal, com um fim em si próprios, e não como a antecâmara da salvação ou da danação eternas. Entendendo que estes traços são característicos do complexo de atitudes em questão, é importante ressaltar que este cidadão, o mesmo que vive a organização da organização e a moral da moral, este cidadão deve ser ele também o *homem do homem*.

Produzir o homem do homem serve de guia para a leitura da instituição da Instrução Pública e como dela emerge não somente a figura de Rivail, mas também como o espiritismo se transforma na segunda resposta ao problema do homem natural como forma deste mesmo homem desdobrado. Segue então na esteira dos problemas postos pelo direito, e mesmo pela religião natural, cuja vida institucional se restringe a prestar serviços à sociedade. O homem do homem torna evidente aquilo que será um dos caminhos tomados pelo republicanismo francês: a planificação da vida social nos termos postos da *organização social* tal como manifestos no *Manuel* de Charles Renouvier (1848). O manual de Renouvier tem como objetivo apresentar ao cidadão em formação elementos determinantes para a compreensão de seu papel na nova ordem emergente, aquela que versa sobre uma vida pública planificada. A esfera da lei corresponde ao plano no qual a mediação das relações deve se dar violando o pacto perverso que permite o subjugo de um homem por outro. Daí o objetivo maior de moralizar a ordem ao ponto em que o subjugo do homem pelo homem seja substituído pela produção do homem do homem. Dito de outra foram, do homem que o homem de fato é, igual por natureza e portanto diante de uma lei natural que, em si, é e deve ser harmoniosa, no que está de acordo com Rousseau, Pestalozzi, Jacotot,

Fourier e também com Kardec. A *organização social* para a qual Renouvier aponta é a produção social da harmonia, ordem esta que depende de ajustes sucessivos com vistas na relação entre justiça e justeza, e do assujeitamento de todos a uma ordem maiore a uma unidade escalar comum. O auto-didatismo faz parte deste universo de questões. Mas o trata, não como objetivo, mas como ponto de partida.

O método de ensino em favor do qual advoga Pestalozzi, para aprofundarmos o problema da cidadania como uma metodologia, deve primar por uma disposição demonstrativa que reconduza o homem à sua condição natural. Assim, e antes de mais nada, o objetivo fundamental é apresentar o corpo como fundamento da atividade que visa conhecer. Nisso, o sujeito passa a ser ele mesmo o primeiro objeto a ser integrado ao estudo dos nomes e números, o primeiro objeto a conhecer, como prevê o genitivo do homem do homem. O conteúdo deve ser apresentado sempre a partir do mais elementar que se desdobra em uma progressão infinita, rumo à maior complexidade. Deve partir da coisa até que venha auferir sua localização. A partir da localização, o englobamento espacial das partes de onde deve ser inferida a razão numérica dos elementos existentes no corpo – há dois olhos, e os dois olhos ficam na cabeça. A partir de então, devem ser ressaltadas as características comuns do corpo, como as partes arredondadas, pontuda, arqueadas, sólidas, moles, etc. Daí, devem ser apresentadas as funções das partes do corpo, ainda que não se esteja falando de funções fisiológicas, mas comunicativas de forma a respeitar uma codificação pragmática: *o dedo aponta*.

Dos cursos que Rivail publicou, o que reivindica trazer consigo o espírito de seu mestre Pestalozzi, é o *Cours Pratique et Théorique d'Arithmétique, d'après la méthode de Pestalozzi avec modifications*, publicado em 1828. Distribuído em cópias assinadas que obstruem a distribuição de falsificações, o título é suficientemente claro para dizer que o método de Pestalozzi, ao menos no que tange a declaração formal do título, sobreviveu ao mesmo. As modificações dizem respeito à diferença do momento e do enquadramento da obra. Pestalozzi não havia redigido seu *Manuel* para o público

francês, vindo a atender uma situação bastante diferente na qual a demanda por instituições de ensino era suficientemente menor que aquela encontrada na França. Enquanto Pestalozzi procura transformar as mães nas primeiras *institutrices*, Rivail se deparava com o conflito entre a disseminação de instituições e a carência de mestres capacitados para o ensino de jovens, tanto segundo a agenda republicana quanto pela agenda das instituições católicas de ensino[145]. Assim, mães e *instituteurs* são, ambos, o público alvo do curso oferecido, o que não deixa de chamar a atenção pela indistinção produzida entre uma e outro.

"*Obra própria tanto para os institutores quanto às mães de família que pretendem oferecer a seus filhos as primeiras noções desta ciência, e na qual nada negligenciamos ao prover tudo o que pudesse ser de utilidade a mais geral.*"(1829, informação da capa)

Sendo uma ciência que lida com quantidade e grandezas, para além do desenvolvimento da inteligência, o objetivo do ensino da aritmética se volta para a formação do hábito de refletir com justeza produzindo, a partir da intuição relativa

[145] Friedrich Kittler, que escreve sobre a língua materna como a língua da mãe na emergência das redes discursivas entre 1800 e 1900, escreve o seguinte, a respeito do método Pestalozzi, reforçando aquilo para o que venho chamando a atenção: "*The alma mater or Mother, the addressee Pestalozzi apostrophized with every device that could be borrowed from the sublime, became concretized in a bureaucratic and therefore textual apparatus that was at once its caricature and its serial continuation. Pedagogical discourses disappeared into the Mother's Mouth only to reappear multiplied in the form of bureaucratic administration. Indeed, such process corresponded to the structure of address in a book in which the singular "Mother!" stood next to do the multiplicative address "friends and foes of the method" as a means of inviting the "critique" of official experts. The Prussian reformers – Heinrich vom Stein, Johann Fichte, Wilhelm von Humboldt needed only to take invitation seriously and actually inspect, as desired, all aspects of Pestalozzi's improves method of public education. The method was approved and thus consumed a second time. First the Mother drank, then the civil servants lined up. // This by no means resulted in the state's disrupting the short circuit between the maternal producer of discourses and pedagogical discourse. The state could not usurp the rights of an authority deemed by Nature – in other words, by itself – to be responsible for primary education. What Faust called a life source became institutionalized. The mother "must be an educator" because "the child sucks in its first ideas with the mother's milk.*". (1990:55)

aos números inteiros, uma certa noção de proporção, aí incluídas as dimensões do comportamento moral. Assim, a instrução elementar repete os passos do *Manuel* de Pestalozzi ao partir de um nível igualmente elementar para um mais complexo, visando produzir para além de um mal menor, crianças autossuficientes no ato de sua formação – ato em que se dá a ontogênese da cidadania. Tudo para que o instituído possam se comportar adequadamente, com a devida constância e detimento a partir de grandezas deduzidas da observação prevenindo as diversas formas de erros de atribuição. Nisso, o ensino deve oferecer um conhecimento positivo que parta não somente da observação da natureza exterior mas também dos elementos corporais que constituem a observação do número na natureza, de onde parte o instinto de conhecer. O exercício da observação, que é inclinação natural do homem, deve, todavia, ceder ao exercício de observar a observação. O caso é que o corpo do aluno é um instrumento de ensino codificado e apresentado pelo mesmo método a partir do qual ele se introduz no exercício de observar a observação que lhe é natural, o que faz a partir de exercícios sucessivos de abstração da relação entre, por exemplo, seu próprio dedo e um número .

Seria ingênuo pensar que o exercício da pedagogia deveria contar somente com as inclinações e os aparelhos naturais, com aquilo que é próprio à constituição humana – afinal, há toda uma antropologia do desenvolvimento que indica que os caminhos precisam ser conduzidos com maior ou menor ênfase por uma instância diretora. Neste plano é o mesmo procedimento em que o que está em questão não é o educando, mas a República. O método é a garantia de que uma ação individual possa mudar de escala de relação. É com relação a isto que a pedagogia, na prática, faz ressalvas muito parecidas com as que encontramos em Guizot com relação ao pensamento revolucionário em que a dimensão utópica cede em espaço para problemas técnicos relativos à administração da disciplina. Pestalozzi, por exemplo, reconhece em Rousseau a grandeza de intuir sobre como a educação infantil deve partir de inclinações naturais a serem conduzidas pela língua materna, o que rompe com alguns dos pressupostos pedagógicos importantes, como o lastro da língua latina,

grega ou hebraica. Ao mesmo tempo, o mesmo Pestalozzi redige um aparte no qual diz que o filósofo não ofereceu por fim nenhum método, nenhum ensinamento que permitisse conduzir concretamente o processo de formação de uma criança. É neste ponto que tanto o pedagogo suíço quanto Rivail, sob o manto do momento Guizot, se alinham ao entenderem, antes, que a educação pela melhor fruição da natureza humana não é suficiente para constituir um método de ensino. Por isso propõem uma política abrangente que, na carência de instituições de transmissão, são transmitidos pelos livros que ensinam a ler – que induzem abduções (Gell, 1998) -, uma das formas de fazer circular a república e, por outro lado, formar cidadãos portadores de conhecimento aplicado, positivo e útil.

"*O espírito de leveza que caracteriza a maior parte das crianças é frequentemente um obstáculo ao desenvolvimento de sua inteligência, o que faz da reflexão um hábito bastante difícil. A arte do institutor deve triunfar sobre este obstáculo, o que não é uma arte de importância medíocre e tampouco bastante comum, isto é, saber fixar esses espíritos volúveis."*(Rivail 1829:ix)

A fixação do espírito da criança, leve e inconstante, parte da fixação do espírito do institutor que não pode agir meramente segundo suas próprias inclinações. Ele deve recorrer aos procedimentos sugeridos pelo método de ensino. Seu conteúdo e suas obrigações formais são, para além de qualquer outra coisa, algo impessoais no sentido em que não podem depender exclusivamente das idiossincrasias do mestre para que o conteúdo seja passado. Bem ao contrário, pretende-se um exercício de alcance mais amplo, uniformizando a atividade pedagógica ao ponto em que todos os filhos da pátria sejam, mais uma vez, algo irmãos, mesmo que educados longe do abrigo das instituições de ensino. A fraternidade é, antes de tudo, um método que faz o liame entre continente e conteúdo,

privilegiando uma escala de conexão, uma unidade de medida como é a língua. O objetivo, contudo, não é o de fixar os espíritos num território mas de fazê-los circular, como já vimos. E encarando a pedagogia por este ponto de vista contrasta com outras formas de compreender a educação dos mais pobres, isto é, dos carentes de meios, o que nos faz recuperar a temática das *classes dangereuses*.

* * *

A tensão entre Durkheim e Tylor, no que tange a emancipação intelectual dos povos, expressa-se na recusa do primeiro, republicano francês, em aceitar o argumento de que na vida religiosa o que vige é o erro de atribuição. Durkheim é reconhecido por oferecer um diagnóstico positivo da vida religiosa, não somente como fundamento da ordem moral mas também como um produtor primitivo de taxinomias, fazendo da sociedade um sistema de cognição que pretende resolver a equação entre topografia, bestiário, flora e organização, sintetizados na fórmula do totemismo primitivo. No entanto, é preciso reconhecer que esta tensão entre Tylor e Durkheim é algo artificial se não houver um discurso pedagógico com relação à qual as pedagogias emancipatórias se contrapõem de fato. Caso contrário, o debate acima é, no máximo, interessante. Mas para além de uma antropologia de implicações intuídas, o que pode ser um grau suficiente de concretude do problema, a discussão encenada por Tylor e Durkheim encontram ecos concretos na aprendizagem da República de 1848. O problema pode ser circunscrito na temática da *fixação* e o lugar destinado às classes perigosas para a sua devida instituição, isto é, melhoramento.

Na segunda seção desta tese, no item **(4),** recuperei um conceito-hóspede no argumento de Tylor, a saber, o de *classes dangereuses*. Na verdade o conceito opera, para uma certa inteligência policial à qual me dediquei a compreender em alguma medida, como um designador de população. E assim como para Tylor, o conceito de *bárbaro* encarna alguns dos riscos que a humanidade assume em determinados

momentos de sua trajetória enquanto espécie ao evocar, por via da sucessão de formas de vida, sua história natural que se pauta tanto pelo progresso quanto pela degeneração. As classes perigosas são a encarnação do risco produzido no seio do mesmo problema. O risco está, contudo, não somente no caráter de *estrangeiro* próprio da conformação do grupo, como veremos, mas de seu potencial como inimigo. Convém assim compreender três coisas a respeito desta classe de pessoas: 1) a forma de sua designação; 2) a forma de institucionalização e 3) em como a designação, que implica no meio de instituir a classe, discrepa profundamente das táticas emancipatórias que fazem com que iniciativas como as de Rivail sejam, por fim, um flerte com as *foules* e a *folie*. O tamanho do risco exibe, com clareza de detalhes, a diferença entre confinar no território com o intuito de domicialiação, por um lado, e a instituição como método de pôr em circulação, em uma nova escala, pessoas, reinstituindo uma escala de relação.

O itinerário daquilo que constitui as classes perigosas, que são esta forma de vizinhança indelicada, constitui um problema à parte na discussão sobre ordem pública e a urbanização da Europa ocidental. A relação entre circulação de pessoas, circulação de bens, centralização burocrática e econômica, e a revolução industrial cria um cenário em que as cidades vieram a se transformar em enormes zonas de convergência cuja infraestrutura respeita, em grande parte, o fluxo dos relatos etnográficos em busca de um arquivo, de um arquivista e de um teórico ao centro, como nódulo da rede. A distância física não é, como já ressaltado, um fator decisivo para a determinação do grau de afastamento entre centro e zonas fronteiriças, uma vez que é a determinação do território que está em pauta, território no qual, ou se está dentro, ou se está fora e pronto. Contudo, os termos de designação das classes perigosas mostram um outro lado da afirmação de Durkheim a respeito das associações que sequestram os cidadãos da vida social. Na formulação de Robert Castel (1998), falamos de *sociedades sem social*; são os que chegaram tardiamente à sociedade; ou aqueles que, por viverem em sociedade há tempo demais, estão em outro tempo e portanto, necessitam de uma atualização específica a ser feita segundo

certas diretrizes do direito e das leis naturais. Figuras do atraso ou da inadequação, são as formas bárbaras aquelas que devem se dedicar ao exercício meramente animal de sobreviver, constituindo o *campo* em que vige a *vida nua* (Agamben, 2007).

A crônica das classes perigosas respeita a dinâmica da constituição do espaço soberano do ponto de vista da domiciliação em que o risco vem de fora e interrompe as relações acordadas, violando as regras do jogo. A invasão das massas, reconstituída pelo livro de Maravall (1998), em que o alvorecer das cidades na era moderna dá prosseguimento a uma série de reformas das relações entre poderes regionais e a emancipação do da Coroa, faz com que a produção do centro compreenda esta mesma invasão como uma ininterrupta invasões bárbara; primeiro das províncias, então das colônias. Num debate delicado relativo aos dignos de assistência, Castel recupera uma passagem importante e, para todos os efeitos, decisiva para que possamos chegar ao documento de Frégier, não como uma novidade absoluta, mas como uma forma de administração que é fruto de um repertório de designação daquele que é potencialmente inimigo, porque parcialmente estrangeiro – mesmo que francês.

Ainda em 1531, em Flandres e Países Baixos; em 1556 na França e em 1601 na Inglaterra são determinadas formas de reclusão dos mendigos a título de controle concernente ao burgo ou aldeia de origem passível de certificação. A finalidade do cerco tinha como objetivo manter os mendicantes onde estavam segundo sua origem, fazendo-os obrigados a tratarem-se em hospitais centrais ou leprosários, em casos de doença. Este tipo de política, dependente da ordem municipal, acompanha, por fim, a mudança da natureza das cidades de forma que a atenção direta ao mendicante local e o controle do influxo figurasse, via de regra, em uma atividade impossível.

"*Conseqüência do desenvolvimento das cidades, as relações distendidas da sociabilidade urbana tornam cada vez mais difícil o tipo de assistência com base na proximidade e que minimizava o papel da hospitalização. Paralelamente, visto que seu número aumentou e que seus costumes são desordenados, os mendigos representam o risco de constituírem-se "como uma espécie de povo independente", que não conhece "nem lei, nem religião, nem autoridade, nem polícia", tal como "uma nação libertina e indolente que nunca tivesse tido regras". Ameaça portanto, já materializada pela metade, de uma ruptura completa do vínculo comunitário. Tolerar a condição mendicante seria aceitar que se constituísse, no seio da comunidade, um grupo totalmente desfiliado que se tornou estrangeiro à cidade."*(Castel, op.cit. 75)

As citações acima são previstas pelo Édito de abril de 1657 em que vemos, antes de mais nada, a figura do libertino como ameaça à ordem vigente. Em segundo lugar, a figuração do mendicante como ameaça aos costumes por ser, em analogia à anedota jesuítica sobre os povos americanos,"sem fé, sem lei, sem rei", sem nenhuma constituição moral fiável. A reconstituição histórica deste problema, aqui, é desnecessária. A esta altura, basta que observemos para uma constante importante em que a desqualificação para o trabalho nas cidades, configurada pela figura daquele que vende a própria força de trabalho com a finalidade de auto-sustentar-se não sendo enquadrado em nenhuma guilda ou relação servil, anda de par com a qualificação de quase-estrangeiro, fazendo com que seja este o que deve portar papéis que provem sua origem e seu direito de transitar no solo policiado. Assim, são cadastrados mendigos e operários que, assalariados, são considerados por boa parte da história moderna como mercenários, qualificação desmoralizante porque indica a completa falta de pertencimento não somente com relação à paisagem, mas também com relação ao sangue transmitido nas diversas linhagens nobres e servis que constituem em grande parte das vezes as hierarquias locais. O desfazimento do espaço feudal radicalizado em definitivo pela Revolução Francesa que ocupam as reformas

por todo o século XIX francês altera os meios em que se vive e, com isso, os meios disponíveis para estabelecer os critérios de policiamento. Mas o objetivo de contabilizar distribuindo papéis aos mais perigosos segue sendo um artifício que, respondendo a diferentes metodologias, se desdobra nos mais diferentes dispositivos e relações. Sendo o risco uma qualificação moral, resta saber se ela tem alguma disposição teológica. Entendendo que o exercício da caridade tem fundamento em uma complexa economia da salvação em que a Graça parece operar segundo a obra – e que põe mais uma vez o estatuto da mediação em pauta -, o pobre é um caminho de salvação na medida em que é alvo de ações meritórias dos mais ricos.

"*Essa economia da salvação funda, ao mesmo tempo,* ***uma percepção discriminatória dos pobres*** *que merecem ser assistidos. Em primeiro lugar, são excluídos dentre os infortunados os que se revoltam contra a ordem do mundo desejada por Deus. O vínculo entre pobreza e heresia é profundo, não só porque numerosas heresias pregam, com a negação do mundo, a subversão de sua organização social, e por isso foram impiedosamente reprimidas, mas também porque a não-aceitação da pobreza já é um ato virtualmente herético de contestação da criação e de sua economia da salvação. O podre se expõe, assim, ao pecado por excelência que consiste em se opor aos desígnios da Providência. O "pobre ruim" é antes de tudo uma categoria teológica.*"(Castel, 1998:65-66)

Posto isto, existem alguns antecedentes do documento de Frégier que convém ressaltar antes de finalmente adentrarmos no universo do cadastramento topográfico das classes perigosas. Em primeiro lugar, assim como o problema do barbarismo, as classes perigosas são vizinhanças que *nada tem*, *não estão ligadas a nada* o que as levam a *fazer com que as coisas não permaneçam como estão*. Neste sentido, os vagabundos são a encarnação do inimigo imanente e incorporado como

uma dimensão topográfica na medida em que parecem se concentrar em determinadas regiões da cidade (Castel, op. cit.: 138) . Assim, a Paris como um *acampamento de nômades*, sua burguesia como *vítima de bárbaros* e foras-da-lei compõem o eixo semântico em que o fenômeno converte pobreza em ações de guerra – não necessariamente de combate, mas de expansão-contração de fronteiras segundo um determinado *nomos*. No ano de 1838, tendo em vista a situação tensa em que a Paris vivia, envolvida com trabalhadores de todas as partes e ainda sob o espectro da revolução cujo papel do populacho aterrorizava mesmo alguns dos republicanos mais exaltados, convocou seus intelectuais de polícia para que produzissem monografias que, dentre as premiadas, a de Buret, *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, ganhou o primeiro prêmio da Academia das Ciências Morais e Políticas, Academia esta fundada por Guizot. O objetivo é, como já vimos, a produção de métodos de designação da população potencialmente inimiga, identificada como *classe perigosa*, esta forma de *pobre ruim*, potencialmente herético, traduzida em linguagem de controle territorial. A monografia de Buret, contudo, não foi a única contemplada pelo concurso.

Frégier é *chef de bureau* da prefeitura de polícia de Paris. Seu tratado, dedicado ao melhoramento das classes perigosas, publicado exatamente em 1838, tem como finalidade propor meios de inserir uma proporção significativa da população parisiense sob o jugo da mesma ordem social. É exatamente por se tratar de um tratado policial com fundamento pedagógico; ou de um tratado de pedagogia com um fundamento policial; e por tramar todo sua estrutura num código de sucessivos confinamentos cuja maior unidade de contensão é a França, que a monografia de Frégiero interessa sobremaneira. É por não ser antropologia comparativa, mas um estudo de caso, eis a razão de dedicarmos nossa atenção para Frégier, ao invés de Buret. E por ser um tratado policial que o problema a ser abordado é moral, este território da religiosidade.

"*A questão moral que deu lugar à pesquisa e ao estudo dos fatos a partir dos quais esta obra foi concebida e redigida, em primeiro lugar, tinha por objeto determinar os elementos que compõem, nas grandes cidades, a parte da população de reputação perigosa, por seus vícios, sua ignorância e sua miséria; e de indicar os meios a empregar para fazê-la melhor.*"(1838:i)

Reitero. O concurso em que Frégier submete seu trabalho é o mesmo que o de Buret. Os termos postos pela Academia de Ciências Morais e Políticas fazem algumas demandas aos trabalhos que participem do concurso. Já havia transcrito as regras do concurso na segunda seção. Repito-as agora:

1- a pesquisa deve ser fruto de observações positivas;
2- devem compor o cenário de Paris ou de uma grande cidade qualquer;
3- devem se remeter à parte da população que forma uma classe perigosa por causa de seus vícios, ignorância e miséria;
4- indicar os meios pelos quais a administração, os homens ricos, os operários inteligentes e laboriosos poderiam empregar para melhorar esta classe perigosa e depravada.

Dito de outra forma, deve se tratar de uma pesquisa empírica com dados que possam ser generalizados segundo os termos da estatística tanto quanto na produção de observações de casos que se permitam pautar pela noção da cidade como uma zona produtiva em que a qualificação da classe perigosa seja a zona de inter-determinação dos vícios, ignorância e miséria que produzem toda sorte de maus hábitos. No entanto, e este é problema, é que da mesma forma que a questão dos costumes sugerem haver hábitos em comum, a investigação policial oferece um repertório no qual também é possível estabelecer critérios empíricos, e portanto positivos, de um ponto de vista epistemológico, para designar maus hábitos em comum. O objetivo é, portanto, *fazer o policiamento dos vícios*, e não dos crimes. E por

isso é necessário investigar, junto com os vícios, seus promotores, a classe perigosa letrada – *perfectus hereticus*? - de forma a *garantir a ordem interior desta grande cidade* (op.cit.:vii) que é Paris.

Frégier defende a necessidade de uma justiça preventiva em que a causa da atividade criminosa se transforma no foco de suas atividades. É o relaxamento dos costumes, o elogio do prazer em detrimento dos hábitos de continência que favorecem ao trabalho que dão a tônica do discurso de Frégier no qual os interesses da liberdade do homem – a única classe possível de cidadania até então – devem se submeter ao interesse da sociedade, coadunando ordem moral e ordem civil. E neste ponto, o usufruto do prazer equivale à baixeza moral na qual a sensibilidade não tem senso de proporção, ou de prioridade. É assim que o discurso sobre as *classes perigosas*, aqui espelhada em Tylor, revela uma ambiguidade complexa em que toda uma epistemologia herdeira do sensualismo libertino, uma vez que passa estabelecer os critérios da administração da experiência legítima – ou conforme a lei -, traduz o discurso público como adiamento – dos desejos, dos prazeres e das sensações – em nome de uma ordem discursiva proporcional à instituição soberana. No caso, a ordem civil como ordem moral.

