

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“PRETO-VELHO, PAI JOÃO”: REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO
NO ROMANCE ESPÍRITA *SENZALA* (1976)**

DEISE MARIA ALBUQUERQUE DE LIMA SARAIVA

RECIFE

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“PRETO-VELHO, PAI JOÃO”: REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO
NO ROMANCE ESPÍRITA *SENZALA* (1976)**

Deise Maria Albuquerque de Lima Saraiva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do **Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva** e coorientação da **Prof.^a Dr.^a Emanuela Sousa Ribeiro**.

Recife

2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S243p Saraiva, Deise Maria Albuquerque de Lima.
"Preto-Velho, Pai João" : representação da escravidão no romance espírita *Senzala* (1976) / Deise Maria Albuquerque de Lima. – Recife: O autor, 2015.
146 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva.
Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Emanuela Sousa Ribeiro.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. História. 2. Escravidão - Historiografia. 3. Escravidão na literatura. 4. Ficção espírita. I. Silva, José Bento Rosa da (Orientador). II. Ribeiro, Emanuela Sousa (Coorientadora). III. Título.

907.2 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2016-01)



Deise Maria Albuquerque de Lima Saraiva

**“PRETO-VELHO, PAI JOÃO”: REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NO
ROMANCE ESPÍRITA *SENZALA* (1976)**

Dissertação apresentada ao **Programa de Pós-Graduação em História** da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em História**.

Aprovada em: **24/07/2015**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Isabel Cristina Martins Guillen
Membro Titular Interno (Departamento de História/UFPE)

Prof. Dr. Antonio Paulo de Moraes Rezende
Membro Titular Interno (Departamento de História/UFPE)

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral
Membro Titular Externo (Departamento de História / UNICAP)

*Com amor, ao meu filho Jorge.
As lutas por sua saúde me mostram o quão frágil
e ao mesmo tempo forte, é a condição de mãe.*

AGRADECIMENTOS

Considero impossível pensar a construção do conhecimento como um trabalho solitário e individual. Numa rede de solidariedades e afetos está a base da escrita que se segue.

Jorge, ainda tão pequeno e frágil, sempre foi a fonte inesgotável de amor, alegria e motivação. Quando inocentemente me disputava com a máquina, subindo no meu colo para requisitar atenção, ou apenas para me abraçar, me incentivava mais do que qualquer palavra poderia. As minhas ausências para com ele só não foram maiores graças à você, Júnior, que adaptou-se às contingências dividindo essa experiência comigo. Excelente pai que é, foi fundamental nessa trajetória.

De maneira especial, agradeço à “Dona Vilma”, a mulher incrível que fez sempre mais do que podia por mim nesse período e mesmo antes. Seu apoio foi crucial à realização do mestrado, mas também na própria condução da minha vida que perene carece da tua presença. Já “Seu Cicero”, conhecedor do espiritismo, foi o primeiro entusiasta da minha proposta de estudar um romance espírita. De certa forma, inspirou a ideia da pesquisa inconscientemente, muito embora eu não tenha certeza se ele aceitaria muito do que foi dito aqui. Aliás, nenhum dos dois. Espero que me desculpem por isso e pelas solidões que marcam essa escolha profissional. Daiana não ficou atrás: teve paciência de ouvir e compreendeu todas as reclamações do processo.

Rafaella Valença esteve atenta aos desabafos da pesquisadora, da comadre e da mãe. Deu conselhos, acalentou e sofreu junto. Ficou sempre perto e, na fase final, ainda mais. Talvez numa proximidade difícil pra ela, porque pôde compreender melhor algumas dificuldades. Uma aproximação fundamental pra mim. Depositou fé, mesmo quando tudo ia no sentido contrário. Seu carinho e cuidado só confirmaram uma impressão que me acompanha: a da nossa ligação supralunar.

Felipe Genú sempre esteve próximo. Foi leitor assíduo e participante. Indicou bibliografias e cuidou para que também não me faltasse amizade e atenção nos momentos mais delicados. Michel Rocha, além de exemplo de perseverança, de maneira incansável,

incentivou. Leitor de minhas imprecisões, contribuiu, sempre que possível, inclusive como emissário de bibliografias da Biblioteca da Universidade de São Paulo necessárias ao estudo. Juliana Dias chegou já no fim do percurso e contribuiu com se aqui já estivesse. Edson Nunes confiou, sugeriu, dialogou e emprestou seu duplo olhar para a construção dessa escrita. Sei que fez mais que isso: pediu e “moveu” o sagrado até mim. Saulo Moraes estava no lugar certo e na hora mais crítica, o que permitiu que se tornasse o facilitador de meu contato com o autor da obra aqui estudada. Ana Carolina Miranda, Kallyna Vasconcelos, Luiz Domingos, Camila Melo, Priscilla Galvão, Paulo Azevedo e José Guilherme também ficaram por perto, do jeito que podiam, me dando apoio crucial.