Aquele que não se adia, nem a si mesmo, nem aos seus prazeres, é um *danger social*. Eis a afirmação de Frégier que se impõe contrária à economia cenobítica (Rancière, 1988) da mesma forma que advoga, de uma forma ou de outra, em favor do esforço em fazer da classe operária como detentora da arte de ler e fazer poupança (Lyons, 2001; Rancière, op.cit.). A remissão à economia cenobítica é particularmente interessante na medida em que ela é uma forma de resistência particular dos esforços de administração, seja do trabalho, seja do tempo histórico, em transformar a classe operária em protagonistas da história; seja da nação, no episódio peculiar do jansenismo, similar ao da conversão judia, seja da História na forma da redenção final da classe explorada contra a classe opressora. Rancière (op.cit.:88) é muito preciso ao sugerir uma dialética intrínseca neste movimento entre o servilismo, por um lado e a

revolta, por outro. O que se cria nesta dialética é um território próprio do operário que é, para todos os efeitos, um estrangeiro em sua própria terra, o que faz da cidade de Paris um território a ser ocupado, nem que seja por uma ocupação laboral. O revoltado que cumpre ser a figura problemática, o componente da classe perigosa, acaba por instituir a forma positiva *não-ser* em que *o tempo morto do desemprego não é mais o lento desgaste da vida* (Rancière, op.cit.). E que a mortificação em busca de manter-se sempre empregado, e chamar a isto de segurança, cumpre ser um caso limite em que o revoltado vê no servil – aquele que serve; sinônimo de empregado – a morte em vida. Este é o terreno em que se funda uma ciência particular, uma daquelas designadas como perigo social que abrem brecha para que Frégier possa dizer que *o pobre desconhece a lei suprema, que é o trabalho*. Aliada do sarcasmo, das ruas e dos grandes bebedores,

> *"A economia cenobítica não é o "ponto de honra espiritual" da economia política. Na ordem do consumo como na da produção, o problema não é possuir-se, desenvolver forças que nada possa mais satisfazer com os presentes que a exploração oferece à submissão. Também nesse ponto os prestígios da posse ilusória não se deixam opor à transformação "objetiva" das condições de exploração. O reino de Baal só será derrubado pelo exército dos desertores que tiverem aprendido a pôr o coração no lugar do tesouro: em outro lugar, em nenhum lugar, por toda parte. Não é apenas a busca de trabalho que faz caminhar o cenobita, mas também uma lei da economia cenobítica que liga a esse exercício o desenvolvimento de sua liberdade ("Quando, em uma independência absoluta, dispõe-se de si próprio, é preciso caminhar da manhã à noite") e aumenta as despesas reservadas para tal uso: no orçamento cenobita, os sapatos representam 7 por cento da despesa total. Assim, os percursos obrigatórios e inúteis, que de oficina em oficina torturavam o tipógrafo, assumem agora o caráter de uma corrida ou de uma caçada, não mais marcado pela angústia da demanda, mas orientado por tudo aquilo que, no cenário da cidade ou na fisionomia de seus atores,*

indica ao caçador uma presa a agarrar, e ao marginal, um lugar onde colocar sua liberdade." (Rancière, 1988:90)

Aqui não há nada que distinga embriaguez da liberdade. E que, ao haver necessidade ou mesmo desejo de poupança, que seja com vistas na posse de si mesmo, fundando a cada ato bancário a posse de si – especialmente se a poupança comprar o desemprego. O que podemos depreender da monografia de Frégier é que este tipo de atitude que confunde embriaguez e vida laboral opera frequentemente fora de escala, não respeitando a unidade que constitui a França como medida universal, e Paris como fração.

"*A maior parte desta população é iletrada, ou não conhece mais do que os primeiros rudimentos da língua. Ao seu lado, agrupam-se estes seres equívocos em aparência, mas aviltantes e perversos no fundo que se comprazem, nas grandes cidades e sobretudo em Paris, em viver, metade, do salário que ganham em seu trabalho, e a outra metade, de rapina e extorsão; eles têm seu meio entre os ladrões de baixa extração e os escroques de* bel air*; têm um pé na sociedade legal e um pé na gleba onde estão destinados a morrer quando não vêm a falecer no hospital em decorrência de seus excessos.*"(Frégier, 1838:09-10)

O que se monta é uma extensa aliança de classe. Não necessariamente na classe operária, que conta entre os seus aqueles que se dedicam, que se empregam frequentemente, vindo a servir à socieade com constância. Mas ,sabendo dos costumes das classes operárias, é por via da pesquisa feita em seu próprio ambiente que será possível demonstrar que existe conexão entre o vício e a perversidade. Nisto, a monografia de Frégier propõe uma espécie de *terapia de classe* em que visa restituir o

social a estas sociedades paralelas, vindo a pô-las na escala da república que atende pelo nome de França. Este movimento atende pela alcunha de regeneração na qual convém, antes de mais nada, saber como discriminar as classes perigosas das demais classes na paisagem da cidade. Não que não se saiba fazê-lo, mas é preciso determinar um método que permita produzir tipologias gerais e seguras, assim como indivíduos identificáveis. Assim, antes de mais nada é necessário conseguir contar, saber quantos circulam para, então estabelecer os meios e a intensidade da ação.

Desde há muito que os operários que se encontram empregados devem portar *livrets*, que são como se fossem passaportes que lhes franqueiam acesso ao local de trabalho. E aquele que fosse pego perambulando pela rua em vagabundagem, sem seu *livret*, poderia ser preso e mesmo expulso da cidade em que se encontrava, o que revela uma outra dimensão do documento: ele determina que o portador deve cumprir um trajeto, sendo vetado a deambulação que mais tarde viríamos a identificar na figura do *flaneur*. Há ainda uma terceira característica deste documento. A emissão de *livrets* é uma das bases de dados em que permitem quantificar as *classes pobres* e, no seio desta, as *classes perigosas*. O procedimento é, por fim, comparativo de forma a determinar a proporção entre classes operárias e classes ociosas no que tange o registro de infrações e crimes cometidos que porventura viessem a ser denunciados à polícia. Entendendo que por volta de 10% dos relatórios contabilizam um infrator oriundo das classes ociosas, vê-se a maioria esmagadora de pobres como praticantes de crimes, o que leva Frégier a considerar que a fonte da violência contra a pessoa e a propriedade é oriunda fundamentalmente das classes mais baixas. Neste ponto de vista, Frégier considera os 90% restantes como representativos, não fazendo nenhuma nova depuração dos dados. Bastou configurar a maioria numérica nos registros levados a processo judicial.

Uma vez determinada a origem da maior parte dos criminosos, Frégier sugere uma hierarquia em que o operário, via de regra (assalariado), é inferior ao chefe de casa de comércio e aos mercadores comissionados. Aquele que não

administra seu próprio negócio é propenso ao desemprego e, assim, entregue à fortuna da inconstância e à *passion du vin* que destrói todos os esforços da família. Uma vez que o problema da propensão ao crime está dado, é preciso então estabelecer critérios territoriais para que o problema possa ser devidamente cercado e, então, combatido. É assim que o argumento determina a necessidade de constituir uma *Topografia Moral de Paris* de forma que seja possível ter em exata medida quais os meios necessário para eliminar de uma vez por todas estes espaços de sedição que contaminam a vida nacional.

Que se entenda bem que tal topografia moral talvez só pudesse ser chamada assim porque localiza em determinados territórios as condições propícias para a proliferação da baixeza moral. Dizendo de outra forma, localiza depressões morais que são, no final das contas, resultantes de uma tipologia particular, daqueles que praticam em público aquilo que deveria se restrito à vida privada – afinal, a condenação moral não parece ser outra coisa, ao menos nos escritos de Frégier. Os vícios são simbolizados pela prostituta, pelo vagabundo e pelos fraudulentos – a relação sexual mediada pela circulação de bens poderia se chamar casamento; a vida sem trabalho de um dândi pode ser chamada de *belle vie*, caso feita longe das ruas, o que as moradias mais populares simplesmente não permite; o exercício de copiar e forjar pode ser feito a título aprendizagem e exercício de aprimoramento de uma arte, desde que feita entre confrades; sempre, desde que não venha à público. É, mais uma vez, a dimensão do contágio que se impõe, ainda que de forma mais sutil que o habitual, uma vez que o chefe de setor da Prefeitura de Polícia se aplica em diminuir os efeitos dos grupos perigosos, especialmente no que diz respeito ao risco de sedição ao considerar que as crises desencadeadas a partir do processo revolucionário de 1789 decorrem ser crises passageiras ocasionados por certa *fermentação mal contida* e, fundamentalmente, insuficiência das leis (1838:13).

A insuficiência das leis, especialmente no caso de alguém que advoga pela superinflação do poder tutelar estatal, se manifesta na inveja, nada velada, das leis da

Nova Inglaterra, nos Estados Unidos da América, onde os vícios cometidos em público são passivos de sanção penal enquanto em Paris, como já vimos, é preciso haver o fato criminal. Não há muito o que questionar a este respeito senão que a tutela, neste caso, é o exercício da justiça preventiva em que o trabalho de uma pedagogia em favor do espírito público visa impedir que novos crimes aconteçam evitando a formação de novos criminosos. A contenção das classes perigosas não é, por fim, uma força de expressão. A terceira parte da monografia de Frégier disserta, inclusive, sobre a invasão dos vícios e os modos de contê-la e impedir, por fim, que o cidadão se converta, uma vez mais, no inimigo.

Já sabemos que a publicação da monografia de Frégier se dá sob os auspícios da *Academia de ciências morais e políticas*. Também já sabemos que, tanto a *Academia* quanto a monografia de Frégier, são movimentos internos ao momento Guizot, frutos diretos de sua ação como Ministro da instrução pública. Em 1832, seu ministério teve, segundo Rosanvallon (1985), três grandes eixos importantes: a reconstituição da referida *Academia*, o lançamento de um grande programa de trabalho sobre a história da França que viesse a se dedicar ao Terceiro Estado, oferecendo uma resposta institucional à historiografia de Jules Michelet e, por fim, um projeto educativo efetivamente estruturado. O próprio ministério da Instrução pública e de cultos é uma criação da Monarquia de Julho, e tem como objetivo criar uma *rede densa de aparelhos destinados a gerar o senso comum* (Rosanvallon, op.cit.:225), o que sugere um sem número de desdobramentos, sendo o principal deles a de um Estado que não somente governa, mas instrui a todos a falarem um mesmo idioma e a agirem com as mesmas medidas. O termo de Guizot para tamanha empreitada é, por fim, *governo dos espíritos*, na sua forma de se corresponder ao processo de secularização a respeito do qual ele mesmo terá tomado nota em suas memórias (op.cit.:224) em que, para além da diferenciação entre o espiritual e o temporal, teria como traço distintivo a *emancipação da inteligência* na separação entre ciência e fé. Não é outro o objetivo de Frégier, não é outra a forma de combater os vícios de uma classe de pessoas senão a partir da promoção da inteligência. Este que é um projeto geral varia, contudo, na

sua execução, pautando-se tanto pelo monopólio do Estado no que tangem as questões relativas à instrução pública, quanto ao modo de conceber a universalização do acesso às instituições de ensino que a conduzem.

Mas é necessário tomar uma certa cautela ao encaixar uma monografia sobre as *classes sociais perigosas* como se fosse somente um capítulo de uma política nacional de educação, porque não é. Trata-se de uma forma de combater os vícios de toda uma população residente na cidade de Paris de forma a anular seu potencial de risco. Esta que é uma missão em favor da educação moral de uma nação inteira conta frequentemente com apoiadores como o moralista e o padre que pregam em favor dos bons costumes por meios da *instrução* e do *exemplo* da mesma forma que o legislador o faz pelo temor. Mas é em sociedade, e sobretudo em família, que sua obra é frequentemente destruída pelo relaxamento dos costumes promovido no seio do lar. Assim, o objetivo não é acabar com o crime, mas recuperar os viciados em toda sorte de baixeza e anular a influência que outrem exerce sobre eles – em particular, da classe perigosa instruída. De um ponto de vista prático, o cálculo busca encontrar meios de diminuir o número de viciados e malvados de forma a aumentar a massa dos bons. E desta forma, não há outro jeito senão sujeitar aos mais pobres, de forma indiferente, uma mesma política de instrução que possa preveni-la da melhor forma possível de seus próprios impulsos, vindo a melhora-los, isto é, deixa-los mais aptos ao trabalho segundo as regras do setor produtivo industrial.

"*O que mais falta nas classes pobres é a noção verdadeira de sua situação, e a força de então se conformar; é a sabedoria de empregar de forma útil os recursos modestos que devem ao trabalho. Não é necessário resistir contra a necessidade, mas a conduzir e aí adaptar sua vida. Maldizer o estado social, ou atordoar-se a respeito dos embaraços de sua posição por meio do uso imoderado do vinho, é, de uma parte, não conhecer aquilo que se maldiz e, de outra parte, piorar o que já é ruim, ao crer na dissimulação.*" (Frégier, 1838:285)

Voltamos aqui ao erro de atribuição, mas ao invés de mapearmos seus efeitos, investigamos suas causas. Faltam aos mais pobres saber dar a real medida de sua condição social, o que precisa ser corrigido de forma a não se deixar conduzir pela paixão do vinho, cuja ebriedade implica por fim na inconstância análoga ao dos entusiasmados. Todo o objetivo, consoante com os esforços de gerar um senso comum específico que garanta a ordem pública, deve instituir uma maior continência com relação aos desejos e aprender a trabalhar em favor de um futuro expresso como adiamento do tempo presente em que a poupança, mais do que um recurso financeiro, transforma-se em um instrumento de medida adequado em que o trabalho presente é convertido em uma quantidade de dinheiro por vir; em futuro; em uma outra forma de vida. É este investimento no tempo futuro como adiamento da satisfação dos desejos que Georg Simmel sintetiza na fórmula sacrificial (1998), e que Frégier enquadra na domesticação dos maus pendores em favor do bom senso fazendo corrigir as fórmulas de atribuição de valor. Em favor da indústria que é produção de bens e valores, facilitadora do comércio, nutrida pela liberdade e pela ordem pública; é esta indústria que demanda da mesma ordem pública homens e coisas estáveis, assim como um governo que possa garanti-lo de forma a preservar a ordem contratual. Resta somente ver como.

Convém notar que as instituições, as mesmas trazidas à vida com novo fôlego pela Revolução e pela Restauração, vivem uma vida ambígua. É nesta ambiguidade que reside o valor da boa administração que caracteriza um governo probo. Isto porque, atenta Frégier, a mesma instituição que aperfeiçoa tem o poder de corromper. Tendo isto em mente, Frégier advoga em favor do ensino religioso como complemento da educação moral nas instituições que descreveremos a seguir, as que cuidam do ensino primário. E é em favor de instituições que aperfeiçoam que algumas medidas são sugeridas como forma de evitar o contágio dos maus hábitos que fazem proliferar as classes perigosas. E por ser uma questão de contágio, é uma medida que

convém somente para as classes pobres exatamente porque a educação dos mais ricos é, vejamos, mais completa. Pode contar com o lazer que é, todavia, negado ao pobre especialmente quando está empregado, pois este é destinado ao *labor perpétuo*, dando alguma evidência de que a maldição adâmica se abate mais sobre uns do que sobre outros, com uma notável coincidência: os que sofrem mais da maldição do trabalho são exatamente aqueles cuja linguagem diz ainda menos do que Adão, que sabia o nome de cada uma dos seres e estes pobres diabos mal falam francês. Assim, *a aquisição do espírito entre os pobres, para todos os efeitos superficial e incompleto, deve ser submetido da parte daqueles que governam, a uma vigilância contínua* (Frégier, 1838:02). A vigilância perpétua, aqui, presta-se a uma constante de relação entre o *governo do espírito*, em especial na educação dos mais pobres, que é a educação para o trabalho, fazendo do emprego a forma do pobre cooperar com a ordem pública cujo contraponto é o lazer das classes mais ricas. Convém lembrar que é o emprego o que fornece o passaporte para que os mais pobres possam circular pelas cidades, na forma de *livrets*, o mesmo que quando emitido permite a contagem inicial da estatística de Frégier. Estar empregado não é exatamente uma escolha, salvo se o ócio lhe for garantido pelo recurso da arquitetura da privacidade. Ou trabalha, ou vai preso, ou vai embora. E estar empregado significa que o operário está ocupado em tempo integral, o que faz com que Frégier pergunte a respeito da educação dos filhos dos mais pobres.

A institucionalização das *salles d'asile* tem como primeiro objetivo retirar a criança em idade de instrução primária do ambiente familiar. A estratégia respeita dois problemas fundamentais. Em primeiro lugar, atinge a criança em fase adequada para incutir a obediência e o respeito à hierarquia dos serviços públicos, fazendo-a participar do senso-comum. Em segundo lugar, faz com que a criança evite uma série de perigos que imergem as classes mais pobres num mar de tentações que desvirtuam a infância. Assim, as *salles d'asile* são um mecanismo de proteção. Um cerco – que

opera tanto na lógica militar quanto sanitária, se é que são necessariamente duas lógicas diferentes[146].

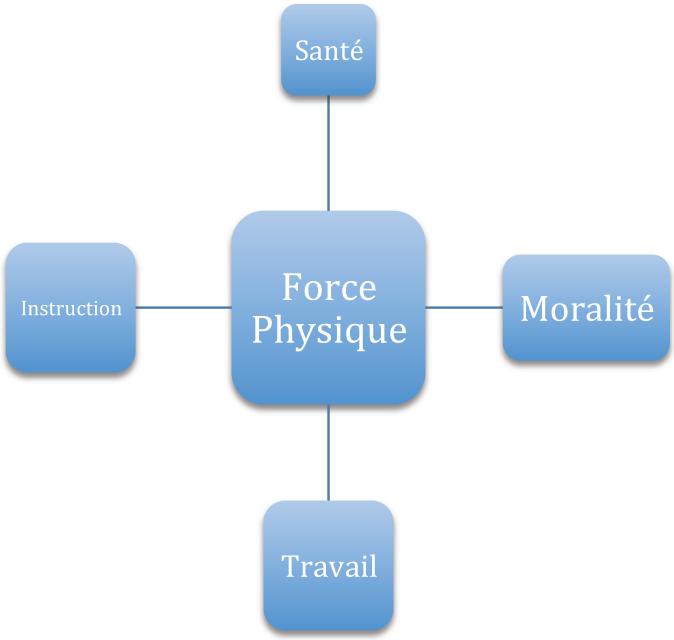
"*A instituição das salas de asilo se devem à necessidade de proteger a primeira infância contra o abandono, a falta de cuidado dos pais e contra os acidentes de toda sorte aos quais ela está exposta; assim como da impossibilidade em que se encontram seus pais de os vigiar em razão de suas profissões. As classes pobres e trabalhadoras são, com efeito, de tal forma comandadas pelas necessidades do trabalho de onde tiram sua subsistência e de sua família, que seria injusto não pesar esta circunstância independente de sua vontade na apreciação da conduta que têm ao tomarem conta de suas crianças.*"(Frégier, 1838b:06)

As classes pobres encontram-se assim num ciclo vicioso em que, mesmo no caso de uma família apta a conduzir a educação moral da sua criança, a condição operária não lhe permitiria. A manutenção de uma condição subsistente em que o imperativo é a sobrevivência não propicia nenhuma abertura para que os filhos da classe pobre possa alçar a um modo de vida. Dada a condição de classe em que não disporiam de nenhuma estrutura para se responsabilizar pelos seus próprios filhos por que, ou são lenientes e viciados, ou não tem tempo para impedir que seus filhos nisso se tornem, a solução conjuga a tutela com a guarda das crianças. Eis a forma de garantir definitivamente o futuro da França ao produzir em seus domínios a massa de bons cidadãos. É como *assurance contre les dangers* já descritos que faz com que as instituições retirem a criança de circulação de forma a impedir com que as tentações cheguem aos jovens, administrando assim uma modalidade específica de justiça preventiva (*préservative*) que fazem com que a instrução seja, por fim, um assunto de polícia.

[146] Latour (2011).

O projeto, no entanto, não ignora a importância do papel da mãe e como este mesmo papel sofre, desde uma certa escala apropriada à organização social do trabalho, diversos desdobramentos metodológicos. No caso, é a mãe como atenção encarnada na vigília moral da *institutrice* que são aquelas que, na tenra idade, conseguem *inculcar* a obediência tão necessária para a formação dessas crianças até que, finalmente, possam ser conduzidas aos seus postos de trabalho respeitando, assim, o lugar designado pelo *contrato social* vigente. Até mesmo as férias são negadas às crianças, de 2 a 7 anos, de forma a não interromper a vigilância que deve ser total durante o período de sua institucionalização primeira. Assim, neste plano, a instituição da França é uma questão de organização do trabalho, o que reveste todo o problema – a França ela mesma – como uma questão de sociologia. A instituição deve prever da melhor forma a idade de introdução das crianças pobres ao trabalho, prevenindo também que algumas das instalações fabris, que oferecem condições insalubres em que a falta de ventilação e turnos de até 14 horas de trabalho, frequentemente forçado, comprometam o desenvolvimento dos mais novos, fazendo com que caiba discutir a idade mínima para o começo da vida economicamente ativa. As estimativas de Frégier oscilam entre 6 e 9 anos.

O que desponta daí, segundo a monografia de Frégier, é o *sujeito como combinação*, cuja correta instituição deve oferecer à indústria a força de trabalho na forma – informe – de uma *masse de bons*. Eis o compósito em que o tamanho da fonte respeita a prioridade dada ao elemento de composição:



De uma forma geral, os componentes propostos por Frégier, em especial sobre o papel do trabalho e da moral como preponderantes, correspondem com a definição geral do tipo de cuidado que Jacques Donzelot chamou de *conservação das crianças*. No caso:

"*Conservar as crianças significará pôr fim aos malefícios da criadagem, promover novas condições de educação que, por um lado, possam fazer frente à nocividade de seus efeitos sobre as crianças que lhes são confiadas e, por outro lado, fazer com que todos os indivíduos que têm tendência a entregar seus filhos à solicitude do Estado ou à indústria mortífera das nutrizes voltem a educa-los. Se a causa do mal é a mesma em toda parte, se o alvo principal é claramente designado na criadagem, os remédios diferem, justamente, quer se trate dos ricos ou dos pobres. Exalta-se o século XVIII por sua revalorização das tarefas educativas, diz-se que a imagem da criança mudou. Sem dúvida. Mas, o que se instala nessa época é uma*

reorganização dos comportamentos educativos em torno de dois pólos bem distintos, cada qual com uma estratégia bem diferente. O primeiro tem por eixo a difusão da medicina doméstica, ou seja, um conjunto de conhecimentos e técnicas que devem permitir às classes burguesas tirar seus filhos da influência negativa dos serviçais e colocar esses serviçais sob a vigilância dos pais. O segundo poderia agrupar, sob a etiqueta de "economia social" todas as formas de direção da vida dos pobres com o objetivo de diminuir o custo social de sua reprodução, de obter um número desejável de trabalhadores com um mínimo de gastos públicos, em suma, o que se convencionou chamar de filantropia."(Donzelot, 1986:22)

Não há muito o que dizer sobre a medicina doméstica. Estamos no domínio da economia social e sua forma de conservar as crianças coibindo *linhas de fuga*, o que em vernáculo responde pelo termo *vagabundagem*, fazendo com que elas se correspondam com a ordem pública vindo a assumir o seu papel que corresponde, por fim, a uma função – outra forma de designar, como bem se sabe, o emprego. E aqui estamos muito próximos, e ao mesmo tempo, muito distantes daquilo que trata o exercício de Rivail como pedagogo que publica livros que ensinam a ler – a valer pelo papel preponderante que a *instrução* assume na formação das crianças e, mais, por não haver no seu sistema nenhuma desclassificação de quem quer que seja. O universo que impõe a relação entre classes sugere, obviamente, os desclassificados que são os que, como na ordem própria a dos Três Estados, não cumprem papel algum e que atendem via de regra à alcunha de vagabundos.

A pesquisa de Castel (1998) mostra como a transformação histórica da categoria desloca e distingue o vagabundo do assalariado, termos que por muito tempo compunham tipos sociais indistintos. No que tange a visão de Frégier quanto as classe perigosas, a desclassificação *"(...) dénote une situation équivoque ou fausse chez quelques membres de la société, et que cette situation doit nécessairement produire des embarras et du trouble dans l'économie sociale. »* (1838b, 19). Ser desclassificado é, por

um lado, estar próximo da fronteira do abandono e, do outro, de ser o conteúdo indiferente do continente próprio da administração das regiões de indiferença em que o que há é a mera função que todavia não age e tampouco fala nem primeira pessoa, nem no singular.

* * *

Em seu *Catéchisme de la grammaire de la langue française* (1848) Rivail escreve uma dedicatória curta em homenagem a Joseph Jacotot. É Jacotot a ponte que falta para que possamos ao menos esboçar um pouco melhor sobre como é que Rivail projeta sua face no empreendimento de Kardec. É a partir desta ponte que o tema da *emancipação* e da *participação* cidadãs têm lugar, o que ajuda a mitigar o caráter algo servil que encontramos na pedagogia de Pestalozzi. No movimento de expansão das frentes da república francesa dentro da própria França, a emancipação das classes populares é um esforço constante de impedir que grande parte da população francesa se transforme em uma massa de estrangeiros e, como já vimos, inimiga. Assim, é a agenda emancipatória que trabalha no sentido de não deixar de fora parte significativa da população, a saber, a população mais pobre e mais afastada dos centros decisórios onde a modernização das relações trama em favor de sua desaparição, dado que dispersa em um meio hostil. Entendendo que o afastamento é mais propriamente estrutural que espacial, uma vez que pode ter seu epicentro na Île St. Louis, no centro de Paris, o problema da circulação e associação de pessoas tal como problematizada na monografia de Frégier dá forma à temática da soberania do social posteriormente discutida por Durkheim (2002[1893]). No entanto, a descrição dos internatos, mais de 12 somente na cidade de Paris, não dá forma somente ao problema da sedição. O internato compulsório vai adiante e, se compreendida pelo prisma durkheimiano, o que acontece é que o Estado tira de circulação uma parte da

população. Esta é, no exercício da consagração de entes da economia de relações, uma forma de atestar propriedade em que o que descreve o modo econômico não é a escravidão, mas o emprego. Em nome da emancipação, não seria difícil demonstrar como a teoria da religião de Durkheim se corresponde com seu elogio das corporações que evitaria este sequestro de bens – que não são as crianças, mas a força física potencial do sujeito compósito de Frégier. Mas, assim como Tylor, Durkheim não apresenta os meios. Felizmente, este não é o caso de Rivail.

O modelo de instituição discutido por Frégier em favor do *melhoramento das classes perigosas* é, fundamentalmente, uma forma que indistingue dominação, controle e confinamento (contenção) na forma de instituições públicas de educação integral, que correspondem, fundamentalmente, ao processo de *tutelarização*[147]. Convém notar que o exemplo de Frégier não é necessariamente representativo, e constitui uma forma específica em que o que se mostra é um máximo de institucionalização do funcionalismo como forma de pedagogia e policiamento, servindo como exemplo de um ponto excelente do gradiente no qual a pedagogia exercida por Rivail figura como caso num outro extremo, onde o que toma forma é uma aliança. No caso, Rivail representa aqueles que Frégier designa como elemento de risco da relação de classes perigosas com classes letradas. É por meio do contato com as classes letradas que as classes perigosas fazem uso de sua situação econômica como a própria condição de emancipação e, portanto, recorrem à emancipação por diversos meios, esquivando-se da tutelarização. O contato com as classes letradas não precisa ser direto. É possível que este contato seja caracterítico das relações

[147] "*Processo de **redução** da autonomia familiar, portanto, facilitado pelo surgimento, nesse final do século XIX, de toda uma série de passarelas e conexões entre a Assistência Pública, a justiça de menores, a medicina e a psiquiatria. Reunindo, dessa maneira, no tema da prevenção, as atividades, outrora separadas, da assistência e da repressão, e o recolhimento dos sem-família com o dos insubmissos à família, retira-se desta antiga posição de interlocutor, inverte-se a relação de conivência entre ela e o Estado para torna-la um campo de intervenção direta uma terra de missão. Ao mesmo tempo, a iniciativa privada, que se desenvolvera para limitar o papel do Estado pode, neste caso, colocar-se a seu serviço, com sua experiência da gestão dos pobres, para submeter as normas a uma tutela econômica ou, então, controlar a gestão econômica das famílias pobres em nome dessas normas que elas raramente respeitam. Dupla linha, cuja conjunção anuncia o caráter de tutelarização social de que se revestirá a gigantesca campanha sanitária e moral das classes pobres, lançada no final do século XIX.*"(Donzelot, 1986:85).

econômicas . Por exemplo, no grupo de operários como alfaitates e tipógrafos que, dada a formação que sua profissão demanda, incorporam à sua forma o cultivo das letras vindo assim a ter contato com um universo que não é imediatamente seu. É assim que sua condição se impõe a eles mesmos, fazendo-os agentes da difusão da cultura letrada e eles, em mais de uma forma, difusores. Se por um lado são os reponsáveis pela impressão de tipos, por outro, reuniram-se como um círculo de *operários esclarecidos* oferecendo uma espécie de protótipo de parceiros no projeto de uma educação que objetive a emancipação popular.

"*Por via de tais reuniões entre proletários semi-*savants *com os* savants *semi-proletários a idéia de emancipação se forma entre dois pólos: aquele de uma língua e o outro, de uma ciência da vida. A primeira concerne à nominação "proletários" como atores sociais e a segunda, define o espaço de sua atividade. A idéia de emancipação social passa por algumas formas de apropriação populares do universo intelectual ou – se assim quisermos – por uma idéia de ciência que responda a uma dupla exigência: a constituição de um "cuidado de si" plebeu que é ao mesmo tempo, um cuidado dos outros, uma idéia de indivíduo humano que é também uma idéia de solidariedade entre os seres."*(Rancière, 1983:36)

De uma forma geral, Rancière refere-se a um movimento maior do que a mera disseminação de conhecimentos por via de uma difusão beneficiente ou filantrópica, ou da produção de mecanismos de mediação como a revolução que imprimem os tipos móveis de Guttenberg. Estamos no terreno no qual a formação de relações com vistas na emancipação se dispõem num campo instável, o da tradução da experiência material cotidiana para o da ciência tal como compreendida como seu modo de aplicação e vice-versa, circuito atualizado pela fixação da relação na forma escrita que não cede à mera taxinomia. É na aliança como forma de aprendizagem e,

por fim, como método, que revela dimensões para todos os efeitos a mística da fraternidade que convém atentar para o fenômeno Jacotot, este outro ancestral de Rivail.

Personagem peculiar da douta ignorância, Jacotot é protagonista da história em que, como instrutor, ensina francês para alunos holandeses que não falam uma palavra de sua língua. Ao dissertar sobre o método em que conduziu a aprendizagem da língua francesa por meio da leitura de *Telêmaco* de Fénelon, Jacotot introduz o problema da tradução. Atentando para o esforço do aluno em descrever idéias imprecisas que recebe de uma fonte que não domina, o mestre ignorante descreve a busca por termos termos que lhe **aproximem** daquilo que diz o texto clássico da literatura francesa. A passagem seguinte é importante exatamente porque mostra o fundamento técnico da tradução como apreensão da idéia de outrem e, portanto, dos meios de se apropriar do meio de transmissão – no caso, a língua:

"*Pode-se traduzir todas as reflexões e mesmo aquilo que segue das reflexões. Essa é uma fonte inesgotável de exercícios. Exigimos o arrependimento dos ambiciosos, e então dos avaros, etc. A análise da idéia de* ***arrependimentos*** *se encontra no autor, e todo mundo o saberia antes de lê-lo; a análise da idéia de ambição também está no livro, e a conhecemos daí por diante, de sorte que todos que o fizeram, aquele que aprendeu a língua por meio de nossos exercícios, está preparado para tudo. O desenvolvimento da oratória que imitamos se dá verdadeiramente aqui, desde que se aperceba uma relação entre o assunto que nos propusemos e o assunto tratado pelo autor. É o que fazemos todos por meio de nossas leituras que nos inspiram e nos levam em direção ao nosso propósito.*" (Jacotot, 1828:55)

A ênfase está em dois pontos: a boa articulação dos meios de transmissão em que o leitor se transforma paulatinamente na extensão do meio impresso e, mais, na articulação adequada da relação entre conteúdo e continente (meio), fazendo com que o passo dado seja intelectual-instrutivo mais do que intelectual moral. E é a ênfase na inteligência que faz com que estejamos no diapasão que faz oposição para todos os efeitos, estrutural, com a instituição total de Frégier. Mais adiante, o próprio Jacotot oferece o fundamento da tradução que, como não poderia deixar de ser, encaminha todo o complexo da experiência para um termo comum, uma noção de linguagem natural que permite o tráfego dos desvios e tropos em um plano linear que serve de condutor, e portanto de transporte, de todos. Ao afirmar que todo discurso não é senão uma proposição (op.cit.:70), Jacotot chega a um ponto de conexão importante, tanto para o empreendimento de sua pedagogia quanto para o de sua antropologia implícita. A comunicação por via da linguagem é fundamentalmente o exercício da lógica por via de proposições, horizonte daquilo que pode ser compreendido como linguagem natural contraposta às questões da língua materna que expressa o gênio da nação, francesa, no caso. E aqui, a França é a especificação de uma unidade maior, e não menor. Ela é parte, e não o todo. Jacotot opera então uma inversão, inversão esta seguida de perto por Rivail.

"*Em um primeiro nível, a traductibilidade definiu uma concepção igualitária da aprendizagem intelectual fundada sobre uma filosofia do senso comum e uma concepção analítica da língua. Assim, a idéia das inteligências em Jacotot corresponde a uma teoria da inteligência que a concebe essencialmente como tradutora. No quadro desta concepção, três paradigmas podem ajudar a definir as vias materiais da aprendizagem nas quais se envolve o indivíduo emancipado.*"(Rancière, 1983:39)

São eles 1) a língua maternal; 2) a escritura e 3) a coisa. Aqui Rancière segue de perto Joseph Jacotot, que vê na língua e na linguagem do *instituteur* o reforço das relações de desigualdade que em nada apreciam o ideal republicano em que os cidadãos são, por fim, irmãos. Assim, a *língua maternal* é *paradigma da capacidade dos pais e mães de famílias pobres para instruir eles mesmos suas crianças* (id.ibid.) compondo, uma vez mais, uma segunda evidência de que estamos no diapasão oposto do de Frégier e, portanto, cada vez mais próximos de uma versão de instrução inimiga, uma prática não-violenta de guerrilha. A escritura, por sua vez, é o segundo termo que vêm a se contrapor à premissa da cultura oral. Ao privilegiar a escritura e a aprendizagem por memorização com vistas a conectar o que é dito com o que está fixado por escrito, a pedagogia em questão aproxima o educando da axiomática das leis codificadas por um método remissivo entre textos os mais variados. Esta fixação deve garantir ao procedimento seu caráter sincrônico na medida em que estabelece que todos os que tiverem acesso à escritura estão diante do mesmo meio. Ao mesmo tempo, por ser este um dispositivo de sincronia que garante o usufruto do mesmo meio por igual, franqueia às ações movidas segundo o mesmo código uma escala maior na qual possam circular, vindo a participar de vínculos econômicos mais abrangentes do que os de sua comunidade de origem – ou de partida.

O terceiro paradigma, o da *coisa*, diz respeito à coisa material, escrita como ponto de comunicação entre dois espíritos podendo ser várias coisas, inclusive, o corpo de quem fala, ou de quem ouve. Todas as relações de tradução deste novo universo, que emergem da relação entre a instrução por via de livros que ensinam e aqueles que aprendem sem a presença ou autoridade do *instituteur*, têm um lastro na relação positiva entre a palavra e a coisa. É este lastro que fixa o sentido num código perene de relações-chave que orientam o aprendizado até um eixo de relações estáveis, devidamente classificadas na vida da república em plena formação primando, no caso, pela fraternidade. E, mais uma vez, há pressupostos de método que devem respeitar, no caso de Jacotot, as premissas da invenção, de uma concepção de racionalidade analítica e perquiridora. É neste componente que se encontra a outra

fórmula do mestre ignorante que precisa, para além de se utilizar de sua própria ignorância, usufruir os avanços da ciência a partir de uma relação proporcional com a natureza, o que demanda um constante aprimoramento de si mesmo. Contudo, a relação não é simétrica e tampouco de fácil resolução.

"*É bem verdade que a teoria* ***socialista*** *da igualdade liga um pensamento a respeito do senso comum e da natureza razoável às visões arcaicas das relações entre vida, linguagem e história; de um racionalismo analítico a um* ***surracionalismo das analogias****. Esta discordância é, desde o início, a marca de uma assimetria: não uma simples contradição de uma lógica* savante *e uma lógica popular, mas uma conjunção difícil de uma prática da distribuição dos saberes da parte dos eleitos mais generosos e de uma prática de apropriação dos mais opiniosos de seus excluídos. O surracionalismo que nasce na fronteira dos espaços* savants *e populares e dá ao socialismo sua filosofia* ***claudicante*** *testemunha dessa relação simbólica fundamental: pelos que o pensamento não é – em termos platônicos – o* ***caso****, não há entrada natural no mundo da razão natural. Há somente uma entrada* ***forçada****. O retorno surracionalista "por baixo" da simples razão das Luzes definiu o acesso simbólico e prático às Luzes da parte daqueles que que foram deixado recônditos por elas. O direito à razão se força ao desarrazoar sobre o sílex.*" (Rancière, 1983:41 – grifo meu)

O projeto de emancipação da população mais pobre tem desdobramentos interessantes, particularmente com relação aos poderes conferidos à instrução. Jacotot faz o elogio da autonomia indispensável na relação entre a cultura *savante* e a cultura materna. Este é o horizonte transposto para um plano ainda mais abrangente a partir do esforço editorial de Raspail que ao publicar o *Manuel-Annuaire de la santé*, onde convoca os operários que sabem ler a ser tornarem, eles mesmos, médicos por

via de um método peculiar de vulgarização da medicina por via da universalização do tratamento pelo uso da cânfora (Rancière, op.cit.:45; Poirier & Langlois, 1992). O mero poder da instrução pública permitiria que acessassem os elementos necessários para, na pior das hipóteses, saberem como nomear suas aflições para não dependerem exclusivamente da autoridade médica na determinação da qualidade de seu sofrimento, sabendo assim enquadrar o corpo na taxinomia corporal. De uma forma bastante radical, seria na absorção domiciliar do arsenal científico que a autonomia seria fundada, sem que esta absorção seja subserviente ou tutelada. O premiça básica é a de um vocabulário que traduza as relações entre as partes, tradução esta que o emancipado assume para si a responsabilidade. E qual não é o exercício primeiro de Rivail, ainda em 1823, senão o de publicar um curso de matemática pelo qual deveria transformar a mão do rebento em mestre dele mesmo ? O esforço em reconstituir o espaço público pela ordem moral familiar tem um desenho geopolítico muito claro, assim como pelas formas de potencializar as dinâmicas que promove.

"*A família pobre aparece aqui em um outro papel, ligado ao devir de emancipação. Para analisa-lo é necessário ainda se reportar ao texto principal de Ballanche*[148] *e à definição mesma do plebeu ou do proletário. O proletário é o ser que faz crianças, que deve se contentar em* ***fazê-las****, sem poder lhe transmitir qualquer* ***nome de família****. Excluido da legitimidade do casamento, não tem ancestrais ou descendentes. A reivindicação do "signo de inteligência" faz assim corpo com o de uma legitimidade familiar. Segundo esse modelo, a família será lugar de instrução porque é lugar de um certo sentimento de si. O pertencimento a si do ser razoável virá a se definir no co-pertencimento familial. O pai de família é posto por Jacotot diante da contradição de oferecer a seus filhos do corpo, não se julgando incapaz de lhes oferecer o que é da*

[148] Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), escritor e intelectual contrarrevolucionário e membro da Académie Française desde 1842. Detalhes de sua bibliografia podem ser encontrados em Sharp (2006:12-16), especialmente seu posicionamento ambíguo com relação ao problema da perfectibilidade e sua relação com a metempsicose.

inteligência. Ele se emancipa por um ato de consciência de si, que é o inventário daquilo que sabe: a língua maternal, a inteligência do metier*, a retórica do protesto. A partir daí poderá servir a seu filho como mestre ignorante.*" (Rancière, op.cit.:45)

Rancière define o mestre ignorante, que é a figura materna em Rivail e a paterna em Jacotot, como aquele que deve ensinar o que o rebento não tem, mas que se encontra todavia ao alcance das mãos, sendo isto a língua materna, a inteligência do *métier* e a retórica do protesto. A emancipação implica, de outra forma, o exercício da cidadania em sua constituição acabada na qual os cidadãos estão armados para se insurgirem contra os abusos de poder com relação àqueles que os governam, seja a coroa, sejam aqueles que lhe dirigem a vida em pleno sofrimento físico, no caso da medicina e seus diversos corpos, violando a constituição natural que determina a igualdade humana. *A emancipação não é resultado, mas condição da instrução* (Rancière, op.cit.:43). E para tal é preciso que o cidadão tome consciência dos afazeres, responsabilidades e características de sua condição para que possa não somente se orientar, mas conduzir suas relações segundo uma ordem de necessidade, mais uma vez, segundo leis naturais.

Ainda que Rivail seja uma figura bastante discreta, não tomando a dianteira em nenhum dos processos mais radicais vinculados à instrução pública daquele que identificamos como o momento Guizot, ele mesmo foi redator de uma carta em favor do fim das restrições quanto ao ensino livre universitário que, em 1808 se tornou atividade sob monopólio da Universidade de Paris (Wantuil & Thiesen, 1979). Foi assumindo uma posição bastante discreta que veio a participar de *sociétés* como a *Société d'Éducation Nationale*, fundada em 1831, atuando na circulação de propostas e documentos que advogassem em favor da elaboração de uma política de instrução que fosse ao mesmo tempo republicana e acessível, com seus meios distribuídos sistematicamente. O usufruto de tais meios, contudo, não depende somente de noções básicas sobre a língua materna.

Como vimos, a educação em território francês, assim como o território francês ele mesmo, enfrentavam o desafio da incorporação da população mais pobre em um processo de educação propriamente nacional que os convertesse em cidadãos de fato, e não somente de direito. Converter o ignorante em cidadão demandaria, para além de outras coisas, alguma capacidade de inferir as responsabilidades de cada um a partir da correta compreensão das leis, sejam elas da natureza, sejam elas relativas a ordem pública francesa. Uma vez que tento projetar a figura de Rivail sobre a de Kardec, o que este longo desvio sugere para a obra espírita do segundo? Primeiramente, encontrar personagens que são no mais das vezes formas vivas do desafio de tradução para o qual aponta Jacques Rancière no exercício do surracionalismo das analogias próprio aos intelectuais operários, parte deles escritores de livros mediúnicos. A segunda delas diz respeito à forma como a mediação pelo livro deve apresentar ao leitor uma forma de conduzir suas experiências corporais a partir da codificação da mesma experiência, estabelecendo formas de classificação da medianimidade na forma específica do espiritismo de Kardec. Dito de outra forma, transformar a idiotia mística em um conhecimento traduzível e, assim, num conhecimento válido, comunicável publicamente, o que significa que esteja disponível para uma economia do discurso legítimo que se justifica a si mesma.

* * *

As primeiras edições da *Revue Spirite* conta com algumas da histórias redigidas por Louis Alphonse Cahagnet em seu *Révélations d'outre-tombe* (1856). Cahagnet é magnetizador que, à forma de Allan Kardec, entende haver um componente anímico na forma de compreender o fenômeno dos fluidos magnéticos. A introdução do livro conta com uma pequena biografia do autor, assim como uma apresentação dele mesmo segundo sua situação, digamos, jurídica. Cahagnet publica

as revelações após a condenação de seu livro anterior, *Les arcanes de la vie future dévoilés* pela pena de Pio IX, que veio a registra-lo no *Index* das obras de conteúdo herético por intermédio da bula *Syllabus*. O prefácio do *Révelations* é um exercício muito particular de requisitar permissão e cumplicidade de seus irmãos para pôr o livro em circulação – fazendo com que possa não somente participar do mercado editorial como livro vendável no maior número de praças possível, mas de pôr seus argumentos à prova como livro legível. Assim, o prefácio é uma sucessão de cartas endereçadas, ao modo do mecenato de Estado em gestação, a: Alexandre, imperador da Rússia; Friedrich-Joseph, imperador da Áustria; Friedrich-Willhelm, rei da Prússia; Léopold, rei da Bélgica; Victoria, rainha da Inglaterra; Emmanuel, rei da Sardenha; Isabelle, rainha da Espanha; Pio IX, papa; Louis Napoleon, imperador da França; e aos Estados Unidos da América.

O que faço a seguir é abordar este prefácio a partir de dois pontos de vista diferentes, ambos imanentes ao texto. O primeiro, diz respeito à forma pela qual Cahagnet se identifica e se relaciona com cada um dos destinatários do prefácio. Nele, estabelece uma maneira particular de se portar com a autoridade constituída e, de outra forma, introduzir ao apelo tanto uma forma de hierarquia quanto uma forma de igualdade. O segundo, diz respeito à forma particular pela qual ele se relaciona com cada um dos interlocutores, permitindo que se entenda de uma forma geral como é que o responsável pelo texto, Cahagnet, compreende sua posição no eixo de relações propiciadas pela publicação de seu livro. Ambos os pontos de vista abrem caminho para uma série de questões relativas à forma de introdução do espiritismo numa determinada economia que, por ser relativa ao universo dos livros polêmicos, implica em muitas outras coisas para além do negócio que o livro é. Diz respeito também à forma de distribuir pessoas, à forma de pô-las em circulação, sejam as pessoas juridicamente responsáveis pela publicação, sejam as pessoas veiculadas como entes presentes no texto, o que fazem dos livros perigosos tanto pelo que dizem quanto por quem representam.

Cahagnet se identifica como *proletário iletrado*, isto é, de alguém que, para além de uma situação de classe especificamente desprivilegiada, não pôde nutrir da educação formal que lhe garantiria uma determinada recepção, a saber, própria de alguém que pretendesse nutrir da confiança do público. Aquilo que se oferece como uma figura potencialmente deteriorada, por um lado, se transforma em uma subversão sutil da relação. Um proletário iletrado escreveu um livro que merece, segundo ele mesmo, a atenção daqueles que usufruem as mais altas dignidades. E as razões disso estão no fato de que há um conjunto de fenômenos que ele pôde observar com método e, sendo um relato adequado, é digno de leitura atenta. Assim, cada uma das cartas que compõem o prefácio se dedica não somente a maior autoridade política de cada um dos países de interesse de Cahagnet como, ao mesmo tempo, ao seu *irmão em Deus*. *Mon frère en Dieu*, *Alexandre*, *empereur des tous les Russies*. O imperador de todas as Rússias, sempre a Rússia, é, no limite, o seu irmão. E qual é este limite?