O professor Renato Cintra Sobral, amigo de longa data e outra área, ajudou mais do que imagina com sua amizade sincera e com sua experiência profissional. Interessado e incentivador de meus projetos, é exemplo no fazer docente, um espelho do que ambiciono.

Sandra Regina e Patrícia me receberam na Secretaria da Pós-Graduação não apenas com competência, mas também com carinho e suporte que ultrapassaram os limites de suas funções. Dois anjos pacientes e facilitadores.

Aos professores da Pós-Graduação de História da UFPE tributo as minhas qualidades como pesquisadora e professora de História. Os vícios são meus. Os professores Carlos Miranda e George Félix Cabral foram solícitos e solidários além das questões acadêmicas. O professor Antônio Torres Montenegro muito ajudou com a sua participação no exame de qualificação do texto e enquanto coordenador da Pós-Graduação.

Antônio Paulo Rezende pode não saber, mas foi uma espécie de orientador estético da minha escrita, mesmo sem conhecimento dela, antes do convite para a Banca Examinadora. A ele, agradeço ainda os momentos de leveza e aprendizado no decurso de sua disciplina que cursei como ouvinte, numa tentativa de manter-me ligada à outra atmosfera que não fosse apenas a do desfecho desse texto. Meus outros examinadores não ficaram atrás, e por isso agradeço ao professor Newton Darwin Cabral pela cordialidade e o carinho que não se restringem à leitura do meu texto. Mas sobre esta, ressalto a importância de suas observações na qualificação, que me permitiram melhorar o texto para a defesa. À professora Isabel Guillen agradeço a disposição interessada, e o olhar acurado, preciso, disposto a contribuir, a somar. Tentei, na medida do possível, incorporar suas intervenções. Agradeço por elas.

A Fundação de Apoio à Ciência e Tecnologia de Pernambuco concedeu o fomento primordial à realização dessa pesquisa. Espero, portanto, retornar à sociedade alguma contribuição na senda da pesquisa em História.

José Bento Rosa da Silva foi orientador entusiasta desse projeto, amiúde acreditando nele muito mais que eu. Já Emanuela Sousa Ribeiro, coorientadora presente, generosa e competente, resgatou-me com o impulso decisivo e fundamental à conclusão da escrita. Agradeço à Emanuela a disposição e dedicação que fazem jus a todos os elogios que ouvi tantas vezes dos alunos do Mestrado em Gestão Pública da UFPE, quando ali fui secretária. É uma dupla alegria endossar aquele coro: tanto pelo privilégio de chegar aonde eles chegaram, como por ter sobre meu trabalho os olhos audazes de uma pesquisadora tão talentosa.

A Ogum, porque me deu um menino guerreiro e à Iemanjá, que tem me ajudado a ser a mãe dele.

“[...] para evitar que a maioria se deixe levar pelo efeito de um discurso seguido, ouvindo rapidamente argumentos sedutores sem poder replicar”

Tucídides, A Guerra do Peloponeso

“ma voix est faible, et même un peu profane”