A relação entre iguais é mais profunda do que a leitura mais apressada sugere. Isso porque somente o prenome é posto, sem que nenhuma das dignidades que definem o imperador sejam enumeradas, tendo como sinal distintivo o grau de afinidade que permite, por fim, que a fraternidade seja posta em questão. O mesmo Pio IX, que na edição da encíclica *Quanta cura* condena o primeiro livro de Cahagnet assim como todo o espiritismo, sequer é chamado como irmão. Aí, Cahagnet repete o corte de relação com respeito à ordem eclesiástica que é, do ponto de vista galicano, tanto o estrangeiro quanto o inimigo. As razões da diferença não demoram a aparecer uma vez que Cahagnet reforça sua postura anti-papista no apelo aos demais governantes, visando diluir a interdição papal. Ao acusar Pio IX de condenar uma doutrina dotado de total desconhecimento concernente à sua matéria, Cahagnet redige um parágrafo que merece, pelo teor e pela informação informação que porta, ser transcrito na íntegra, pois é nele que o proletário iletrado desafia o Papa e sua sanha condenatória:

"*Eu vos espero, junto aos meus irmãos, no tribunal do Deus verdadeiro, que não comanda e não é sensível à adoração, mas ao amor das criaturas, para prestar contas da condenação que vieste a encaminhar contra minhas proposições e por tal condenação, ter comprometido o porvir espiritual das almas que vós vos dizeis encarregado de salvar. Sob a proteção deste tribunal cujo fronte jamais fora ensanguentado pelas guerras, nem desonradas pela inquisição, eu vos forçarei de me provar o vosso saber e vossa missão divina; nós aí discutiremos* ***livremente*** *vosso respeito por Deus e meu ateísmo, vossa caridade e meu charlatanismo, vosso pudor e minha imoralidade. Nos aí discutiremos, sobretudo, como a coisa imposta é passiva de responsabilidade. Meus instrumentos de tortura, a mim, serão vos apresentar os encargos sublimes do seu apostolado, e da perdição na qual mergulha sucessivamente tantas almas confiantes em vossa palavra... Não poderemos, absolutamente, fugir deste tribunal sagrado, e nem ver a verdade refugar! É a vossa infelicidade, ou será a minha por meus erros voluntários de meus ensinamentos pois hão de ser SÉCULOS DE EXPIAÇÃO!... Este não é um Deus que se assemelha ao vosso quem pronunciará contra nós esta terrível pena, mas sim nossa consciência arrependida e envergonhada por tanta exploração.*" (1856:08)

Um proletário iletrado aguarda o Papa no tribunal nos termos do próprio Papa. Aceita a acusação e pretende debater com o acusador, mas no tribunal do verdadeiro Deus onde, sugere a ironia de Cahagnet, ele poderá inverter cada uma das acusações. À sua forma, o médium é um representante do exercício surracionalista para o qual Jacques Rancière chama a atenção. Na versão do autor das histórias d'além túmulo presentes na *Revue Spirite*, temos uma conexão privilegiada da ignorância como prova da eficácia da comunicação espírita ao mesmo tempo em que vemos a relação imediata como insurreição expressa. Em nome da observação afastada de toda forma de entusiasmo (Cahagnet, 1854:07-08) que repete em grande medida os mecanismos de abstração progressivos defendidos pela pedagogia que acabamos de

apresentar, o exercício de Cahagnet se define pela investigação da causa eficiente dos fenômenos ocultos.

O objetivo de desvendar os arcanos em linguagem clara vai para além do hermetismo místico, vale dizer, uma vez que pretende se exprimir em tal como o faz o vulgo, sem ser atravessado por palavras gregas, latina ou hebraicas (op.cit.:08), fazendo valer a língua materna como veículo de expressão suficiente. Resta então fixar a coisa da experiência medianímica. Os arcanos que Cahagnet considera revelados se dispersam pelo impacto das novas ciências que devassam o segredo dos símbolos narrados em línguas mortas, isto é, sem função prática. Os mistérios inexplicáveis que renascem nos anos após a Revolução Francesa não dependem mais do uso de arcanos para executarem sua interpretação. Os arcanos são convertidos em energia fluídica e magnética. São integrados ao repertório e à imaginação conceitual que fazem circular as ciências experimentais, fazendo com que o anímico na multiplicação de circuitos eletrodinâmicos, metafóricos e aplicados.

A conversão para um outro domínio em que a realidade imediata é vertida em um código causal próprio de uma natureza imanente faz parte de um percurso que parece impregnar todos os esforços que pus em discussão. E assim, a figura de Cahagnet, tão particular e discreta tanto na história do espiritismo quanto na formação do espírito de auto-emancipação registrada por Rancière, se conecta em igual medida a ambas as histórias, a do espiritismo e a da república. Contudo, daqui, a história do espiritismo pode ser lida pelo prisma da história republicana e vice-versa, o que distorce uma e outra em favor da inversão metodológica entre a figura e o fundo.

Quando lemos que o proletário iletrado tem como premissa básica um recuo com relação ao entusiasmo místico ao mesmo tempo em que ele se dedica à comunicação direta com os espíritos por via de magnetização de si e de terceiros, percebe-se que a relação imediata é posta em um outro plano – é traduzida para circular em uma outra escala de relação. A mesma desconfiança dedicada aos arcanos

é mobilizada com relação à aceitação da ignorância de cada um dos sujeitos dispostos a aprender e a desafiar as duas formas de ignorância selvagem que servem de barreira para o exercício emancipatório. De uma certa forma, entendendo haver no magnetismo uma orientação também terapêutica, Cahagnet ocupa a exata posição do operário que estuda medicina para que possa ser ele mesmo o seu médico.

Cahagnet é um médium que lê e escreve, e é, ao mesmo tempo, um proletário iletrado que escreve livros e desafia ao Papa. Assim, o mesmo Cahagnet se transforma em um dos vários frutos do socialismo pedagógico do qual participara Rivail e, assim, um dos casos que orientam Kardec com o intuito de instruir médiuns e crentes na doutrina à distância pela força dos livros.

Por menor que tenha sido o sucesso de Rivail como pedagogo, e este não parece ser o caso, é por via desta atuação que potencializou em boa medida a recepção e a propagação dos livros que veio a escrever já sob o pseudônimo de Kardec. E o terreno preparado por Rivail, assim como os frutos colhidos por seus esforços não somente como professor, mas como redator de manuais de gramática e aritmética, fazem com que Cahagnet seja, ao menos como figura possível, o protótipo de público alvo, tanto de seus livros futuros quanto da publicações da *Revue Spirite*. Segundo reza a metodologia kardecista, os dados da experiência medianímica são traduzidos para uma forma clara e distinta de descrição em que a precisão do uso dos termos garante a remissão entre palavra e coisa, o que respeita a finalidade de decifrar o sentido da experiência à luz da moderna razão científica tal como produzida a partir do conhecimento do magnetismo animal. Assim, o leitor reconhece elementos imanentes à composição do corpo como reduto da experiência da mesma forma que compreende que o conhecimento ponderado deve abstrair os conteúdos da experiência com vista em estabelecer proporções entre grandezas diferentes, mas pertinentes à mesma ordem experimental. Mas Cahagnet não é o único médium auto-didata e amante das ciências nesta história. Pierre Gaëtan Leymarie também ocupa este mesmo papel, com a mesma dose de afrontas e traduções que compõem a figura da medianimidade.

Leymarie nasceu em 1827, em Tulle. De família de baixo estrato, é auto-didata tal como ele mesmo se descreve em seu depoimento na sessão de 16 de julho de 1875. Ainda adolescente, tornou-se aprendiz, já em Paris. É aprendiz de alfaiate, ofício onde nasce não somente o socialismo utópico mas que, como vimos, é solidário à tipografia na formação de quadros de *mestres ignorantes*, intelectuais auto-didatas e militância proletária urbana. Leymarie foi participante de grupos envolvidos com a revolução de 1848, o que o levou a fugir do país com vistas a evitar a perseguição promovida pelo governo de Louis Napoléon Bonaparte. Volta para Paris em 1859, anistiado como os demais participantes dos levantes, ano em que se filia à *Société d'Études Spirites* como médium cujas mensagens são organizadas pelo próprio Allan Kardec. Em 1860, participa da *Ligue de l'enseignement*, fundada por Jean Macé. Abre sua alfaiataria pouco após seu retorno à Paris, chegando à falência em 1871. Mais uma vez, ainda que não necessariamente cumprindo um papel explícito como autor de um manual que Leymarie venha a ter utilizado, o binômio Rivail/Kardec aparece nas duas pontas da produção do *homem do homem* que veio a se tornar. Como Cahagnet. Convém compreender ainda como o *homem do homem* se porta sujeitando-se à realidade ambígua do transe e da possessão.

Há na atividade medianímica uma relação tensa entre as sensações imediatas do ato de possessão em que o médium sai de si e a forma em que se dá contensão dos excessos que as formas de cuidado de si e de boa comunicação exigem. A confusão dos sentidos faz com que a torpeza das sentenças emitidas a respeito da experiência vivida seja algo idiota ou mesmo infantil. Cahagnet relata experimentos conduzidos por via da magnetização em que médiuns não sabiam distinguir o motor da ação que movia seu corpo, diziam coisas que não sabiam existir, línguas que não haviam aprendido e mesmo feito coisas que não poderiam saber. Quando entregue à confusão de não saber a fonte da ação, perdido num corpo disputado por diferentes agências, o médium está em situação algo análoga à da infância e do idiota. A infância, isto é, o período de antes da adequada aquisição da linguagem sugere o momento em que o médium não sabe distinguir as causas que incidem sobre seu corpo, produzindo

uma sequência de analogias selvagens que culminam em toda sorte de superstição, algo similar à definição antipática ao idiota[149], que é uma versão domesticada de selvageria. O esforço do ensino como componente do fenômeno espírita inclui instruir o médium a respeito da diversidade e a qualidade dos eventos que lhe circundam, tratando-o mais uma vez como figura infantil, isto é, destituído de linguagem. Para tal, alguma dose de abstração e a correta aplicação de termos classificatórios têm lugar na ordenação da experiência em um plano mais abrangente do que a experiência imediata que, como se sabe, pode culminar em excessos de imaginação, exatamente o maior receio tanto de Allan Kardec quanto de Cahagnet e, de uma outra forma, de Rivail.

Mas como definir melhor como se sente não somente o médium, mas todo aquele que, imerso em sua ignorância, é exposto a um mundo cujas dimensões e interferências são tão múltiplas quanto intensas? Como apresentar este tipo de sensação, e a partir de onde rastrear não somente a sensação, mas de qual forma conduzi-la? O termo para definir a sensação de viver em tamanha multiplicidade de mundos e escalas é *vertigem*, o que diz respeito não somente ao seu mapeamento quanto é uma certa forma de imagina-la. Quem sugere o termo é Michel Nathan (1981) ao apresentar a brincadeira bastante séria de Michel Boitard, publicado originalmente entre 1838 e 1840.

[149] Um exemplo básico quanto a forma de encarar a idiotia desde um ponto de vista antipático pode ser encontrada na seguinte definição de Supiot (2005): "*Les liens du Droit et liens de la parole se mêlent ainsi pour faire accéder chaque nouveau-né à l'humanité, c'est-à-dire pour attribuer à sa vie une signification, dans le double sens, général et juridique, de cet mot. Coupé de tout lien avec ces semblables, l'être humain est voué à l'idiotie, au sens étymologique du terme (grec* ***idios*** *: « qui est restreint à soi-même »). Est pareillement menacé d'idiotie celui qui, enfermé dans sa propre vision du monde, est incapable de comprendre qu'il en est d'autres possibles, c'est-à-dire incapable de s'accorder avec ses semblables sur une représentation du monde où chacun ais sa juste place. L'aspiration à la Justice n'est donc pas le vestige d'une pensée préscientifique, mais représente, pour le meilleur e pour le pire, une donnée anthropologique fondamentale. L'homme peut tuer et mourir pour une cause qu'il estime juste (sa Liberté, sa Patrie, son Dieu, son Honneur, etc.) et de ce point de vue il y a en chacun de nous une bombe.* » (2005 :09). Para uma discussão pormenorizada sobre o sentido da idiotia, especialmente na sua face domesticada pela literatura mística moderna, vide Certeau (1982).

Boitard é autor de um anedotário da história natural e de uma visita guiada pelo *Jardin de Plantes*, assim como redige uma viagem fantástica pelo novo cosmos do espaço homogêneo e infinito. Trata-se de uma narrativa, como o nome mesmo já diz, "*amusante*". Mas, tal como é traçado na genealogia da busca pela excitação, o entretenimento participa deste mesmo universo que é, por outras vias, igualmente terapêutico e permite exprimir o vertiginoso de forma precisa e pungente, reproduzindo assim o que servira como propósito para a publicação dos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* (1993 [1686]) de Bernard de Fontenelle em que a diversão é conduzida para apresentar *argumentos físicos verdadeiros*[150].

O texto passa a ser, a partir de 1862, uma parte integrante do livro de história natural mencionado acima. Ele relata uma viagem pelo espaço sideral tendo como guia uma figura muito presente no cenário escatológico do século XIX, a saber, o diabo[151] :

"*Em seguida o devaneio se tornou tão profundo quanto minha alma, abandonando finalmente a terra, acreditava ter encontrado um guia misterioso que a conduziu no labirinto do infinito que lhe explicaria as cem mil maravilhas que os céus contém. Seu guia fora o diabo claudicante que já havia me mostrado* ***Paris antes dos homens****. O que entendo daquilo que me disse, ou caso queira, o que creio ter entendido do que me disse foi qualquer coisa de tão extraordinário, de tão bizarro que eu não ousaria, lhe digo a verdade, repetir da forma como veio à mim. Assim, então, para vos contar o que eu vi é absolutamente necessário que eu lhe deixe desempenhar o papel que se encarregara e, seja que venham a tomar por uma ficção inventada expressamente*

[150] "*Devo advertir aos leitores deste livro, e que tenham algum conhecimento de física, que não pretendi de forma alguma ensiná-los, mas apenas entretê-los, ao lhes apresentar de maneira um pouco mais leve e agradável aquilo que eles já sabem com maior solidez. Aos leitores para quem tais assuntos constituem novidade, aviso que julguei poder ensiná-los simultaneamente. Os primeiros, se aqui buscarem utilidade, irão contra minha intenção, e igualmente os segundos, se aqui buscam apenas o entretenimento.*" (Fontenelle, 1993:38).
[151] Vide Praz (1998).

para vos satisfazer, seja para lhe fazer enxerga-la como se olha para uma criança com a imaginação um pouco delirante, é necessário que a aceitem como eu mesmo a aceitei. De resto, se eu garantir a veracidade de tudo o mais que sair da minha boca, far-se-á necessário que eu seja igualmente levado por tudo aquilo que sair da sua pois sabemos que os demônios, assim como todas as crianças dotadas de imaginação, são naturalmente inclinados às utopias." (1861: 280)

É este demônio que faz imiscuir a imaginação com a utopia, sendo ele mesmo um agente das forças em questão. É ele quem apresenta, num diálogo preliminar, aquilo que deve ser o moto contínuo que permeia o universo revolucionário – das ciências, da vida política – configurando uma paisagem infinita onde nada parece ser de fato eterno. A começar com a viagem, eis que sai da boca do narrador-personagem aquilo que mostra a dimensão da ignorância humana com relação às dimensões do imediatamente natural que opera em uma escala quase que impossível de medir ou mesmo de imaginar. É com relação ao sentimento de desproporção, ou de desmedida, com relação ao que é testemunhar o espaço infinito que o sentimento de vertigem deve precipitar.« - *Quel merveilleux spetacle ! m'écrirai-je ; comme cette immense voûte bleu borne admirablement l'horizon de notre vaste univers !* »

O diabo ri. Ri da ausência de qualquer lógica do narrador. O que se vê não é uma abóbada, mas a imensidão ; o céu não é azul, mas negro, sendo o celeste pintado pela refração da luz solar ; o espaço é infinito e, por isso, não tem bordas ; o céu não tem horizontes, sendo esta uma característica terrestre ; e que a terra que habita, ó narrador, é mesquinha diante das dimensões do universo, sendo mesmo menor que aquilo que um grão de areia é no oceano. « *Ta phrase est gentille, ou du moins tu le crois ; mais c'est en arrangeant ainsi des mots ronflants dont on ne comprend pas le sens ou, ce qui est pire, dont ou fausse le sens, que l'on jette des bâtons dans les roues de la sciences.* » (op.cit. :281). Tudo porque as dimensões e as relações são postas numa

escala reduzida, igualmente mesquinha, o que não permite, por fim, que se entenda coisa alguma. E no conflito das dimensões, na abertura para a grandeza cósmica do universo que o sentimento vertiginoso toma conta daquilo que imediatamente faz faltar ao vocabulário. O diabo da imaginação lhe diz:

"*- Imagine-se que tem um arco à mão e que atira uma flecha ao ar; que esta flecha tem a faculdade de percorrer o espaço em linha reta sem jamais poder desviar ne para um lado, nem para outro, e que ela é lançada com uma tal força que possa percorrer um milhão de lugares por minuto.*

- E então?

- E então! Depois de um milhão de anos tua flecha terá percorrido sem dúvida uma trajetória respeitável; contudo ela não será mais perto de seu alvo do que quando soltara-se de seu arco uma vez que o infinito não tem bordas.

- Não compreendo, e assim me cansa a cabeça ao seguir sua flecha pelo espaço.

-Imite os geômetras: calcule, ponha as cifras umas seguidas das outras, penetre você, como os ingênuos, na idéia de que as cifras provam qualquer coisa...."(op.cit.:281-282)

Este modo de vulgarização de tipo *amusante* recupera, em linhas gerais, uma outra variação libertina, agora referentes às escalas contrapostas à sensibilidade humana. Se vimos como, no caso da feitiçaria e das possessões demoníacas, o efeito da imaginação médico-libertina no século XVII é perceptível na alteração dos critérios de observação das aflições implicando uma outra relação entre tempo e experiência, aqui a mudança da escala tem outras feições, ainda que impulsionadas no mesmo

momento. No começo da voga das descobertas da astronomia moderna, tão presente nos debates os mais diversos, são as novas dimensões do espaço que passam a ser considerados. Faço menção, obviamente, à fórmula com a qual Alexandre Koyré batizara como a passagem do mundo fechado para o universo infinito, migração conduzida pela astronomia moderna que abre caminho não somente para uma pletora de investigações sobre o movimento dos corpos celestes, mas também sobre a possibilidade da ocupação deste novo espaço, como com relação à hipótese da existência de vida em outros planetas em favor da qual já advogava Bernard de Fontenelle. Este tipo de consideração, que nos levará até algumas impressões presentes tanto em Fourier quanto na primeira edição da *Revue Spirite*, reformulam a gramática expressiva do romance orientalista ao afirmar que o planeta Terra pode não ser bom o bastante, e que o maior afastamento entre o planeta e o resto da galáxia pode coincidir com o aprimoramento humano e mesmo, dos planetas. Assim, se o cálculo de trajetórias e uma certa geometria celeste serve para conter o entusiasmo na contemplação da abóbada celestial que, por fim, não seria abóbada alguma, esta mesma observação do espaço infinito se presta a novas alegorias em que a diversidade de planetas opera como ponto de fuga.

Mas como definir melhor como se sente não somente o médium-ignorante, mas todo aquele que, imerso em sua ignorância é exposto a um mundo cujas dimensões e interferências é tão multiplicado quanto intenso? Como apresentar este tipo de sensação e a partir de onde rastrear não somente a sensação, mas de qual forma conduzi-la? A contenção do entusiasmo é, à sua forma, o único remédio para a vertigem descrita por Boitard. E a instrução segundo sua vertente emancipatória visa oferecer meios para transitar em tal multiplicidade de mundos e escalas não somente segundo seu mapeamento, quanto também por meio de uma certa forma de produzir imagens, coisa prefigurada pelo círculo dos fourrieristas ao redor dos falanstérios. No concepção peculiar de harmonia cósmica descrita por Charles Fourier, a escala de perfeição não segue a descrição do maior para o menor, mas associa os sinais de maturidade com aquilo que é mais saboroso, numa variação hedonista que contamina

a maturação da matéria cósmica. Assim, na ordem do refinamento do cosmos que distingue os planetas entre si, a proporção que há entre os universos púberes com relação aos impúberes é a mesma que há entre o melão e a abóbora[152]. O sabor, o odor e todas as formas de relação que produzem atração são mobilizadas por um jargão militar que descreve o movimento de penetração e contaminação dos corpos entre si, produzindo um regime de afecção que que atende a uma dimensão sensual/sexual exuberante. A beleza dos anéis de Saturno, que seduz uma enormidade de luas, mostra o despreparo e a imaturidade da terra, pobre e fosca, que traz consigo uma lua só; é pouco atraente.

* * *

No momento em que aproximo-me da figura de Allan Kardec, o papel da pedagogia fica cada vez mais claro, digo, deve ser possível compreender que o pedagogo pode eclipsar a distinção entre Rivail e Kardec, tornando as relações visíveis ao invés de as deixarem vigir subterrâneas. E se nos remetermos ao universo exclusivo da medianimidade, não será possível fazê-lo com vistas somente na organização do fenômeno espírita circunscrito no espiritismo enquanto uma *séance* ao redor de uma mesa ou de uma conversação. Uma vez que é a regeneração da humanidade que está em questão, é razoável lembrar que é algo maior que está posto no mero ato da comunicação com espíritos que estão além-túmulo, em outro mundo. E é a comunicação com o outro mundo, dada sua própria natureza, que é fonte de desorientação, e o que é dito desde lá nem sempre faz sentido porque escapa tanto de nosso vocabulário quanto também de nossa capacidade de traduzir. Mais uma vez nos

[152] As considerações relativas à harmonia do cosmos são retiradas prioritariamente de *Le Nouveau Monde Amoureux*, publicado postumamente. A maior parte das considerações segue de perto o livro de Michel Nathan (1981).

deparamos com um exercício de tradução que deve atentar para os **erros de atribuição** que fariam dos espíritos algo que eles não são e tampouco poderiam ser.

Além de educar para a nova república, o espiritismo tem como objetivo educar para um novo mundo que, fisicamente, não é este no qual vive a humanidade. Aliás, "novo mundo" é uma forma tímida de apontar para a pletora de novos mundos habitados num espaço que se mostra, de mais a mais, e mediante a proliferação de técnicas de observação, algo infinitamente grande e infinitamente pequeno. Sistemas solares, moléculas combinadas, minerais e células orgânicas, modelos combinatórios de átomos, órbitas celestes e marés, o desenho e a forma de futuros possíveis projetados num espaço desde então já constituído no qual a relação entre melhorar e migrar é íntima. Contudo, a viagem para outros mundos está diretamente condicionada a uma forma de educação na qual a pedagogia que ensina o lugar do corpo no exercício da razão se constitui como a forma de equilíbrio que permite o trânsito celeste num céu de matéria homogênea, cuja extensão atinge e penetra em todos os níveis da composição da carne.

Mas até que ponto a relação encontra, digamos, alguma paridade entre Rivail e Kardec entendendo por fim, alguma prefiguração do primeiro com relação ao segundo? E dizer algo assim não significaria violar o pressuposto da revelação espírita que serve de corte biográfico e existencial que dá conteúdo à narrativa espírita? Não seria esta forma de violar aquilo que a antropologia mais preza como fonte de informação, as categorias nativas? O caso é que o conteúdo de revelação espírita tem como base, e isso se encontra em toda o diálogo com o Espírito da Verdade registrado no *Livre des Esprites* (1860), a comunicação entre alguém que pode ensinar e alguém que pode aprender. São inúmeras as passagens em que uma pergunta dirigida ao espírito tem como resposta a negativa, dado que os ouvintes não estão preparados a receber uma informação acerca do mundo dos espíritos, e que isto é um problema de estágio no qual a humanidade se encontra. E este diálogo é um dos elementos formais em que a prefiguração de Rivail se apresenta. Formalmente falando, a exposição da

doutrina a partir de uma conversa entre mestre e aluno seguido de uma exposição da doutrina repete em grande parte aquilo que encontramos no *L'Enseignement Universel* (1829) de Jacotot, assim como a forma vulgar da conversa, sem o uso de termos elevados, repete os registros maçônicos lyoneses e uma voga ocultista swedenborguiana (Bergé, 1995), particularmente a levada à cabo por Jean-Baptiste Willermoz.

Mas ao nos aproximarmos do conteúdo programático de Rivail, as ressonâncias com o projeto e a estratégia assumida pelo espiritismo como exercício editorial-pedagógico ficam ainda mais claras. Para tal, como esforço derradeiro, convém atentarmos ao *Plan proposé pour l'amélioration de l'éducation publique* (1828), publicado pela mesma Dentu que edita a primeira edição do *Livres des Esprites* quase 30 anos depois, e que editou também títulos de Olympe Audouard. Apresentado nas informações de capa como discípulo de Pestalozzi, chefe de instituição da Academia de Paris, sugere ser a educação uma ciência para o educador como a medicina é para o médico. Há como fundamento o método que homogeiniza o exercício da função para além das idiossincrasias. Respeitar um método com vistas a critérios objetivos é, por fim, constituir ciência.

O que Rivail busca no plano proposto para melhorar a educação pública é um método a partir do qual possa sintonizar com o tipo de institutor necessário para o empreendimento maior da educação pública, que é o desenvolvimento simultâneo das faculdades morais, físicas e intelectuais de cada educando e, de outra forma, do educando em geral. O que ele visa é a conversão do professor em *instituteur*, sendo este exatamente o responsável pela educação integral. O mesmo *instituteur* deve responder, mais do que a competências técnicas, a uma qualidade moral correspondente à vocação em que se veja impelido a aliar no exercício da instituição 1) a paciência e prudência à toda prova, 2) a firmeza misturada à doçura, abrindo mão de toda sorte de castigos corporais, 3) a acurácia e penetração na sondagem do caráter dos alunos, 4) além de ser o império de si mesmo conduzindo-se por

temperança. Por fim, mais importante do que qualquer outra coisa, 5) ter vontade e força para sobrepujar suas paixões. "*Il exige de plus une connaissance approfondie du cœur humain et de la physiologie morale, une connaissance parfaite des moyens les plus propres à développer chez les enfants les facultés morales, physiques et intellectuelles, et un tact particulier pour les appliquer à propos. Ces moyens, je le répète, doivent être étudiés comme on étudie les remèdes de la médecine.*» (op.cit. :13)

O homem de ciência que o *instituteur* deve ser não carrega, portanto, a marca da erudição, mas da sabedoria. Esta sabedoria está presente igualmente na hierarquia apresentada por Kardec no livro de inauguração do espiritismo em que as aptidões intelectuais que, por mais importantes que sejam para o aprimoramento da humanidade, não pode se submeter à sabedoria daqueles que, mesmo sem instrução, são dotados de grandeza moral inquestionável. A figura de Cristo, neste ponto, não é outra coisa senão aquele que melhor encarna a nova tradição do mestre ignorante que antecipa a divisão da natureza no esquema tripartite Física/Intelectual/Moral que serve de base para a redação do *Livres des Esprites*. E a criança, aqui como nos escritos de Jacotot, não é de uma natureza boa nem má uma vez que estas são disposições difusas produzidas por impressões e que podem ser guiadas a um melhor termo. *Tout est dans tout*, a inteligência igualmente distribuída e a capacidade de desenvolver-se moralmente em um progresso perféctil, idem. Uma criança sem solução significaria um beco-sem-saída da perfectibilidade antropológica. O mesmo valeria ser dito para toda a classe de operários, bárbaros e idiotas que compõe por fim o panorama empírico para o qual o espiritismo se dedicará mais adiante ao assumir a missão de reformar a vida moral francesa na nova república.

* * *

O arco entre a ciência *amusante* e o mundo amoroso conclui seu desenho em uma alegoria cósmica na edição de março de 1858 da *Revue Spirite*, onde o tema da vida em outros planetas se mistura com a descrição da constituição de cada um deles e, com isso, a constituição da Terra e as formas de vida que ela promove. Convém, contudo, compreender melhor o papel da *Revue* na constelação de publicações kardecistas porque, assim como a publicação do periódico de estudos de psicologia responde a uma tática particular, artigos como sobre *A pluralidade dos mundos* e o *Júpiter e alguns outros mundos* cumprem um papel igualmente específico.

A busca pela determinação de leis empíricas para os fatos espirituais não é a única razão para a publicação da *Revue*. Propondo ser o espiritismo uma ciência filosófica, isto é, aquela que deve determinar e constituir leis dos espírito por via da investigação dos fatos em questão, a revista tem uma outra função, esta mais delicada. Discutindo a rapidez pela qual se constitui um público interessado nos fenômenos espirituais tal como passaram a ser detectados no XIX, que por ventura seguem algumas das premissas experimentais do magnetismo (1858, 02), Kardec escreve sobre a utilidade da publicação que se presta ao deixar o público informado a respeito do progresso da ciência nova que é o espiritismo. Contra os *exageros da credulidade*, assim como contrário ao ceticismo, a revista visa oferecer um meio de comunicação a todos os interessados nos fenômenos espíritas, especialmente no que concerne ao seu verdadeiro ponto de vista moral: a caridade evangélica. Assim, para além de qualquer investigação de caráter experimental, as publicações têm uma orientação clara e uma hierarquia entre temas explícita. É à reforma moral que a publicação se presta, o que se dá, bem sabemos, por via do esclarecimento intelectual.

Entenda-se que o que Kardec chama a atenção é que, levando em conta a pauta de que o espiritismo se desdobra a partir de sua publicidade, manter o mesmo tipo de relacionamento por via de uma revista que se tornaria um meio de comunicação deste mesmo público não deixa de ser uma forma de manifestar um juízo imparcial. A publicação de um periódico relativo a uma ciência que deve

discernir sobre as leis de evolução do espírito por via do escrutínio público implica, antes de mais nada, na constituição de uma assembleia periódica que depõe a favor e contra fatos singulares a partir dos quais os fenômenos do espírito serão reportados e julgados. Não obstante, Kardec define neste prefácio à primeira edição da *Revue* as bases pelas quais os fenômenos devem ser reconhecidos, apresentando a estrutura do fato empírico cuja tipificação é, para além de qualquer inferência, um código que repete o sistema de equivalências do código Morse.

Após definira qual tipologia hierárquica de eventos com relação aos quais a *Revue* se reporta[153], Kardec determina um sistema de identificação de fatos espíritas segundo a forma de manifestação, o que permite a identificação impessoal do fato. Assim, toma lugar a equiparação entre tipo classificatório e descrição do evento que respeita formalmente um sistema taxinômico geral. Dentre as ações investigadas encontramos: as ocultas e aquelas que são propriamente manifestações. Dentre as manifestações ou ações patentes, encontramos as: físicas ou materiais, as visuais ou aparições, as inteligentes e, por fim, as comunicações que são, como reza o mito de origem do espiritismo moderno, o cerne da coisa toda. As comunicações podem ser: frívolas, grosseiras, sérias ou instrutivas. Tais são os fenômenos que, via de regra, são os modos pelos quais os espíritos afetam os sentidos vindo a se caracterizar como sua forma empírica. Vale perceber que em sua forma mais abstrata, isto é, sua caracterização enquanto ações e manifestações, é enquanto afecção que a caracterização se dá. E o refino da afecção tem, respeitando criteriosamente a psicologia sensualista de então, a dimensão do ruído, vindo se transformar em

---

153 "*1° Manifestations matérielles ou intelligentes obtenues dans les réunions auxquelles ils sont à même d'assister ; 2° Faits de lucidité somnambulique et d'extase ; 3° Faits de seconde vue, prévisions, pressentiments, etc. ; 4° Faits relatifs au pouvoir occulte attribué, à tort ou à raison, à certains individus ; 5° Légendes et croyances populaires ; 6° Faits de visions et apparitions ; 7° Phénomènes psychologiques particuliers qui s'accomplissent quelquefois à l'instant de la mort ; 8° Problèmes moraux et psychologiques à résoudre ; 9° Faits moraux, actes remarquables de dévouement et d'abnégation dont il peut être utile de propager l'exemple ; 10° Indication d'ouvrages anciens ou modernes, français ou étrangers, où se trouvent des faits relatifs à la manifestation des intelligences occultes, avec la désignation et, s'il se peut, la citation des passages. Il en est de même en ce qui concerne l'opinion émise sur l'existence des Esprits et leurs rapports avec les hommes par les auteurs anciens ou modernes dont le nom et le savoir peuvent faire autorité.*" (1858: 06)

inteligência, em palavra e, por fim, orientação. Os fenômenos brutos estão para fenômenos sutis como as pessoas brutas estão para as pessoas sutis, cuja distinção é o seu refino pela inteligência. Não por acaso que as distinções relativas aos modos de comunicação oferecem um modelo semiótico simples mas, diante do sucesso da revista, eficiente.

Kardec distingue então os diferentes modos de comunicação entre humanos – o que implica em dizer, da comunicação inteligente entre encarnados e desencarnados. Fazem parte do sistema os *signos*, a *escrita* e a *palavra* (*signes, écrites et parole*), tudo muito próximo do universo de Jacotot (*língua maternal, escritura* e *coisa*). O que faz a diferença entre os modos de comunicação é o médium, como veremos. Ou então, o meio pelo qual se comunica. O principal elemento distintivo dos fenômenos espíritas está numa distinção que se passa no seio um modelo causal. *Se toda causa tem um efeito, todo efeito inteligente é oriundo de uma causa inteligente*. Esta frase faz uso de uma razão que abusa das analogias formais, bem à forma do *surracionalismo*, identificando a inteligibilidade de um fenômeno com a inteligência da causa. Obviamente que os eventos descritos, que assumem o caráter de comunicação linguística, permitem que esta analogia formal assuma um aspecto substantivo. Mas o que há de distintivo nesta história é que existem eventos na natureza que podem ser classificados segundo uma agência inteligente que interfere nos sentidos, seja exteriormente ao corpo por via de objetos em movimento cujo domínio é a *sematologia*, seja por via do controle do corpo do recipiente da causa inteligente por via da *psicografia* (direta ou indireta), ou mesmo na forma de *spiritologia/psicologia* que vem a ser a influência da causa inteligente diretamente no cérebro que é, para todos os efeitos, apenas um aglomerado orgânico de matéria difusora.

Diante do que propõe o magnetismo animal, o que o espiritismo parece fazer é dispor à causa inteligente um meio que lhe seja próprio discriminando eventos que poderiam ser descritos por via da atividade elétrico-fluídica, por exemplo, ampliando as possibilidades de tipificação de causas invisíveis ao olho nu e que, ainda

assim, participam da natureza. Não é caso de, contudo, fazer remissão à milagres ou mesmo à sobrenatureza. Afinal, *le Bible n'est point une autorité suffisante* (1858, 04). Ao mesmo tempo em que é possível perceber a manifestação avessa à ruptura *ici-bas*/*là-haut* em favor de um infinitesimal *au-delà*, Kardec se move ao mesmo tempo em direção de uma ciência que não abra mão dos princípios da caridade evangélica. Há nesta ciência um pressuposto moral, há nesta ciência uma orientação ética. Isto faria desta proposta, imediatamente uma ciência falida, ou seja, sem qualquer atrelamento relativo aos pressupostos básicos de objetividade e concretude que lhe ofereceriam algum tipo de credibilidade. Na verdade, não, porque esta ciência é fundamentalmente pedagógica.

Tendo isso em vista, o foco principal das publicações da *Revue* é referente à comunicação com espíritos, antes de mais nada. E todo o processo comunicacional responde a uma hierarquia:

"*Os Espíritos que se revelam por via de efeitos materiais são geralmente de uma ordem inferior. Eles divertem ou assustam aqueles a quem o espetáculo dos olhos exerce mais atrativos que o exercício da inteligência; esses são, de qualquer forma, os saltimbancos do mundo espírita. Por vezes agem espontaneamente; outras vezes, por ordem dos Espíritos superiores. Se as comunicações dos Espíritos superiores oferecem um interesse mais sério, as manifestações físicas tem igualmente sua utilidade para o observador; elas nos revelam as forças desconhecidas da natureza nos dando meios de estudar o caráter e se podemos nos exprimir assim os costumes de todas as classes da população espírita.*"(1858:12)

À sua forma, como pedagogia, o espiritismo kardecista está para as pesquisas psíquicas nos moldes da *London Dialectical Society* assim como as ciências

de campo estão para as ciências laboratoriais. As investigações publicadas na *Revue* são, no final das contas, enquetes que não se distinguem grande coisa de muitas das pesquisas de caráter etnográfico produzidas na França no decorrer do século XIX. E a semelhança vai mais além, na medida em que é ofício do espiritismo traduzir as histórias populares na codificação extensa que produz dos fenômenos espíritas fazendo das publicações espíritas o resultado de um trabalho de tradução que corresponde, por fim, a um trabalho coletivo cuidadosamente organizado vindo, inclusive, a mapear o substrato comum das diferenças do projeto humanista da antropologia moderna. E aqui voltamos à derradeira variaçãoo libertina, a mesma que busca o máximo de tensõ entre as representações sensíveis e a expressão autoritária da representação política.

A retomada do tema da pluralidade dos mundos recupera mais de uma dimensão do livrinho publicado por Bernard de Fontenelle dois séculos antes, sendo possível espelhar os dois artigos publicados na *Revue* com os propósitos expostos pelo autor em considerar a possibilidade de vida na Lua e nos demais planetas do sistema solar. Fontenelle ntecipa a tradução de Huguet da frase de William Crookes, a que diz que *là il y a quelque chose*, o que nos permite afirmar que, no final das contas, que os libertinos são, de fato, bons antecedentes para esta história recuperada desde um ponto de vista heterodoxo.

O artigo da *Revue*, assim como a conversa entre a marquesa e o narrador do livro de Fontenelle, tecem considerações a respeito da vida em outros planetas. A marquesa de Fontenelle, no começo do *Segundo Serão*, diz que a hipótese de a Lua ser habitada é coisa que só se ouve da boca de *loucos* e *visionários* – ambos, convém lembrar, protótipos daqueles que na literatura espírita são, simplesmente, médiuns e, na literatura policial, vagabundos. O narrador concede dizendo que é possível que seja assim mas, no entanto, não abre mão de examinar o que se mobilizaria como objeção à hipótese de vida em outros planetas. A situação fictícia de Paris e Saint-Denis, uma isolada da outra sem jamais terem tido contato, afirma o narrador, sugere situação

análoga. Daí, se em Saint-Denis perguntam se há vida em Paris, toda e qualquer resposta seria um salto no escuro. Contudo, tudo o que se pode ver de Paris a uma certa distância se assemelha com o que se vê de Saint-Denis, em Saint-Denis. Assim, é possível inferir a possibilidade de serem ambientes suficientemente análogos para conservarem, ambos, formas de vida dado que o observador já conhece a situação de Saint-Denis. Para o cético, a analogia é insuficiente se não leva a evidências diretas. Para o entusiasmado, a ausência de evidências confirma seus próprios anseios. O que o narrador advoga é em favor da probabilidade.

O que vemos no artigo da *Revue* é um testemunho direto dos Espíritos a respeito da pluralidade dos mundos. E se Fontenelle registra que as formas de vida não são necessariamente humanas, pois a variação geográfica produziria na espécie humana – no *homem do homem*– uma variação proporcional, a hipótese da migração espiritual não é imediatamente descartável[154]. A diferença entre o espiritismo kardecista e o libertino Fontenelle, neste ponto, é que o espiritismo conta com informantes do outro lado enquanto o autor dos *Diálogos* produz analogias sem conseguir qualquer tipo de evidência, o que o faz lançar mão da sempre perigosa imaginação. A despeito disso, ambos comprometem seus leitores a viverem numa mesma escala, a do zodíaco que singra no espaço infinito. É preciso então falar de Júpiter e, de outra forma, uma espécie de antropologia comparada imaginária a

[154] "*Si l'atmosphère de la lune n'a pu être aperçue, est-il rationnel d'en inférer qu'elle n'existe pas ? Ne peut-elle être formée d'éléments inconnus ou assez raréfiés pour ne pas produire de réfraction sensible ? Nous dirons la même chose de l'eau ou des liquides qui en tiennent lieu. A l'égard des êtres vivants, ne serait-ce pas nier la puissance divine que de croire impossible une organisation différente de celle que nous connaissons, alors que sous nos yeux la prévoyance de la nature s'étend avec une sollicitude si admirable jusqu'au plus petit insecte, et donne à tous les êtres les organes appropriés au milieu qu'ils doivent habiter, que ce soit l'eau, l'air ou la terre, qu'ils soient plongés dans l'obscurité ou exposés à l'éclat du soleil. Si nous n'avions jamais vu de poissons, nous ne pourrions concevoir des êtres vivant dans l'eau ; nous ne nous ferions pas une idée de leur structure. Qui aurait cru, il y a peu de temps encore, qu'un animal pût vivre un temps indéfini au sein d'une pierre ! Mais sans parler de ces extrêmes, les êtres vivant sous les feux de la zone torride pourraient-ils exister dans les glaces polaires ? et pourtant dans ces glaces il y a des êtres organisés pour ce climat rigoureux, et qui ne pourraient supporter l'ardeur d'un soleil vertical. Pourquoi donc n'admettrions-nous pas que des êtres pussent être constitués de manière à vivre sur d'autres globes et dans un milieu tout différent du nôtre ?* » (La pluralité des mondes ; *Revue*, mar. 1858)

respeito dos diversos ambientes em que vivem as diferentes possibilidades de vida imaginadas por Fontenelle, então confirmadas via comunicação espírita.

A esta altura convém dizer que existe uma escala espírita. E esta escala conjugada com a descrição da pluralidade dos mundos deixa claro que a escala espírita não diz respeito à cadeia dos espíritos segundo sua maior sutileza, mas também descreve estados mais sutis da matéria, que a depender da sutileza é mais ou menos propensa à difusão da inteligência. Esta escala é aquela que permite dizer que as desigualdades postas em uma escala de tipo "ordem pública francesa" são invisíveis quando o problema é posto na escala espírita que opera em outra magnitude. Ela interessa por que, ainda que faça remissão ao *turbillon* que move a astronomia cartesiana como a força que produz a órbita celeste, na versão espírita esta força assume um caráter moral, isto é, as propriedades da matéria fazem parte de um componente harmônico em que o modo de sua agremiação se define por um costume com relação ao qual prevalece como forma superior aquele que prima pelo uso absoluto da inteligência.

No item 82 do *Livres des Esprites* da edição de 1860, sobre a imaterialidade do espírito, a resposta registrada na entrevista com a alcunha geral do *Espírito da Verdade* diz que não é possível dizer com clareza porque a linguagem humana não dispõe de termos claros o suficiente para entabular qualquer forma de comparação, dado que fala desde a matéria e, também, desde um estágio insuficiente de desenvolvimento da inteligência. Assim, não é possível entender o que se passa – o que remonta ao problema do objeto intelectual como forma de distinção entre seres na Grande Cadeia. A reposta que segue a restrição remonta de forma muito particular a uma questão posta por Swedenborg, isto é, de que o espírito não se dá no espaço. O registro da *Société d'Études* sugere que os espíritos são *incorpóreos* definindo assim que não possuem extensão. Esta distinção é fundamental, especialmente se levarmos em conta que mesmo os gases, no caso, são corpusculares, promovendo uma nova entrada para a distinção entre matéria grosseira e matéria sutil, assim como para

pessoas grosseiras e pessoas sutis. Para os grosseiros existem *regiões interditas* (item 87) sobre as quais não podem avançar. E estas regiões estão interditadas exatamente para aqueles que não conseguem construir este mesmo objeto intelectual que é a orientação clara que purifica – termo que frequentemente indica processos adequados de abstração.

Assim, existem 3 tipos de espírito que servem para definir as distinções *em termos compreensíveis*: os Espíritos Bons, os Imperfeitos e os de terceiro nível (Puros), cujo critério de pureza é o que serve de fundamento teleológico da ação humana que perfaz as formas mais abrangentes da *escala espírita*. Dentre os imperfeitos, há os que se aperfeiçoam pela inteligência, outros pela bondade ou pela sabedoria. Sendo algo anacrônico, este modelo é algo inclusivo ainda que para a finalidade de assimilação a um sistema finalista e, para todos os fins, absoluto uma vez que, assim como no modelo pedagógico, não estabelece qualquer critério de exclusão para quem quer que seja. Opera assim, na escala da espécie humana segundo um recorte epocal-planetário. Estes que transitam no meio do caminho estão em vias de aperfeiçoamento, mas possuem uma quantidade de regiões interditas e direção às quais não podem avançar. Esta quantidade, obviamente, é menor que a dos espíritos inferiores.

Vale notar que os espíritos inferiores não são essencialmente maus ainda que sejam, por fraqueza de constituição, enormemente propensos ao erro, o que faz com que qualquer consideração sobre *classes perigosas* seja abandonada dado que é fundamentalmente a expressão de um dogma moral (teologia?) sem qualquer fundamentação antropológica, isto é, que dê conta da humanidade como totalidade de referência. Aqui duas coisas merecem destaque. Primeiro, que os espíritos não precisam estar desencarnados para obedecerem a esta escala, o que cria uma hierarquia geral entre os espíritos, o que inclui os espíritos vivos fazendo com que a encarnação não seja um fator determinante de maior ou menor pureza. Em segundo lugar, que ao reduzir a maldade à propensão ao erro, Kardec alia ao problema do arbítrio ao tempo probabilístico que dilui a maldade à mera possibilidade das ações

futuras, o que corresponde em grande parte ao conceito de infração do direito penal que Frégier, em sua concepção de policial de pedagogia, adoraria poder extinguir. Das consequências deste modelo é a impossibilidade de entificar, ou mesmo localizar no espaço, qualquer forma de maldade, especialmente tingindo com conotações territoriais apostando, por sua vez, em uma concepção estrutural de realidade e em uma diferença configuracional que determina a defasagem entre formas de existência cósmica. Mas o que é particularmente importante é que os espíritos mais baixos estão demasiado atados à matéria – aonde todos são diferentes mas, ao mesmo tempo, iguais. Isto por que é a forma pela qual o espírito tende à se difundir na matéria; a mensagem, no meio quando, como veremos agora, o caminho da perfectibilidade implica no movimento contrário.

Como vimos, são três ordens de espíritos: Imperfeitos, Bons e Puros. Estas três ordens compreendem nove classes de espíritos, cabendo dizer que neste sistema não existem desclassificados.

- **Imperfeitos:** são caracterizados pela predominância da matéria sobre o espírito, tendo de Deus somente a intuição sem compreendê-lo. *Seu caráter se revela por sua linguagem*, que é a fonte de maus pensamentos.

  (9) Nona Classe: *espíritos impuros;* inclinados ao mal dão conselhos pérfidos quando desencarnados e tendem a retardar o aprendizado dos demais espíritos com quem travam comunicação.

  (8) Oitava Classe: *espíritos ligeiros ou leves*; ignorantes, maldosos, inconsequentes e zombeteiros. Tendem a produzir pequenos prejuízos vindo induzir aqueles com quem se comunicam, ao erro.

  (7) Sétima Classe: *falsos-savants*; são aqueles que crêem saber mais do que de fato sabem, misturando frequentemente conhecimento preciso de afirmações as mais absurdas.

  (6) Sexta Classe: *neutros*; nem bons, nem maus, não oferecem nenhuma forma de tendência ao comportamento nem tem nenhuma condição que

prejudique qualquer ação meritória sem que tenha, também, nada que as propicie que não seja a falta de impedimentos.

- **Bons espíritos**: *não estando completamente desmaterializados conservam, uns mais, outros menos, os traços da existência corporal seja na linguagem, seja em alguns hábitos*. Como Espíritos suscitam bons pensamentos, protegem os que se comportam dignamente e neutralizam a ação dos Espíritos imperfeitos. Incarnados, agem sem se moverem por egoísmo, raiva ou outro sentimento parecido, demasiado materiais.

(5) Quinta Classe: *benevolentes*; tendo como característica predominante a bondade, tendem a prestar serviços aos homens sem que tenham uma orientação intelectual clara. Seu progresso tem um sentido mais moral que intelectual.