Primo Levi, A Tabela Periódica

RESUMO

Esta dissertação tem por eixo a análise da representação da escravidão no romance espírita *Senzala* (1976), de autoria do escritor espírita Salvador Gentile. Enquanto produção discursiva, esse romance nos permite elucidar as imagens sobre a escravidão construídas pelo livro, entendidas como construções edificadas não apenas de acordo com uma visão do espiritismo sobre a escravidão negra no Brasil, mas também, como um discurso que se apropria de outras representações instituídas no âmbito da historiografia sobre a escravidão e de uma produção literária sobre o mesmo tema. Isso nos permitiu ponderar como o discurso de *Senzala* integra-se a uma rede discursiva sobre o tema. Nesse intuito, julgamos necessário assinalar a importância histórica da escrita na constituição do espiritismo de matriz francesa e sua ampliação no contexto da expansão do espiritismo no Brasil. No nível nacional, identificamos que os romances espíritas ganham vulto e se tornam importante instrumento conversional. Plurais quanto às temáticas privilegiadas, identificamos que o tema da escravidão é hoje recorrente em várias publicações. Nesse sentido, nos parece que *Senzala* inaugura o tema no âmbito dos romances espíritas. O que nos levou a centrar sobre ele a pesquisa em tela. Para tanto, procedemos à apreciação de suas condições de escrita e autoria, para então dar prosseguimento a uma análise de seu conteúdo discursivo. Nosso objetivo foi analisar os sentidos e significados sociais sobre a escravidão negra sugeridos pelo livro. Trata-se de um discurso que tem um papel religioso mas que não pode ser apartado de seu significado social, na medida em que os campos que compõe o social estão em constante interação. Do ponto de vista teórico, nos orientam as considerações de Roger Chartier a respeito da representação, prática e apropriação, bem como as noções de campo e *habitus* de Pierre Bourdieu e as considerações de Michel de Certeau sobre o lugar de escrita.

Palavras-chave: Escravidão. Representação. Romance espírita.

RESUMÉ

Cette thèse est l'axe de l'analyse de la représentation de l'esclavage dans les romances spiritualistes *Senzala* (1976), rédigé par le spiritualiste écrivain Salvador Gentile. Alors que la production discursive, ce roman nous permet d'élucider les images sur l'esclavage construit par le livre, entendu comme construites non seulement en conformité avec une vision du spiritisme sur l'esclavage des noirs au Brésil, mais aussi comme un discours qui approprie autres représentations introduit sous l'historiographie de l'esclavage et une production littéraire sur le même sujet. Cela nous a permis d'examiner comment les esclaves de la parole fait partie d'un discours de réseau sur le sujet. À cette fin, nous croyons qu'il est nécessaire de souligner l'importance historique de la rédaction de la constitution du siège spiritualisme français et son expansion dans le contexte de l'expansion du spiritisme au Brésil. Au niveau national, nous avons constaté que les spiritualistes romans gagnent forme et deviennent instrument conversionnel importante. Pluriel que les thèmes privilégiés, nous avons constaté que la question de l'esclavage est désormais récurrent dans diverses publications. En ce sens, il semble que *Senzala* inaugure le sujet dans les romans spirites. Ce qui nous conduit à se concentrer sur elle dans l'écran de recherche. Pour cela, nous procédons à l'examen de leurs conditions de l'écriture et de la paternité, et ensuite procéder à une analyse de son contenu discursif. Notre objectif était d'analyser les sens et les significations sociales de l'esclavage des noirs suggérées par le livre. Il est un discours qui a un rôle religieux, mais il ne peut pas être séparé de leur importance sociale, dans la mesure où les champs qui composent la vie sociale sont en constante interaction. D'un point de vue théorique, nous guider considérations de Roger Chartier sur la représentation, de la pratique et de la propriété ainsi que les notions de champ et habitus de Pierre Bourdieu et Michel de Certeau considérations sur la place de l'écriture.

Mots-clés: Esclavage . Représentation . Romance Spiritualiste .

LISTA DE SITES PESQUISADOS

Biblioteca Virtual Espírita
<http://bvespirita.com/>

Congregação Espírita de Araras
<http://cecararas.org.br/>

Dicionário Michaelis
<http://michaelis.uol.com.br/>

Guia de Referência a respeito do Homem Espírito e Universo
<http://www.guia.heu.nom.br/>

Grupo de Estudo e Aprimoramento Espiritual
<http://www.geae.inf.br/da>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<http://www.ibge.gov.br/>

Instituto de Difusão Espírita
<http://www.idelivraria.com.br/>

Mensaje Fraternal
<http://www.mensajefraternal.org.br/>

Revista Isto é Independente
<http://www.istoe.com.br/>

Scientific Electronic Library Online
<http://www.scielo.br/>

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Pernambuco
<http://www.biblioteca.ufpe.br/pergamum/biblioteca/index.php>

Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade de São Paulo
<http://www.sibi.usp.br/>

Só Biografias
<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/>

LISTA DE SIGLAS

FEB – Federação Espírita Brasileira

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MUE – Movimento Universitário Espírita