(4) Quarta Classe: *savants*; mais atrelado às questões intelectuais, se dispõem à investigação científica fundamentalmente atrelados ao que vier a ter um caráter de utilidade, o que os faz se envolverem nas questões do espírito com uma certa dose de paixões.

(3) Terceira Classe: *sábios*; dotados de tal capacidade intelectual que podem tecer julgamentos sãos a respeito dos homens e das coisas.

(2) Segunda Classe: *superiores*; reúnem ciência, sabedoria e bondade. Sua linguagem respira benevolência e só encarnam vindo a viver sobre a terra segundo uma missão designada.

- **Espíritos Puros:**

(1) Classe Única: *percorreram todos os graus da escala e são desprovidos de todas as impurezas da matéria.* Não são mais sujeitos à reencarnação sendo assim, mantenedores da *harmonia universal*.

Esta escala, publicada na edição de janeiro 1858 da *Revue Spirite*, não nos introduz somente no mundo dos espíritos, mas introduz também o problema da organização da matéria. E mais uma vez, os dois artigos de astronomia espírita espelham a investigação imaginária – antropologia especulativa? – de Fontenelle. Isto

porque a conversa do narrador com a marquesa a respeito da probabilidade da existência de vida em outros planetas procura investigar esta mesma possibilidade à luz de teorias da física, no mínimo, verossímeis. E assim, Mercúrio, Vênus, Saturno, Júpiter, e mesmo o Sol, são considerados como prováveis ambientes onde seria possível encontrar formas de vida que não fossem humanas e que correspondessem aos meios em que vivessem. Sendo o fator determinante o império da matéria, Mercúrio se conforma como uma espécie de Nigrícia alienígena[155] (ainda mais alienígena que a de De Brosses) e Júpiter, uma espécie de vórtex maior do sistema de turbilhões cósmicos[156]. O esquema sugerido pelo espiritismo recupera a designação

[155] "*Mas como serão os habitantes de Mercúrio? Estão duas vezes mais perto do Sol do que nós. Devem ser loucos de tanta vivacidade. Creio que não têm memória, não mais que a maioria dos negros; nunca tecem reflexões sobre coisa alguma; agem apenas a esmo e por repelões; e, por fim, creio que é em Mercúrio que ficam os manicômios do universo.*" (Fontenelle, 1993:115). A passagem entrega, para além da forma como o continente africano é representado, uma das fontes para refletir sobre o problema do fetiche, isto é, na Nigrícia não se pratica a memória o que impede a reflexão compreendida aqui como observação comparativa. Sem memória aplicada ao exercício do registro, só é possível cometer erros de atribuição a toda ordem de fenômenos. Ainda que, frequentemente, as populações primitivas possam ser tratadas na bibliografia antropológica sob o signo de não terem história – o que segue sendo um problema bastante espinhoso no tratamento da questão -, a versão de povos sem memória parece dar um outro encaminhamento à questão. Não menos etnocêntrico, mas mais próximo dos problemas respectivos à teoria do conhecimento que fundamentam o problema do *fetichismo*.

[156] Os turbilhões fazem parte do repertório cartesiano concernente à descrição da órbita dos corpos celestes, tal como descrito em *O Mundo*. O conceito se encontra presente em Fontenelle, um dos divulgadores mais importantes da filosofia cartesiana no século XVII na condução da *Académie* e, para nos ater explicitamente nos propósitos desta pesquisa, se encontra também nos artigos de astronomia espírita dos primeiros anos da *Revue*. Sobre o papel de Fontenelle na produção de um ambiente intelectual cartesiano, vide Sutton (1995:164-187). Sobre como o conceito de *turbillon* foi vulgarizado, convém recuperar uma passagem do próprio Fontenelle em que o narrados dos *Diálogos* responde ao assombro da marquesa ao ver que sua visão de que os planetas fazem movimentos regulares ao redor do sol não corresponderia nenhuma forma à verdade: *"Ah, madame, repliquei, se soubésseis o que são os turbilhões de Descartes, esses turbilhões de nome tão terrível e idéia tão agradável, não falaríeis dessa maneira. Decerto ou ficaria tonta, disse ela rindo, ao saber o que são os turbilhões. Acabai de me deixar louca; não me poupo mais e já não tenho comedimento em filosofia: deixemos que o mundo fale, e entreguemo-nos aos turbilhões. Não conhecia tais arrebatamentos em vós, retomei; pena que tenham por objeto somente os turbilhões. O que se chama turbilhão é um amontoado de matéria cujas partes são separadas umas das outras, movendo-se todas no mesmo sentido; é-lhes permitido ter alguns pequenos movimentos particulares, desde que sigam sempre o movimento geral. Assim, um turbilhão de vento é uma infinidade de pequenas partículas de ar, que giram todas em círculo e envolvem tudo o que encontram. Sabeis que os planetas são levados na matéria celeste, a qual é de uma sutileza e de uma agitação prodigiosas. Todo esse grande conjunto de matéria celeste, desde o Sol até as estrelas fixas, gira em círculo e, levando consigo os planetas, faz com que girem todos no mesmo sentido ao redor do sol, que ocupa o centro; mas levam mais ou menos tempo, conforme sua distância em relação a ele. Não há o que não gire ao redor de si mesmo, até o Sol, pois ele está exatamente no meio de toda essa matéria celeste: aliás,*

dos planetas do sistema solar, devidamente atualizado, convém notar. No entanto, ainda que Júpiter seja posto no mesmo patamar, o esquema do espiritismo inverte o fundamento, fazendo com que Júpiter seja, por fim, menos material, a despeito do enorme tamanho que dispõe.

Na escala espírita, o que o artigo sugere, antes de mais nada, um globo povoado por um tipo de espírito somente a título de hipótese. Sugere um planeta povoado somente por espíritos da nona classe. Desse mundo de egoísmo e cupidez, o escopo se amplia para que se proponha um segundo mundo, povoado somente por espíritos de terceira ordem, isto é, puros, ligeiros, falsos-sábios e neutros. Antes de mais nada, seria possível intuir alguns dos princípios da organização social possível neste planeta. O egoísmo antes da compaixão, a inteligência guiada principalmente pelas paixões e, ainda assim existiria inteligência suficiente para disfarçar o mal propiciado pela preservação do instinto do *moi*.

"*Em uma tal sociedade se um elemento impuro vier a dominar, deve esmagará a outra; no caso contrário os menos maus buscarão destruir seus adversários; em todos os casos haverá luta sangrenta, de extermínio, pois são dois elementos que têm interesses opostos. Para proteger os bens e as pessoas serão necessárias as leis; mas estas leis serão ditadas para interesse pessoal, e não para fazer justiça; será o forte que o fará em detrimento do fraco.*" (março de 1858:68-69)

Daí por diante, novos mundos são oferecidos, cada qual povoado por uma classes de espíritos promovendo, assim, uma outra organização da sociedade em que a violência cede paulatinamente à compreensão – que é um hábito do intelecto com desdobramentos morais, como a tolerância. Tal pluralidade de mundos, que todavia é

---

notareis que, mesmo que a Terra estivesse no lugar dele, não poderia deixar de girar em torno de si mesma." (Fontenelle, 1993:121).

um esforço de abstração, é sugerida pelos Espíritos como sendo favorecida pela probabilidade e que, assim sendo, que não esteja submetida à mesma escala perféctil que promove a classificação dos espíritos. Assim, Marte seria um planeta menos avançado que a Terra, povoado principalmente por espíritos da Nona Classe; a Terra seria, por sua vez, a mistura de espíritos da Terceira Ordem e, portanto, sujeito a toda sorte de conflitos e injustiças como a descrita acima, em modo alegórico; Mercúrio e Saturno são mais perfeitos por contarem com a presença de espíritos encarnados da Segunda Ordem em maior quantidade, o que afeta imediatamente a forma como a sociedade se organiza, estatuto compartilhado pela Lua e Vênus; e precedido por Juno e Urano, Júpiter seria o mais avançado. E a descrição de Júpiter interessa integralmente porque vemos que a melhor evolução do espírito no que tange o seu progresso implica diretamente na melhor organização da matéria de quando da encarnação.

"*A conformação do corpo é mais ou menos a mesma que aqui, mas é menos material, menos densa e de uma maior leveza. Enquanto penamos para rastejar aqui na Terra, o habitante de Júpiter se transporta de um lugar ao outro tocando a superfície do solo quase sem se cansar, como um pássaro no ar ou um peixe n'água. Matéria da qual o corpo é formado, sendo mais depurada, se dissipa após a morte sem ser submetida à decomposição pútrida. Não se conhece a maior parte das doenças que nos afligem, sobretudo aquelas que tem sua fonte nos excessos de todos os gêneros e no avassalamento das paixões. A comida tem correspondência como tal organização etérea; ela não seria suficientemente substancial para nossos estômagos grosseiros, e a nossa comida seria demasiado pesada para eles; a dieta se compõe basicamente de frutas e plantas e, além disso, captam algo, a maior parte, do meio ambiente onde aspiram as emanações nutritivas. A duração da vida é maior que a sobre a Terra; uma vida média equivale a cinco séculos nossos. O desenvolvimento é mais rápido e a infância não mais alguns de nossos meses.*" (op.cit.:71)

Envolvido por matéria sutil, a comunicação se dá imediatamente por via do pensamento, incluindo com isso a linguagem articulada, fazendo com que o seu estado normal seja a dos sonâmbulos lúcidos, o que para fins de uma comunicação espírita é uma sorte de estado ideal de encarnação no que tange a maior influência do espírito sobre a matéria. Por fim, a ocupação dos homens é puramente intelectual e mesmo a tutela dos animais para a execução de trabalhos braçais se faz sem abuso ou opressão. A organização da matéria, assim, se compatibiliza com a ordem moral da qual o espírito é agente livre. Esta mesma ordem moral tem em sua escala mais perfeita na libertação definitiva dos esforços braçais, todos eles, fazendo da finalidade da ação propriamente humana o divórcio de todas as necessidade mais agressivas do mundo do trabalho, divórcio que só pode se conquistado pelo melhoramento, individual e coletivo, compatível com o melhor uso da inteligência.

Veja-se que nos textos considerados que a editoração de *Société d'Études* considera terem maior importância, os que contém ensinamentos propriamente ditos, comunicações com espíritos da Segunda Ordem, as mensagens não dizem respeito à organização da vida material. O comportamento moral, que subjaz como um segundo plano da instrução propriamente dita, não se projeta no coração da indústria ou das necessidades do mercado de trabalho. Pelo contrário, o universo espírita, quando toca o mundo operário, vive no ceio dos cenobitas que dedicam parte do seu tempo às deambulações em favor de si mesmo, não com vistas a satisfazer desejos egoístas de propriedade, mas para conduzirem suas vidas mediante o exercício do arbítrio. Os exemplos de Cahagnet e Leymarie são figuras visíveis de um universo de médiuns que, de uma forma ou de outra, passaram a dedicar parte de seu tempo à instrução e, então, ao espiritismo. Coube a Rivail, o pedagogo, ter produzido meios que viabilizassem o empreendimento de Kardec. Dos livros que ensinam a ler a outras formas de emancipação.

Se boa parte das premissas discutidas ao redor de um projeto emancipatório pedagógico parecem ter valor no desenho geral do *Livres des Esprites*, assim como nos primeiros anos da *Revue*, é no problema da mediação que a especificidade emancipatória do projeto espírita assume seu caráter operacional. Se nos tratados e artigos de *filosofia espiritualista* o percurso do aprimoramento do espírito respeita em linhas gerais a progressão individual no caminho da instrução – e assim como os Espíritos são mestres, os encarnados são alunos; a existência, um grande colégio -, é no *Livre des Mediuns* que se torna mais evidente o papel do livro como estrutura autônoma de instrução, dado que demanda de seus leitores-usuários a postura na qual a *emancipação é condição, e não resultado da instrução*. Não obstante, nele vemos em que ponto a organização da atividade medianímica é, ainda que num plano restrito ao mesmo corpo que serve de iniciação à aritmética, a própria organização da matéria que tem em Júpiter seu modelo prototípico de materialização – matéria que transmite o pensamento sem constrangimentos físicos permitindo ao pensamento que seja só pensamento.

O parágrafo anterior merece um aparte na medida em que se faz necessário recuperar o problema da sutileza da organização da matéria em corpos, também sutis. É importante salientar que a relação entre corpo e espírito é *acessória* (1863:05), sendo o corpo uma vestimenta sobre uma segunda vestimenta, semi-material e quase incorpórea que é o períspirito – cuja divisão recupera a analogia do vestuário que descreve as camadas das roupas de baixo. O que se põe é um grau de materialização movediço até que haja corpos-quase-espírito, como é o caso tanto do períspirito quanto, entendamos, Júpiter. A estrutura material da Terra, é o que lemos no artigo sobre a pluralidade dos mundos, é harmônica com um grau grosseiro de materialização e conformação da vida vindo a ser um meio de vida ofensivo às formas mais sutis de organização. O espírito que desencarna e se encontra preparado para se desmaterializar, em especial desde a encarnação, migra. Ao mesmo tempo em que a conformação fluídica estabelece correspondência com escalas cada vez maiores, oferecendo assim uma *cosmografia moral* do sistema solar, o caráter acessório da

matéria permita que fenômenos como as *tables tournantes* e as fotografias espectrais não sejam um escândalo maior do que o mero fato de que as pessoas nascem – ou menos milagrosos, portanto. O médium preparado é aquele que consegue, a despeito dos efeitos convulsivos e desestabilizadores da possessão, se mover entre escalas; desde seu próprio corpo ao cálculo que conduz, na calma entre sucessivas encarnações, até planos e mundos qualitativamente mais distantes.

"*Nenhuma ciência se adquire senão com tempo de estudo; o espiritismo, que toca as questões mais graves da filosofia, todos os ramos da ordem social, que envolve de uma só vez o homem físico e moral é todo ele, uma ciência, toda uma filosofia que não pode ser aprendida em poucas horas, como qualquer outra ciência; é tão pueril ver todo o espiritismo em uma* table tournantes *quanto ver toda a física em certos jogos de infância.*?"(1863:14)

No seu *Plan proposé pour l'amélioration de l'éducation publique*, de 1828, Rivail antecipa um esquema que atualizaria no livro para médiuns auto-didatas. O plano reitera que o objetivo da educação consiste em desenvolvimento simultâneo das faculdades físicas, morais e intelectuais, sem que haja espaço de ênfase em qualquer desses domínios em detrimento dos demais. Esta modalidade de desenvolvimento integral compreende que, ainda que os hábitos adquiridos durante a vida operem como uma segunda natureza (*habitus* tomasino), o mais importante está em dar destaque para a primazia da vontade. Tais hábitos, que Frégier trata como fonte de vícios de produção que gera jovens irrecuperáveis são, para Rivail, nada além de pendores. Inclinações muito similares do tipo de confusão feita por um homem simples que crê, por ser francês, que a palavra *pan* é mais natural que *panis*, seguindo o exemplo oferecido por Joseph Jacotot (1828:05). A rearticulação entre o físico, o intelectual e o moral fazem com que certas inclinações operem como se fossem reflexo

corporal, e a instrução deve agir exatamente neste balanço, produzindo um novo equilíbrio sem que com isso o instrutor venha a se transformar em um tirano aos olhos da criança, e sem que a linguagem seja, por sua vez, um empecilho efetivo vindo a voltar a sua condição de meio ao invés de finalidade. Reiterando a fórmula de que *tout est dans tout*, também de Jacotot, em que a inteligência é igual entre todos os homens (Jacotot, 1828:35), lemos em Rivail:

"*Concluo então, a partir das observações precedentes, que não nascemos nem virtuosos e tampouco viciosos; mas mais ou menos dispostos a receber e a conservar as impressões próprias ao desenvolvimento de vícios e de virtudes; como não nascemos com tal ciência, ou arte, mas com uma determinada organização própria para receber tais impressões com facilidade de forma com que possam se desenvolver em nós. Sem fazer qualquer julgamento sobre o sistema do douto Gall* (estatístico que produz a curva de Gall que, nos termos tratados nesta tese, antecipa o platô de Quetelet)*, me parece todavia que não podemos presumir que uma criança vem ao mundo com uma virtude ou um vício adquirido e que não se possa dizer, sem escândalo, que ele a porte desde o nascimento o conhecimento musical, por exemplo, embora nasça com organização que lhe permita ser mais ou menos suscetível a adquiri-lo facilmente."*(Rivail, 1828.:11)

O que merece destaque neste ponto é que a instrução é, para além de qualquer outra coisa, a manipulação de dispositivos de hábitos a serem adquiridos e que disposições de uma faculdade altera o equlíbrio com as demais. Assim, o novas disposições intelectuais interferem em inclinações físicas e o mesmo pode ser dito com relação às disposições morais. O que está em questão é uma concepção de sujeito em configuração. *Tout est dans tout* faz remissão, neste caso, à interpenetração de domínios que, em tese, poderiam estar ou compartimentados ou um sob domínio do

outro. Não é o caso. Este tipo de orientação pedagógica aliada ao sistema de livros que ensinam a ler, inclusive, é que permite que compreendamos como o *Livre des Médiuns* é, à sua forma, uma modalidade de ensino à distância em que não somente a mensagem da filosofia espiritualista, mas a prática do espiritismo, é ensinada sem mestre[157]. Ensinado, importante dizer, exatamente àquele que *no século XIX era estigmatizado como autômato deambulante, vagabundo, o sonâmbulo clássico do século XVII cujo comportamento inexplicável lhe rendia a suspeita de comércio com o diabo* (Bergé, 1990:126). O grande passo dado pelo binômio Rivail/Kardec foi ver as *classes perigosas* para além dos sintomas de um comportamento viciado, maligno ou diabólico. Observando as relações em uma outra escala, trabalhando e uma outra unidade que não aquela de Frégier, os vagabundos cenobitas passam a ser mediadores da difusão da mensagem num universo que, via de regra, é inteiramente medianímico – dos corpos humanos aos corpos celestes. Assim sendo, cabe resolver o problema de como agir nesta conformação material uma vez que o espiritismo, assim como demais formulações utópicas do período, não oferecem nenhuma via revolucionária mas sim uma linha de fuga para outras configurações. Mais uma vez, contrata-se com o tipo de reforma moral policial à Frégier que opera na lógica da máxima contenção oferecendo, assim, duas variações de uma mesma tecnologia política dedicada à contenção do entusiasmo. No entanto, o modelo de policial de Frégier endossa e protege aquilo que em Rivail-Kardec se resume na fórmula melancólica da *prisão da matéria*. A ênfase, contudo, não está em *matéria*, mas em *prisão* na medida em que a lógica da instrução dos vagabundos parte da premissa do confinamento e do confisco, preventivo. A pedagogia espírita kardecista investe no movimento contrário cujo objetivo maior se corresponde com a imagem de fuga da prisão, prisão esta dada não como consequência, mas como ponto de partida.

[157] « *Voilà la méthode qui suivent tous les hommes d'un pôle à l'autre ; méthode universelle et infailible parce qu'on la suit sans maître, par sa propre intelligence, et sans autre guide que le besoin.* » (Jacotot, 1828 :38-39).

Não há tampouco quaisquer considerações sobre a consagração do corpo de quem quer ou do que quer que seja. Convém lembrar que esta foi a grande questão da *Congregação dos Ritos* da Igreja Católica em meio à revolução industrial (Lagrée, 2002), o que talvez permita compreender porque o catolicismo é, por vezes, considerado uma religião do corpo e não do espírito. E também, por que o catolicismo legisla tanto a seu respeito pois, como é possível investigar sobre a literatura mística, desenvolveu um complexo taxinômico de sinais positivos e negativos da expressão corporal dissertando assim sobre quais seriam aqueles propícios da ação do Diabo, identificando formas fixas da manifestação da maldade segundo diversas inventivas taxinômicas com a finalidade de sua supressão, para todos os efeitos impossível (Certeau, 1982; Clark, 1999).

O que encontramos no livro dedicado à instrução dos médiuns é uma outra taxinomia de manifestações, nenhuma delas dedicada à supressão do que quer que seja. Bem ao contrário, pois dedicado à organização do trabalho espírita segundo o protocolo da *Société d'Études*, é a diversidade das manifestações da alma que interessa, a diversidade que lhe é natural ao ponto de a inteligência não ter nenhum vínculo necessário com a eloquência. Basta que seja um *ato livre e voluntário, exprimindo uma intenção ou respondendo a um pensamento* (Kardec, 1863:71), o que reitera a concepção de que a extensão material – corporal ou perispiritual – faz das formas corpóreas, instrumentos para a ação próprios da ciência surracional de Rancière (1988). Isto inclui, segundo a axiomática, os corpos celestes.

Se estou chamando a atenção para o problema de como orientar-se no espaço infinito enquanto um cidadão cosmopolita, a questão não pode e tampouco merece ser cotejada quando as duas maiores unidades de relação são a) Paris e sua topografia moral e, por fim, b) a França como um código de leis. E neste sentido, compreendendo o trânsito entre escalas que configura a noção de ação próprias do espiritismo kardecista, assim como a migração descrita como forma de aperfeiçoamento no qual o corpo futuro é, em caso de aprimoramento, uma variação

mais sutil, portanto, menos material do corpo, o que temos em questão é o elogio do transe, da vagabundagem. Do nomadismo.

A analogia que o espiritismo nutre com certa questões de *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1997) é digna de nota. Isto porque, em *Mil Platôs* a definição de nômade é a de um agente de uma certa velocidade, e não de um movimento em que se precipitam viagens; no nomadismo, importante ressaltar, o deslocamento sequer é necessário. É possível simplesmente sentar-se e, quem sabe, calcular. O nomadismo faz parte de um movimento absoluto, divisível sempre em sua intensidade, não em quantidades medidas entre partes de corpo e quantidades de movimento. Posto assim, o que dizer da transmigração do espírito e a preparação terrena para a migração permanente que é a vida espiritual? E o que isso faz com a noção de ascese intramundana em que um mesmo mundo escorre entre diferentes planetas? E o que é a passagem do espírito pela vida senão o fluxo que segue, infinito?

A teleologia da instrução espírita, quero argumentar, advoga inclusive em favor de um *absoluto local* que é, por fim, o signo do nomadismo, que não determina sua localização por um espaço pleno cuja cartografia decalca. A presença é fundamentalmente o mero dêitico.

"*Mesmo quando sofre seu efeito, o nômade não pertence a esse global relativo onde se passa de um ponto a outro, de uma região a outra. Ele está antes num* ***absoluto local****, um absoluto que tem sua manifestação no local, e seu engendramento na série de operações locais com orientações diversas: o deserto, a estepe, o gelo, o mar.*" (Deleuze & Guattari, 1997:54)

, no que quero acrescentar, *o espaço sideral*.

As considerações que teço a respeito de uma intromissão brusca de *Mil Platôs* carece de justificação uma vez que, aquilo que está em questão na produção da figura do nômade é exatamente a tensão entre as máquinas de guerra e os dispositivos de captura do Estado, um e outro como compreendidos como modos de relação. E

poucas coisas causariam maior estranheza do que ver o espiritismo, pacifista, encarado como uma máquina de guerra. No entanto, uma vez que o pressuposto da relação determinada numa dada unidade é o modo de relação, e como aqui o espiritismo fora qualificado na posição do inimigo – não do Estado inimigo, mas do inimigo imanente às formas jurídicas -, é por via deste dispositivo, afora sua aliança com os *supranumerários da vagabundagem* (Castel, 1998) que justificam, sociologicamente, esta correlação.

Não obstante é necessário compreender o desprezo condescendente com que no primeiro número da *Revue* a concepção de lei como garante da propriedade privada é tratada. Em uma outra escala, em que não somente existe mas se situa como pertinente à ação humana, inclusive no que diz respeito à organização dos afazeres ordinários, se precipita o *nomos* que impõe a extinção do povo eleito de outros tempos, por um lado, e a abolição dos termos da escatologia que estabelece a organização da penitência e, com isso, a articulação da lei enquanto *método de captura*. Assim, o espiritismo kardecista faz tudo isso na medida em que aposta na perfectibilidade e na extinção do inferno como desdobramento do problema da perfectibilidade como migração da inteligência de cada *ens cogitans*. Obviamente que isto não faz do espiritismo uma célula revolucionária. Não importa. Isto o suficiente para ter se transformado em caso de polícia.

Há muito o que investigar nesta seara, mas, por enquanto, não seria necessário ir tão longe assim pelo simples fato de lembrarmos que cabe ao Estado controlar a migração, não importa para onde; não importa de onde. E cabe ao nômade seguir viagem, mesmo que para tal ele tenha que adquirir seu *livret* de operário empregado e ficar no mesmo lugar até o fim. O que estou dizendo é que é claro que Deleuze & Guattari não estavam pensando no espiritismo kardecista quando escreveram sobre nomadismo. Desconfio, no entanto, que a ontologia do Estado segundo uma filosofia do *nomos* com relação à qual o livro francês não dispõe de nenhuma exclusividade, o tenha feito com vistas neste tipo de impasse caracterizado pela dialética da territorialização e desterritorialização. O problema posto igualmente

nos termos do problema do território como domiciliação é discutido extensamente também por Robert Castel, ainda que numa variação sociogenética do problema (1998). Ambos tratam com igual vigor algumas das dimensões do inimigo imanente que é o que subjaz a todas as relações futuras, desde que postas em uma determinada unidade de organização e planejamento. E este corte, em grande parte um desdobramento das questões de teologia política, oferece uma abordagem promissora a respeito do problema não só da metempsicose, mas também a respeito das seduções e riscos do problema do progresso e de como, no idioma da emancipação das classes trabalhadoras em meados do século XIX, a noção de poupança se entrelaça com a gramática a respeito das vidas futuras cuja trama toma a forma de teodicéia.

Iconografia do *Processo*

A despeito do *status* de evidência que as fotografias espectrais têm neste processo, é digno de nota a discrepância entre a quantidade de material iconográfico apreendido e aquele que é possível manusear no dossiê Buguet nos *Archives de la Préfecture de Police*. Convém notar que o dossiê porta o nome de Buguet, e não de Leymarie ou de Firman, os outros réus do processo.

Escrever qualquer coisa a respeito das fotografias deste dossiê demandaria um esforço muito diferente daquele que empreendi nesta tese. Abordar as imagens com o devido detrimento e atenção aproximaria esta tese ao tipo de exercício que Marilyn Strathern chamou de *aprender a ver*. O que fiz, ou tentei fazer, no entanto foi *aprender a ler*. Assim, lidar com as fotos deste arquivo não poderia estar dissociado do esforço em compreender melhor, antes de mais nada, o arquivo da *Préfecture de Police* que, como ressaltado, é um arquivo peculiar com relação aos mais prestigiosos de Paris. Ao mesmo tempo, é preciso compreender tanto a ordem dos tombos como os efeitos de sucessivas revoluções e guerras na ordem cronológica dos documentos e também, suas lacunas produzidas pela destruição de conjuntos inteiros de peças. Por fim, seria preciso trabalhar com outros processos que, por sua vez, também contassem com alguma iconografia incluída nos relatórios policiais, o que não encontrei, ainda que não tenha feito essa busca de maneira exaustiva ou sistemática. Assim, intuir qualquer metodologia do arquivo seria impossível sem uma investigação criteriosa a respeito das camadas e sobreposições que o arquivo produz sobre si mesmo. Convém notar que estas camadas são uma incógnita, inclusive, para os arquivistas e bibliotecários do arquivo que conhecem muito bem sua periodização, mas não, digamos, suas entranhas. Foi-me impossível saber, por exemplo, se todos os relatórios que contém

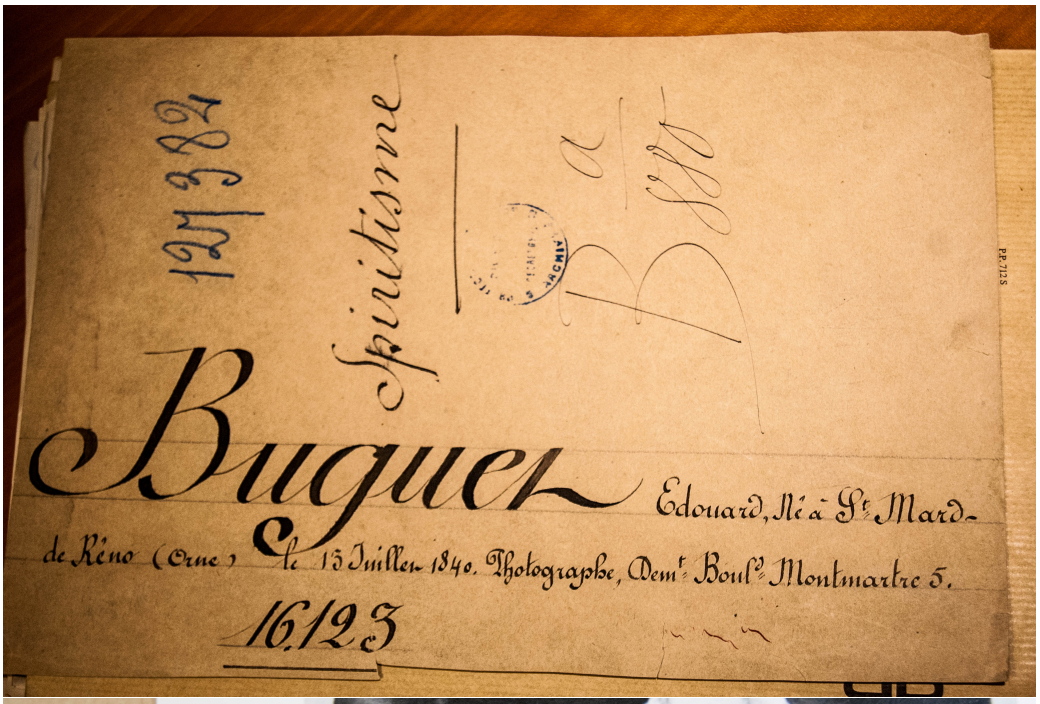
fotografias tiveram anexadas ampliações das fotografias, por mais que conversasse com os funcionários mediado pelo meu francês ruim.

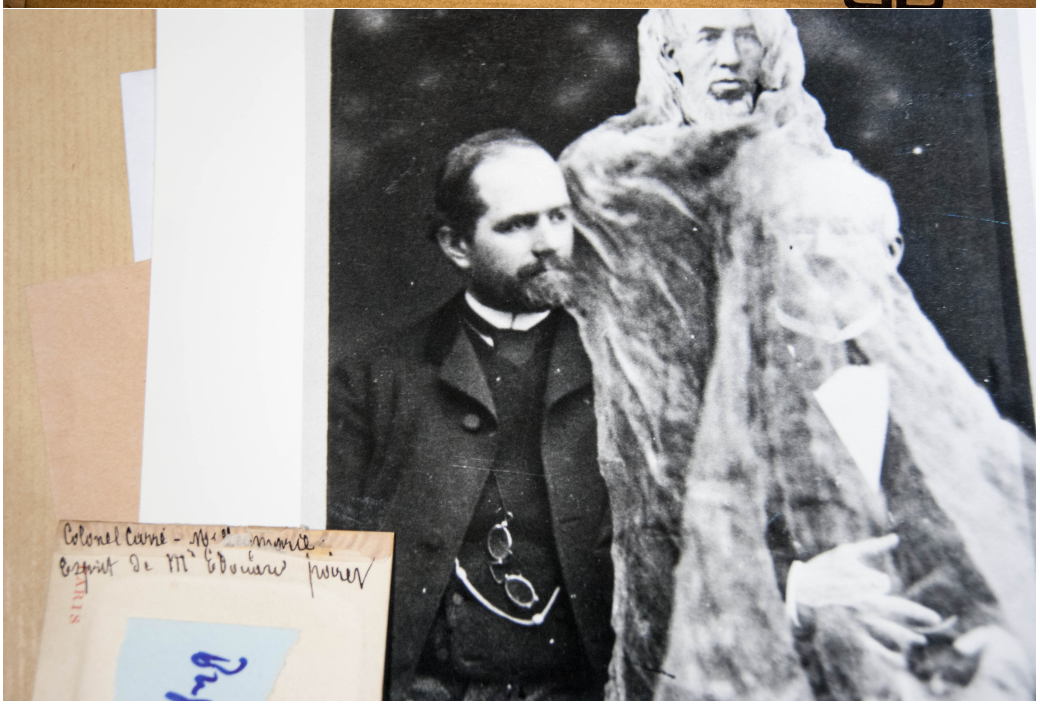
Uma outra questão diz respeito ao tema das fotografias espectrais do período. Se, como bem nota Monroe (2003), as fotografias do *processo* respondem aos procedimentos de produção de *cartes de visite*; e que este modo de produção de imagens pode se estender até as fotografias de William Mumler, em Boston, a fotografia espectral do período varia. Se por um lado as fotografias de família tem um determinado apelo, as fotografias *amusantes* e a aplicação da fotografia no campo da medicina e tanatologia, como as poses de turbilhões de Hippolyte Baraduc, são igualmente importantes e mereceriam igual atenção para que fosse possível uma investigação iconográfia desta modalidade de fotografia. Ainda que em princípio este consistia ser parte desta pesquisa, a compreensão mínima dos termos mobilizados o *processo* ocupou tempo suficiente para que uma outra pesquisa, do calibre da acima esboçada, viesse a ser adiada por tempo indeterminado.

Abaixo encontramos, seguindo a ordem:

1) a capa do dossiê Buguet.
2) a fotografia do Pierre-Gaëtan Leymarie, Coronel Carré e o espectro de M. Poiret , citada nos autos do *processo*, no detalhe.
3) a *carte de visite* original ao lado da ampliação feita pelos arquivos da Prefeitura de Polícia.
4) o autorretrato de Buguet com seu tio desencarnado.
5) o cartão de visitas de Buguet de seu período como fotografo espírita.
6) uma *carte de visite* sem identificação das pessoas na pose; trata-se de uma das *cartes de visite* vendidas por intermédio da *Revue Spirite.*
7) verso da da *carte de visite* sem identificação.
8) nota de Buguet a Leymarie no verso de um cartão de visitas.

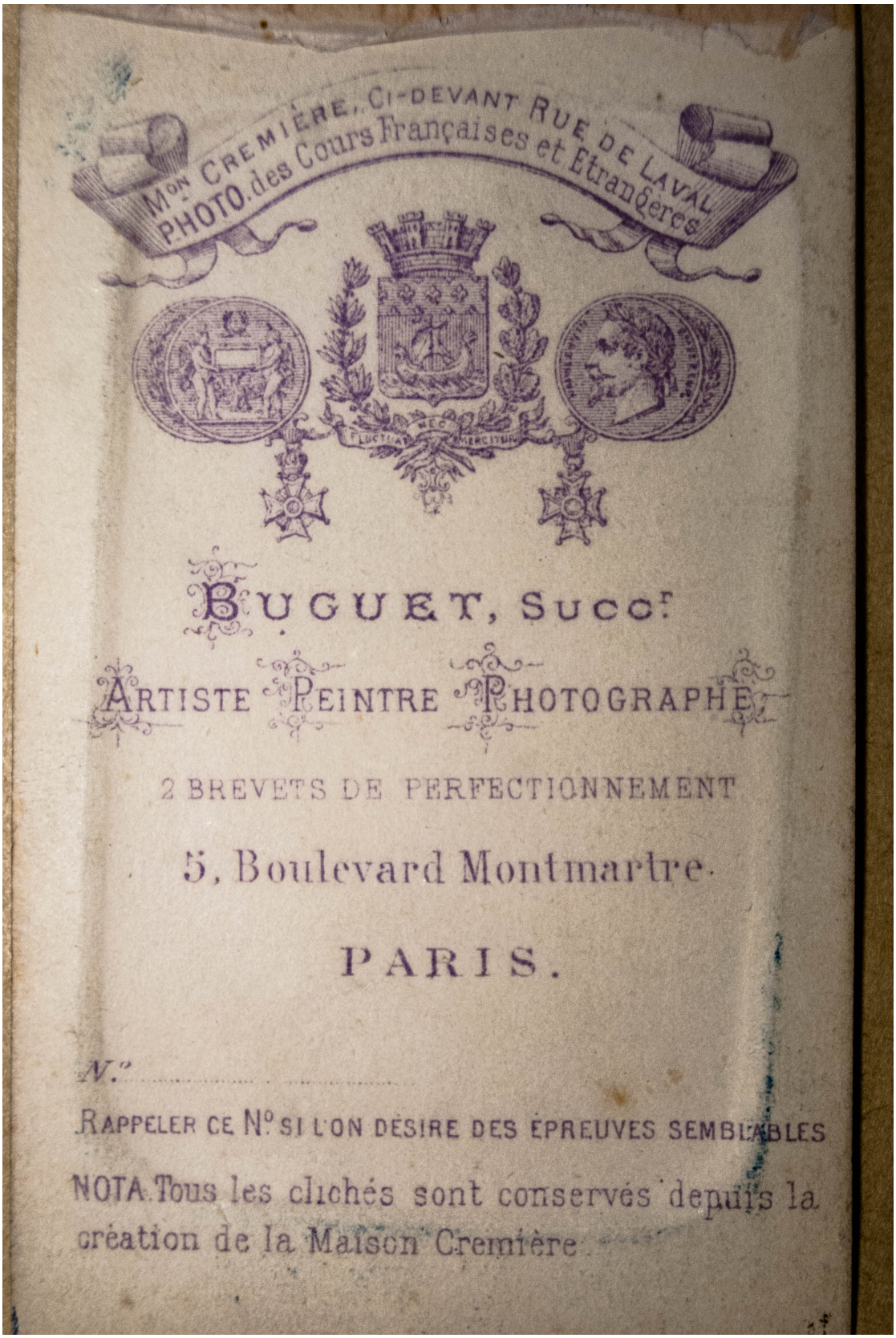
9) *carte de visite* e ampliação da *carte*; fotografia de Amélie Kardec, viúva Allan Kardec, e seu esposo na forma espectral.
10) fotografia de Samuel Carter e três espectros.
11) vista da estação de leitura ocupada nos *Archives Nationales*.
12) visão da seção de consulta a documentos dos *Archives de la Préfecture de Police*.


Spiritisme
Buguet
Edouard, Né à St Mard-
de Réno (Orne) le 15 Juillet 1840. Photographe, Dem.t Boul.d Montmartre 5.
16123


Colonel Carré - Mr.e marié
Esprit de Mr Edouard pour

Buguet et son oncle

16123
MAISON CRÉMIÈRE
CI-DEVANT RUE DE LAVAL
28
BUGUET Succr
ARTISTE PEINTRE, PHOTOGRAPHE
5, BOULEVARD MONTMARTRE, 5
PARIS
SPÉCIALITÉ DE PHOTO ÉMAIL, PROCÉDÉ NOUVEAU
Reproductions et Agrandissements en tous Genres
On trouve tous les Clichés, depuis la Création de la Maison Crémière
16123
E. BUGUET
5, Boulevard Montmartre, 5
PARIS
PHOTOGRAPHIE ANTI SPIRITE
Manipulation invisible. Le Spectre choisi est garanti
ILLUSION COMPLÈTE
SPÉCIALITÉ DE PHOTO-ÉMAIL, PROCÉDÉ NOUVEAU
Breveté S.G.D.G.
DERNIER PERFECTIONNEMENT


Mon Cremière, Ci-devant Rue de Laval
Photo. des Cours Françaises et Étrangères
Buguet, Succr
Artiste Peintre Photographe
2 brevets de perfectionnement
5, Boulevard Montmartre.
PARIS.
N.°
Rappeler ce N.° si l'on désire des épreuves semblables
NOTA. Tous les clichés sont conservés depuis la création de la Maison Cremière.

16.123
7 rue de Lille
Prière à Monsieur Lymari
de bien vouloir [illegible] à la séance
de ce soir les deux Dames qui présentent
cette carte
C. Lucquet
à 8 h. du soir
PHOTOGRAPHIE
E. BOUL. MONTMARTRE
BOULANGER
15 AVR. 75

August et son oncle

Bibliografia

***<u>Fontes primárias de arquivo e teoria</u>* :**

Arquivos visitados:

Archives de la Préfecture de Paris (dossiê Buguet, Ba 880, pièce 127382-6; dossiê Kardec, Ba 1243; dossiê Olympe Audouard, Ba 941)

Archives Nationales (F/18/1819; Pièce du 28 Février 1869/5 mars – concessão de brevet de libraire de Rivail)

Bibliothèque Nationale Française (*salle* M; consultas no setor de obras raras)

Revue Spirite. Société d'Études Spirites Parisienne. Paris. (edições de 1857-1874)

AUDOUARD, Olympe. *Le monde des spirites o l avie après la mort.* Paris. Dentu. 1874.

BARADUC, Dr. Hippolyte (1869). *L´Ame humaine, ces mouvements, ses lumières et l´iconographie de l´invisible fluidique*. Paris.

BEARD, George M. (1879), The psychology of spiritism **in** *North American Review*, vol. 129, No. 272 (Jul., 1879), pp. 65-80.

BÉDARRIDE, J. (1887). *Traité du dol et de la fraude en matière civile et commerciale – revue et annoté par H. F. Rivière*. Paris. Librairie Marescq Ainé, Chevalier-Marescq & Cia., Éditeurs. (4 vol.)

BOITARD, Michel. *Curiosités d'histoire naturelle et astronomie amusante – réalités fantastiques, voyages dans les planètes, etc. Illustrés de 30 gravures sur bois, dessinés en partie par l'auteur.* Paris. Passard. 1862.

DE BROSSES, Charles. (1988[1759]). *Du culte de dieux fetiches ou Parallèlle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie*. Paris. Fayard.

CAHAGNET, Louis Alphonse. *Les arcanes dévoilés. Magie magnétique ou traité historique et pratique de fascinations, miroirs cabalistiques, apports,*

suspensions, pactes, talismans, charmes des vents, convulsions, possessions, envoûtements, sortilèges, magie de la parole, correspondance sympathique, nécromantie,
etc. Paris. 1854.

_____. *Révélations d'outre-tombe par les esprits Galilée, Hippocrate, Franklin, etc. sur Dieu, la préexistence des âmes, la création de la Terre, l'astronomie, la météorologie, la physique, la métaphysique, la botanique, l'hermétisme, l'anatomie vivante du corps humain, la médecine, l'existence du Christ et du monde spirituel, les apparitions et les manifestations spirituelles du XIXe siècle.* Chez l'auteur et Germer Baillière Libraire. Paris. 1856.

CHAPELAIN, Romain. *Manuel du républicain – résumés des constitutions françaises depuis 1791.* Paris. Imprimerie de Mme. De Lacombe, 12, rue d'Enghien. 1848.

COMTE Le COULTEULX DE CANTELEU, J. H. E. *Les sectes et sociétés secrètes politiques et religieuses: essais sur leur histoire depuis les plus reculés jusqu'à la Révolution Française* , Paris, Didier. 1863.

DOYLE, Sir Arthur Conan ([1926]2007). *História do espiritismo*. São Paulo. Pensamento.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1971[1894].

_____. *A ciência social e a ação social.* Difel. São Paulo. 1975[1877-1888].

_____. *Moral education: a study in the theory and application of the sociologu of education*. Free Press. Nova York. 1973 [1903-1922].

_____. *A divisão do trabalho social* (2 vol.). Presença/Martins. Lisboa e São Paulo. 1977[1893].

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes. São Paulo. 2000 [1912].

_____. *Lições de sociologia.* Martins Fontes. São Paulo. 2002[1893].

ESMEIN, A. (1882). *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIIIé siècle jusqu´a nos jours*. Paris. L. Larose et Forcel.

FAYET. *L'église et les institutions d'éducation et de Bienfaisance d'après Le Baron De Gérando, en 1839*. Chateauroux. Typograhie et Lithographie E. Migné. 1874.

FRÉGIER, H.-A. *Des classes sociales dangereuses de la population des grandes Villes* (2.vol.). Libraire Académie Royale de Médecine. Paris. 1838.

FONTENELLE, Bernard. Entretiens sur la pluralité des mondes ; Des Oracles ;Dialogues des Mortes anciens et modernes **in** *Œuvres complètes*, vol. II. Slaktine Reprints. Genève. (*Diálogo sobre a pluralidade dos* mundos. Unicamp. Campinas. 1993.)1968.

HUGUET, Hilarion. *Étude sur le Spiritisme – spiritomanes & spiritophobes*. Dentu. Paris. 1875.

HUET, Honorine. *Manuel du Spiritisme – qu'est-ce qu'un médium? Comment devient médium? Conseil aux croyants*. Paris. 1875.

GUI, Bernard. *Manuel de l'Inquisiteur*. Les Belles Lettres. Paris. 2007.

GREGOIRE, Henri. *Histoire des sectes religieuses qui sont nées, se son modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées globe, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*. Baudouin Frères, Paris. Vol. 01. 1828.

JACOTOT, Jean Joseph. *Enseignement universel – langue maternelle*. Editeur H. – V. Jacotot, docteur médecin, fils du fondateur. Rue d'Enfer,54. 7ª edição. ([1829], Victor Lagier, Dijon.). 1852

KARDEC, Allan *Spiritisme expérimental – Le livre des médiums ou guide des médiums et des évocateurs contenant l'enseignement spécial des esprits sur la théorie de tous les genres de manifestations, les moyens de communiquer avec le monde invisible, le développement de la médiumnité, les difficultés et les écueils que l'on peut rencontrer dans la pratique du spiritisme*, troisième édition. Didier. Paris. 1862. ([1862]s/d). *O livro dos médiuns*, São Paulo, Edigraf.

_____ ([1857]1992). *O livro dos espíritos*, Brasília, Federação Espírita Brasileira.

_____ . *Voyage Spirite en 1862*. Paris. 1862

_____. "Fotografia dos Espíritos". In *Revista Espírita (Revue Spirite) no. 03*. (Março 1863):p. 134-137. Brasilia, Federação Espírita Brasileira. (1863 [2004])

LEYMARIE, Marina (Madame Pierre-Gaëtan) ([1875]1975). *Procès des Spirites*, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

LEYMARIE, Pierre-Gaëtan (1873)"De la photographie des Espirits" *Revue spirite* no. 4 (April 1873): p. 127-129.

_____ (1874) La photographie spirite à Paris. *Revue spirite* no. 1 (Janvier 1874): p. 50-51

MACÉ, Jean. *Le Petit cathéchisme républicain*, Garnier Frères, Paris. 1848.

MAROUSEAU, Abade. *Réfutation complète de la doctrine spirite au point de vue religieux – lettre a M. Allan Kardec, président de la Société Spirite de Paris, et a ses codoctrinaires*. Paris. 1861.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo. Boitempo. 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify. 2003.

MESMER, Franz Anton. *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal, avec une introduction de Serge Nicolas, suivie d'une étude sur Mesmer par Enest Bersot.* L'Harmattan. 2005.

MONCKHOVEN, Désiré von. *Traité d'optique photographique comprenant la description des objectifs et appareils d'agrandissement.* Victor Masson et fils. Paris. 1866.

PESTALOZZI, Johann Heinrich. *Manuel de mères*. Traduit du Alemand. (s/d)

PRÉVOST, Hyppolite. *Nouveau Manuel de sténographie ou art de suivre la parole en écrivant.* Libraire Encyclopédie de Roret. 1834.

PUEL, T. *Revue de psychologie experimentale*. Paris. 1874.

QUÉTELET, Alphonse. *Du système social et des lois qui le régissent*. Guillaumin et

Cie. Paris. 1848.

Revue Spirite. Société d'Études Spirites Parisienne. Paris. (edições de 1857-1874)

RIVAIL, Hypollite Leon Denizard. (1828) *Plan proposé pour l´amélioration de l'education publique*. Paris.

_____ (1829) *Cours pratique et théorique d´arithmetique*. Paris.

_____ (1848) *Cathéchisme grammatical de la langue française*. Paris.

RAYMOND, Jean (1864). *Terre et Ciel*. Quarta edição. Paris.