MNU – Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Social no Brasil

COEMs – Centros de Orientação e Educação Mediúnica

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – “Deste mundo e do outro”: a escrita no espiritismo	28
1.1 <i>Entre formas e temas: o romance espírita</i>	36
1.2 <i>Questão racial e o espiritismo</i>	40
CAPÍTULO 2 – Nos labirintos da escrita do romance	50
2.1 <i>Discursos estabelecidos: pensamento racial e historiografia da escravidão no Brasil</i>	57
2.2 <i>Discursos “imaginados”: esboço da representação do negro na “Bruzundanga”</i>	65
2.3 <i>As mãos por trás do livro: autor e edição</i>	72
CAPÍTULO 3 – Nessa “Senzala” uma flor?	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	114
APÊNDICES	
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Compreender como os indivíduos dão sentido ao mundo social ao longo do tempo é antes de tudo admitir o homem como construtor das significações que envolvem sua percepção do real – que se dá em vários âmbitos e de múltiplas formas. A escrita é apenas uma delas, mas talvez (ainda) uma das mais importantes.

A produção de discursos é ordenadora do mundo, das identidades, sociabilidades e das práticas sociais, ao mesmo tempo em que as reflete. Assim, prestar-se ao estudo de discursos é penetrar um mundo de complexas relações que definem a experiência social. Esse foi nosso desafio: o estudo das tramas que envolvem a construção dos discursos. Um trabalho que Michel de Certeau uma vez situou “à beira da falésia”¹.

Nosso problema aqui talvez estivesse ainda mais próximo da falésia porque contemplou um discurso que amálgama diversos campos do social, sendo um texto que – em um de seus possíveis *usos* – pretende regular, ou no mínimo intermediar, a relação de seus leitores com o sagrado. O caso da escrita no espiritismo² é, aliás, exemplar nesse sentido. E do interior de uma cultura escrita espírita constituímos nosso objeto de pesquisa: a representação da escravidão no romance espírita “*Senzala*” escrito por Salvador Gentile e publicado no ano de 1976.

¹ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

² O termo espiritismo será grafado em minúsculo no nosso texto. Apenas aparecerá com inicial maiúscula “Espiritismo” quando citado dessa forma por outros autores. Sobre o termo, foi cunhado por Kardec no *Livro dos Espíritos*, para nomear a doutrina ao qual se referiam seus escritos, e principalmente para diferenciá-lo do espiritualismo e do *modern spiritualism* que lhe deu prosseguimento. AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos*: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Tradução: Maria Luiza Guarniere Atik [et al.]. Maceió: EDUFAL, 2009. Não é difícil encontrar entre os espíritas brasileiros o uso da expressão *kardecismo* para fazer referência ao espiritismo baseado na leitura dos textos de Kardec. Acreditamos que a diferenciação no Brasil é fruto da pluralidade de expressões religiosas baseadas na comunicação com *espíritos*, pois a partir dos dados do Censo de 2000 e 2010 percebemos certa ambiguidade no que diz respeito às chamadas religiões espiritualistas do Brasil, a partir da existência de seis categorias censitárias: *espiritualista*; *espírita*; *umbanda e candomblé*; *umbanda*; *candomblé*, e *outras declarações de religiões afro-brasileiras*. As categorias censitárias revelam tanto a pluralidade de expressões religiosas ligadas aos fenômenos espirituais, como a dificuldade de diferenciá-las entre o censo comum. IBGE, **CENSO 2000/2010**.

Pensar qualquer dimensão do sagrado na pesquisa científica é deslocar o olhar para uma questão mais ampla: como situar historicamente as práticas que envolvem experiência religiosa? A tarefa é mais árdua do que se possa imaginar. Exige a reflexão sobre as identidades envolvidas e sobre as sensibilidades que as demarcam. Desde o início, essa se mostrou a maior provocação da pesquisa, já que o próprio contato com *livros espíritas* era derivado da relação de familiares com o espiritismo.

Embora *não* constituída *espírita*, mantive curiosidade com relação aos temas dos livros que, amiúde, me chegavam ao conhecimento pelas narrativas orais de meu pai. Naquelas oportunidades, alguns enredos me eram resumidos, muitas vezes, na tentativa de incitar uma leitura de minha parte (e no caso do romance “*Senzala*”, deu certo). Aqueles que, de alguma maneira, evocavam acontecimentos ou tempos históricos, me deixavam em alerta. De maneira especial, um romance era sempre citado de maneira excepcional. Seu enredo era sempre o mais *lembrado*, apesar de não possuído em sua materialidade. Era um objeto de desejo. Em mais de uma ocasião do convívio familiar, me foi solicitado pesquisar aquele livro em sites para fins de aquisição. Sempre encontrava edições esgotadas. Quando a compra – realizada em um sebo – finalmente aconteceu, o livro me chegou às mãos. Aquela capa já chamava atenção³: a imagem me remetia imediatamente à escravidão. E é exatamente dela que o romance trata.