_____. *Considérations sur l'esprit de la Gaule.* Imprimerie L. Martinet. Paris. 1847. (ces Considérations forment l'article *Druidisme* dans l'*Encyclopédie nouvelle.*)

RENOUVIER, Charles. *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen, précedé d'une préface en réponse aux critiques et suivi d'une nouvelle Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen.* Segunda edição. Paris. Au Comptoir des Imprimeurs-Unis. 1848.

De ROBESPIERRE, Maximilien. *Discursos e relatórios na Convenção*. Uerj/Contraponto. 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1762] 1998) *Emílio, ou da educação*. São Paulo. Martins Fontes.

SMITH, William Robertson (1972 [1889]). *The religion of semites: the fundamental institutions*, Nova York, Schocken Books.

STOCKING Jr., George, 'Animism in theory and practice: E. B. Tylor´s unpublished 'Notes on Spiritualism'", *Man* (n.s.), 6 (1), p. 88-104. republicado em STOCKING Jr., George. *Delimiting Anthropology: occasional essays and refletcions*. University of Wisconsin. Madison. 2001.

TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. Martins Fontes. São Paulo. 1992.

_____. *Les lois de l'imitation*. Les empêcheurs de penser en rond/Seuil.

Paris. 2001.

_____. *Monadologia e sociologia e outros ensaios.* Cosac & Naify. São Paulo. 2007.

TISSANDIER, Gaston . *Les merveilles de la Photographie.* Paris. Hachette. 1874. [edição fac-símile Editorial MAXTOR, 2011]

TOCQUEVILLE, Alexis de (2011). *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris.* São Paulo. Penguin/Companhia das Letras.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. John Murray. Londres. 1873 [1871]

WALLACE, Alfred Russel (2000[1875]). *On miracles and modern spiritualism*. Vol.05 **The Rise of Victorian Spiritualism.** Londres. Routledge.

ZOLA, Émile. (1986). *Carnets d´enquêtes : une ethnographie de la France*. Paris. Terre Humaine/Plon.

<u>Fontes secundárias</u>

AGAMBEN, Giorgio . *Qu´est-ce qu´un dispositif ?*, Paris, Payot & Rivage. (2007a)

_____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte. UFMG. (2007b)

_____. *Le Règne et la Gloire: homo sacer, II, 2*. Paris. Seuil. 2008.

_____. *Signatura rerum : sur la méthode*. Vrin. Paris. 2009.

_____. *O sacramento da linguagem : arqueologia do juramento*. UFMG. Belo Horizonte. 2011.

AGULHON, Maurice. *1848 ou l'apprentissage de la République*, Le Seuil. Paris. 1992.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo. Companhia das Letras. 2008.

ANDRIOPOULOS, Stefan. *Possuídos: crimes hipnóticos, ficção corporativa e invenção do cinema*. Contraponto. Rio de Janeiro. 2013.

_____. *Aparições espectrais: o idealismo alemão, o romance gótico e a mídia óptica.*. Contraponto. Rio de Janeiro. 2013.

ARISTÓTELES, *De Anima – livros I, II e III* . Editora 34. 2007.

ARRIBAS, Célia da Graça . *Afinal, espiritismo é religião? – a doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo. Alameda. 2010.

ASAD, Talal. *Formations of the secular : christianity, islam, modernity.* Stanford University Press. Stanford. 2003.

AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris, J.Clattès. (1990)

AUSPITZ, Katherine. *The radical bourgeoisie: the Ligue de l'enseignement and the origins of the Third Republic 1866-1885;* London. Cambridge University Press. 1982.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind : a revolutionary approach to man's understanding of himself.* Ballantine. Nova York. 1985.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política*. Brasiliense. São Paulo.1994.

_____. *O anjo da história.* Autêntica. Belo Horizonte. 2013.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette & BLONDEL, Christine (orgs.). *Des savants face à l´occulte (1870-1940)*. Paris. Éditions La Découverte. 2002.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette & STENGERS, Isabelle. *História da química*. Lisboa. Instituto Piaget. 1996.

BENVENISTE, Émile . *Vocabulário das instituições indo-européias* (2 vol.), Campinas, Unicamp. 1995.

BERGÉ, Christine. *La voix des Esprits: ethnologie du spiritisme.* Métailié. Paris. 1990.

_____. *L'au-delà et les Lyonnais: mages, médiuns et francs-maçons du XVIIIe au XXe siècles*. Lyon. LUGD. 1995.

BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires Françaises. Paris. 1983.

BESSY, Christian & CHATEURAYNAUD, Christian. (1995). *Experts et faussaires: pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailé.

BINET, Laurent. *HHhH*. Companhia as Letras. São Paulo. 2012.

BINOCHE, Bernard (dir.). *L'homme perfectible*. Seyssel. Champ Vallon. 2004.

BÍBLIA de Jerusalém. Paulus editora. 1994.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of modern era.* MIT Press. 1986.

_____. *Paradigms for a metaphorology*. Cornell. Ithaca e Londres. 2010.

BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. (1991). *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris. Gallimard.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Guttemberg a Diderot*. Rio de Janeiro. Zahar. 2003.

_____. *Cultura popular e Idade Moderna*. Companhia das Letras. São Paulo. 2010.

CAPÉRAN, Louis. *Histoire de la Laïcité Républicaine (vol. 3): La Laïcité en Marche.* Nouvelles Éditions Latines. Paris. 1961.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Vozes. Petrópolis. 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro*. O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores. 1983.

De CERTEAU, Michel. A inversão do pensável: a história religiosa do século XVII **in** *A escrita da história*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1982ª.

_____. A formalidade das práticas: do sistema religioso à ética das luzes (XVII-XVIII) **in** *A escrita da história*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1982b.

_____. A linguagem alterada: a palavra possuída **in** *A escrita da história*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1982 c.

_____. *La fable mystique, I – XVIe-XVIIe siècle*. Gallimard. Paris. 1983.

_____. *La faiblesse de croire*. Seuil. Paris. 1985.

_____. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*, Petrópolis, Vozes. 1994.

_____. *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique.* Gallimard/Seuil. Paris. 2005.

CERTEAU, Michel de; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques. *Une politique de la langue: la Révolution française et les patois – l'enquête de Gregoire*. Paris. Gallimard. 1975.

CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Unesp. São Paulo. 2004.

_____. *As origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo. Unesp. 2009.

CHÉROUX, Clément. Ghost dialectics: spirit photography in entertainment and belief **in** CHÉROUE, Clément et. al. *The Perfect Medium: photography and the Occult.*. Yale. New Haven e Londres. 2005.

CLARK, Stuart.*Thinking with demons: the idea of witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford. Oxford. 1999.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* Francisco Alves. Rio de Janeiro. 1978.

COHEN, Bernard Jerome. *Revolution in Science*. Belknap/Harvard. Londres/Cambridge. 1985.

COSTA LIMA, Luiz. (1986) *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro. Guanabara.

_____(1988). *O fingidor e o censor no Ancien Régime, no Iluminismo e hoje*. Rio de Janeiro. Forense Universitária.

_____(1989). *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Jenairo. Forense Universitária.

_____(1993). *Os limites da voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro. Rocco.

COUSIN, Bernard; CUBELLS, Monique; MOULINAS, René. *La pique et la croix: histoire religieuse de la Révolution Française*. Centurion. Paris. 1989.

CHARLTON, D. G. *Secular religion in France: 1815-1870*. Oxford University Press. London, New York, Melbourne. 1963.

CHARTIER, Roger. *As origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo. Unesp. 2009.

CHEVANDIER, Christian. *Policiers dans la ville.* Gallimard. Paris. 2012.

CRARY. Johnathan. *Técnicas do observador: visao e modernidade no século XIX*. Contraponto. Rio de Janeiro. 2012a.

_____. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. Cosac & Naify. São Paulo. 2012b.

DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expressão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1994.

DARNTON, Robert. *Mesmerism and the end of the enlightenment in France*. Harvard. Harvard University Press. 1968.

_____. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.* Graal. São Paulo. 1986.

_____. *O Iluminismo como negócio: história da publicação da Enciclopédia – 1775-1800*. Companhia das Letras. São Paulo. 1996.

DASTON, Lorraine. Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe **in** CHANDLER, James, DAVIDSON, Arnold I. & HAROOTUNIAN, Harry (orgs.), *Questions of evidence: proofs, practice, and persuasions across the disciplines*, Chicago and London, University of Chicago Press. 1994.

_____ (ed.). *Biographies of Scientific Objects.* The University of Chicago Press. Chicago. 2000.

_____ (2011). The Empire of Observation, 1600-1800. **In** DASTON,

Lorraine & LUNBECK, Elizabeth (orgs.). *Histories of scientific observation*. Chicago. University of Chicago Press. 2011.

DASTON, Lorraine & GALISON, Peter. *Objectivity*. New York. Zone Books. 2007.

DASTON, Lorraine & LUNBECK, Elizabeth (orgs.). *Histories of scientific observation*. Chicago. University of Chicago Press. 2011.

DASTON, Lorraine & PARK, Katharine. *Wonders and the order of nature: 1150-1750*. New York. Zone Books. 2001.

DASTON, Lorraine & VIDAL, Fernando (orgs.). *The moral authority of nature*. The University of Chicago Press. Chicago. 2004.

DAUMARD, Adeline. *Os burgueses e a burguesia na França.* São Paulo. Martins Fontes. 1992.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido.* Perspectiva. São Paulo. 1999.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 1), São Paulo, 34. 1996.

DÉMIER, Francis. *La France du XIXe siècle (1814-1914)*. Seuil. Paris. 2000.

DERRIDA, Jacques & BORREIL, Jean ; *Les sauvages dans la cité : auto-émancipation du peuple et instruction de prolétaires au XIXe siècle.* Champ Vallon. Grenoble. 1985.

DESPLAND, Michel. *L'émergence des sciences de la religion – La Monarchie de Juillet: un moment fondateur*. L'Harmattan. Paris. 1999.

DONZELOT, Jacques. *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques.* Fayard. Paris. 1984.

_____. A polícia das famílias. Graal. São Paulo. 1986.

DOUGLAS, Mary. *As lágrimas de Jacó: o trabalho sacerdotal de reconciliação*. São Paulo. Loyola. 2010.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios.* Campinas. Papirus. 1999.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Estampa. Lisboa. 1982.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris.

François Maspero. 1971.

DULLO, Carlos Eduardo Valente. *Políticas de Inclusão e de Salvação: transmissão, transformação e aprendizado de uma visão de mundo cristã e cidadã*. Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional. Rio de Janeiro. 2008.

_____. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **In** *MANA* 18(2): 379-391, 2012.

_____. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire*. Tese de doutorado. PPGAS-Museu Nacional. Rio de Janeiro. 2013.

DUMONT, Louis *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro. Rocco. 1998.

EISENSTEIN, Eizabeth L. *A revolução da cultura impressa: os primordios da Europa Moderna.* Ática. São Paulo. 1998.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório volume I e II: uma história dos costumes* e *formação do Estado e Civilização.* Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 1994.

_____. *A sociedade de corte : investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2001.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro : como a antropologia estabelece seu objeto.* Vozes. Petrópolis. 2013.

FERBER, Sarah. *Demonic possession and exorcism in Early Modern France*. Nova York. Routledge. 2004.

FLORI, Jean. *Guerra santa: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Unicamp. Campinas. 2013.

FLUSSER, Vilém. *A filosofia da caixa-preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia.* Relume Dumará. Rio de Janeiro. 2009.

FREUND, Gisèle. *Photographie et société*. Editions du Seuil. Paris. 1974.

FUENTÉS, Patrick. Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues **in** BENSAUDE-VINCENT, Bernardette & BLONDEL, Christine (orgs.) *Des savants face à l´occulte (1870-1940)*. Paris. Éditions La Découverte. 2002.

FORTESCUE, William (1992). *Revolução e contra-revolução na França: 1815-1852*. São Paulo. Martins Fontes.

FRAZER, James George. *The golden bough: the magic art* (2/13 vol.). Macmillan. Londres.1990 [1913].

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir.* Vozes. Petrópolis. 1977.

_____. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Graal. São Paulo. 1988.

_____. *As palavras e as coisas.* Martins Fontes. São Paulo. 2002.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo. Martins Fontes. 2008.

FURET, François & OZOUF, Jacques. *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry* (2 vol.). Minuit. Paris. 1977.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard. 1985.

GAULMIER, Jean. *L'idéologue Volney 1757-1820: contribution à l'Histoire de l'Orientalisme en France*. Genève-Paris. Slatkine Reprints. 1980.

_____. Introduction **in VOLNEY. C-F.** *La loi naturelle suivi de Leçons d'histoire*. Paris. Garnier. 1980.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Oxford University Press. 1998.

_____. Eric Hirsch (ed.). *The art o anthropology: essays and diagrams.* London. Athlone Press – London School of Economics Monographs on Social Anthropology. 1999.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras. São Paulo. 1988.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.* CNPq/PRONEX/Attar. São Paulo. 2002.

GOLDTEIN, Jan. *The post-revolutionary self: politics and psyche in France, 1750-1850*.

Harvard Univrsity Press. Cambridge. 2005.

GREEN, Vivian H. H. *Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660*. Lisboa. Dom Quixote. 1991.

GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do harém: despotismo asiático no ocidente clássico*. São Paulo, Brasiliense. 1979.

GUMBRECHT, Hans-Ulrich. *A modernização dos sentidos*. 34 Editora. São Paulo. 1998.

_____. *As funções da retórica parlamentar na Revolução Francesa: estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto.* UFMG. Belo Horizonte. 2003.

_____. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Contraponto/PUC Rio. Rio de Janeiro. 2010.

_____. *Atmosfera, ambiência,* ***Stimmung****: sobre o potencial oculto da literatura*. Contraponto/PUC Rio. Rio de Janeiro. 2014.

HARRIS, Ruth. *Murders and madness: medicine, law, and society in the* fin de siècle, Oxford, Clarendom Press. 1991.

_____. *Lourdes: body and spirit in the secular age*. New York. Penguin Compass. 2001.

IACONO, Alfonso. M. *Le fétichisme: histoire d'un concept.* PUF. Paris. 1992.

IRINEU de Lyon. *Contra as heresias*. Paulus. São Paulo. 2013.

KANTOROWIKZ, Ernst. *The king's two bodies: a study in mediæval political theology*. Princeton. Princeton. 1997.

KAPLAN, Louis. *The strange case of William Mumler, spirit photographer.* Minneapolis. Minnesota. 2008.

KEIM, Jean A.. *História de la fotografía.* Oikos-Tau. Barcelona. 1971.

KELLER, Corey. *Brought to light. : photography and the invisible – 1840-1900*. San Francisco Museum of Art. San Francisco. 2009.

KITTLER, Friedrich. *Discurse networks: 1800/1900*. Stanford. Stanford. 1990.

KOSELLECK, Reinhart. Le concept d'histoire **in** *L'expérience de l'histoire*. Éditions

du Seuil. Paris. 1997.

_____. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Contraponto/Uerj. Rio de Janeiro. 1999.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro. Contraponto. 2006.

KRYNEN, Jacques. *L'État de justice en (France, XIIIe-XXe siècle) l'emprise contemporaine de juges.* Gallimard. Paris. 2012.

KSELMAN, Thomas A. *Death and the afterlife in modern France.* Priceton. Princeton. 1993.

LACHAPELLE, Sofie. *Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metaphysics in France, 1853-1931.* Johns Hopkins University. Baltimore. 2011.

LAGRÉE, Michel . *Religião e tecnologia: a bênção de Prometeu*. EdUSC. Bauru. 2002.

LANTIER, Jacques . *O espiritismo*. Lisboa. Edições 70. 1980.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo. 34. 1996.

_____. A ligeira surpresa da ação: fatos, fetiches, fatiches **in** *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*, Bauru, EdUSC. 2001.

_____ . *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Bauru, EdUSC. 2002.

_____. *Pasteur: guerre et paix des microbes*. La Découverte. Paris. 2011.

LEGENDRE, Pierre. *De la société comme texte: lineaments d'une anthropologie dogmatique*. Fayard. Paris. 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Papirus. Campinas. 1998.

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. EdUSC. Bauru. 2004.

LÖWITH, Karl. *Meaning in history*. Phoenix Books. 1949.

LUHMANN, Niklas. *A legitimação pelo procedimento*. UnB. Brasília. 1980.

LYONS, Martyn. *Readers and society in Nineteenth-Century France: workers, women, peasents.* Palgrave. Nova York. 2001.

Le MALÉFAN. Pascal. *Folie et spiritisme: histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme ses abords et ses avatars (1850-1950)*. L'Harmattan. 1999.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII.* Perspectiva. São Paulo. 1979.

MARAVALL, José Antonio. *A cultura do barroco.* EdUSP. São Paulo. 1997.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização : as categorias do tempo*. São Paulo. Unesp. 1995.

_____ . *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo. Unesp. 1997.

MARTIN, Xavier. *Nature humaine et Révolution Française : du siècle des lumières au Code Napoléon*. Bouère. Dominique Martin Morin. s/d.

MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution Française*. Robert Laffont. Paris. 1979 [1847].

MOORE, R. I. *The formation of presecuting society : authority and deviance in western Europe 950-1250.* Blackwell. 2007.

MONROE, John Warne . **Cartes de visites** from the other world: spiritisme and the discourse of **laïcisme** in the Early Third Republic **in** *French Historical Studies*, vol. 26 número 01, pag. 119-153. 2003.

_____. *Laboratories of faith: mesmerism, spiritism and occultism in modern France*. Ithaca & London, Cornell University Press. 2008.

NATHAN, Michel . *Le Ciel des Fourieristes: habitants des étoiles et réincarnations de l´âme*. Lyon. Presses Universitaires de Lyon. 1981.

NONGBRI, Brent. *Before religion : a history of a modern concept*. Yale. New Haven e Londres. 2013.

NYE, Robert . *The origins of crowd psychology : Gustave Le Bon and the*

crisis of mass democracy in the Third Republic. London. Sage Publications. 1975.

OEHLER, Dolf. *Quadros parisienses: estética anti-burguesa, 1830-1848*. Companhia das Letras. 1997.

OPPENHEIM, Janet. *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press. 2002.

OZOUF, Mona. *L'école de la France: essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*. Gallimard, Paris. 1984.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia.* Contraponto/PUC. Rio d Janeiro. 2010.

PIRES, Rogério Brittes W. *Pequena história da idéia do fetiche religioso*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 31(1): 61-95, 2011.

POIRIER, Jacques & LANGLOIS (ed.), Claude. *Raspail et la vulgarisation médicale*. Sciences en Situation. Paris. 1992.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações.* Brasília. UnB. 1983.

POUILLON, Jean (1975). Fétiches sans fetichisme **in** *Fétiches sans fetichisme*. Paris. François Maspero.

PHÉLINE, Christian (1985). *L´image accusatrice*, Paris, Les Cahiers de la Photographie 17.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Martins Fontes. São Paulo. 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários : arquivos do sonho operário*. Companhia das Letras. 1988.

_____. *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle.* Fayard. Paris. 1987.

_____. *Políticas da escrita.* Editra 34. São Paulo. 1995.

_____. Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre **in** DERRIDA, Jacques & BORREIL, Jean ; *Les sauvages dans la cité : auto-émancipation du peuple et instruction de prolétaires au XIXe siècle.* Champ Vallon. Grenoble. 1985.

REICHLER, Claude. *L'âge libertin.* Minuit. Paris. 1987.

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa e Rio de Janeiro. Difel/Bertrand Brasil. 1989.

RICŒUR, Paul. *A metáfora viva.* Loyola. São Paulo. 1999.

ROQUEBERT, Michel. *La religion cathare : le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale.* Parrin. Paris. 2001.

ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*. Gallimard. Paris. 1985.

_____. *L'État en France de 1789 à nos jours.* Seuil. Paris 1990.

SAHLINS, Marshall. *Stone age economics.* Aldine. Nova York. 1979.

_____. A tristeza da doçura ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental **in** *Cultura na Prática*. UFRJ. Rio de Janeiro. 2004.

SAUSSE, Henri. *Bigraphie de Allan Kardec.* Pygmalion Gérard Watelet. Paris. 1993 [1909]

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do* jus publicum europium. Contraponto/PUC Rio. 2014.

SCHMITT, Jean-Claude. *Les revenants: les vivants et les morts dans la société medieval*. Gallimard. Paris. 1994.

SHAPIN, Steven. *A social history of truth: civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago. University of Chicago Press. 1994

SHARP, Lynn L. *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*. Plymouth. Lexington Books. 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Estação Liberdade. São Paulo. 2012.

STAUBERMANN, Klaus B. Tying the knot: skill, judgement and authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments **in** *The British Journal for the history of Science*, vol. 34, No. 1, (Mar., 2001), pp. 66-79.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Editor 34. São Paulo. 2002.

STOCK-MORTON, Phyllis. *Moral education for a secular society: the development of* ***morale laïque*** *in nineteenth century France*. Albany. State University of

New York Press. 1988.

STOLOW, Jeremy. 'Salvation By Electricity'. In Hent de Vries (ed). *Religion: Beyond a Concept* . New York: Fordham University Press. 2008.

_____. 'Wired Religion: Spiritualism and Telegraphic Globalization in the Nineteenth Century.' In Stephen Streeter, John Weaver and William Coleman (eds). *Empires and Autonomy*. University of British Columbia Press. 2009.

_____ (ed). *Deus in machine: religion, technology and the things in between*. Fordham University Press. Nova York. 2013.

STRINGER, Martin D. Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline **in** *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 5, No.4, pp. 541-555. 1999.

SUTTON, Geoffrey. *Science for a polite society: gender, culture & the demonstration of enlightenment*. Westview Press. Boulder/Oxford. 1995.

TAVES, Ann. *Fits, trances & visions: experiencing religion and explaining experience from Wesley to James*. Nova Jersey. Princeton. 1999.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um ensaio sobre o terror e a cura.* Paz e Terra. São Paulo. 1993a.

_____. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Routledge. Nova York. 1993b.

_____. *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*. Stanford. Stanford. 1999.

_____. Viscerality, Faith and skepticism: another thoery of magic **in** *Walter Benjamin's grave*. University of Chicago Press. Chicago e Londres. 2006.

TOMACHEVSKI, Boris. Temática **in** Toledo, Dionísio de Oliveira. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre. Globo. 1973.

TORT, Patrick. *La raison classificatoire.* Aubier. Alençon. 1989.

TROELTSCH, Ernst. *The social teachings of Christian Churches* (2 vol.). (Westminster John Knox Press ; vol. 1/Harper Torchbooks ; vol. 2). 1992/1960 [1931]

_____. *Protestantisme et modernité*. Gallimard. Paris. 1991 [1913].

TUCKER, Jennifer. The social photographic eye. **In** KELLER, Corey. *Brought to light. : photography and the invisible – 1840-1900*. San Francisco Museum of Art. San Francisco. 2009.

TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors : symbolic action in human society*. Cornell University Press. Ithaca e Londres. 1974.

VICO, Giambattista.. *A ciência nova*. Rio de Janeiro. Record. 1999.

WAGNER, Peter. "A entirely new object of consciousness of volition, of thought" – the coming into being and (almost) passing away of "society" as a scietifc object. **In** DASTON, Lorraine (ed.). *Biographies of scientific objects*. Chicago University Press. Chicago. 2000.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Cosac & Naify. São Paulo. 2010.

WANTUIL, Zeus & THIESEN, Francisco. *Allan Kardec (meticulosa pesquisa biobibliográfica).* Rio de Janeiro. Ciel. (3 vol.). 1979.

WATT, Ian. *A ascensão do romance.* Companhia das Letras. 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Companhia das Letras. São Paulo. 2003.

_____. *Sociologia da Religião.* Imprensa Nacional. Lisboa. 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig von. *Investigações filosóficas.* Abril Cultural. São Paulo. 1999.

ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Unicamp. Campinas. 2009.