Da leitura do livro espírita mediada pela formação em história, se iniciou uma pesquisa. É preciso admitir: em gesta tem-se uma historiadora que não apenas se interessa por literatura⁴, mas que pensa o conhecimento histórico também a partir da literatura. Essa é, portanto, uma dissertação que analisa um romance espírita, mas é também um trabalho a respeito da representação da escravidão no espiritismo e sobre a importância da escrita no espiritismo. A escolha de “*Senzala*” como eixo dessa pesquisa, entretanto, precisa ser mais bem situada.

³ Ver imagem 3, no capítulo 2.

⁴ Roger Chartier se define como “um historiador que se interessa por literatura” no ensaio *Materialidade e mobilidade dos textos. Dom Quixote entre livros, festas e cenários*. IN: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). **Roger Chartier, A força das representações: história e ficção**. 1ª reimpressão. Santa Catarina: Argos, 2013. (Coleção Grandes Temas, nº13). p. 175.

A *priori*, intencionávamos analisar a representação do negro e da escravidão nos romances espíritas em geral⁵. Contudo, uma leitura mais acurada desses romances, cotejada com a contribuição teórica de Roger Chartier, nos desaconselhou a enfrentar essa tarefa neste momento, pois consideramos que essa pesquisa seria demasiado extensa para o âmbito de uma dissertação de mestrado. Assim, buscamos um recorte que nos permitisse manter o problema que elegemos – a representação da escravidão e do negro no Brasil.

Além de caminhos teóricos, o desenvolvimento da pesquisa original nos apontou para uma possibilidade de investigação: a de que o livro “*Senzala*” tenha inaugurado o tema da escravidão brasileira no âmbito dos *romances espíritas*⁶, já que não encontramos nenhum romance espírita que tratasse da temática antes da publicação de “*Senzala*”.

Não obstante, admitimos que outra pesquisa possa nos denunciar o erro nesse sentido. Isso porque o mercado editorial espírita é amplo e difuso. Está longe de orbitar apenas em torno da editora da Federação Espírita Brasileira (FEB)⁷ como se dava majoritariamente até a década de 1980. A partir daí, a ampliação do mercado editorial configura uma tendência da FEB, e entidades relacionadas à ela⁸, de ignorar as publicações de outras editoras. Uma estratégia que minimiza e desconhece aquilo que não pertence ao grupo que se considera representante “oficial” do espiritismo no Brasil. Esse aspecto dificulta uma sistematização da produção escrita espírita.

Aliás, é fala repetida entre os pesquisadores do espiritismo no Brasil, a falta de preocupação dos espíritas com a preservação documental, organização de um acervo de fontes (iconográficas, literárias, teóricas) que facilite o acesso às informações, e por extensão, o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas sobre o espiritismo. Essa dificuldade deve estar relacionada à expansão dos grupos e entidades espíritas por todo o território nacional, mas

⁵ Existe uma grande quantidade de romances espíritas que trazem tais temas no interior das narrativas. No primeiro capítulo trazemos uma relação de alguns desses títulos.

⁶ Demarcamos bem que se trata de uma inovação no âmbito dos romances espíritas para ressaltar – como faremos adiante – que no âmbito da teoria espírita a discussão sobre escravidão e racismo é anterior à publicação do romance.

⁷ A Federação Espírita Brasileira (FEB) foi criada em 1884 com o intuito de divulgar o espiritismo no Brasil. Só a partir de 1890 que ela passa a organizar em seu entorno agremiações espíritas, atuando como norteadora dos princípios espíritas no Brasil. Como representante “oficial” do espiritismo no Brasil, as publicações da editora da Federação são revestidas de maior legitimidade e credibilidade. Por conseguinte, possuem maior divulgação e aceitação do público. GUIMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

⁸ Como, por exemplo, o jornal *O Reformador* – principal periódico de divulgação do espiritismo no Brasil.

principalmente pelos dissensos entre os grupos, relacionados à centralização em torno da FEB.

Do que foi dito acerca das fontes documentais do espiritismo no Brasil, entende-se que uma historiografia a seu respeito – feita por historiadores – ainda é incipiente, quando comparada ao grande número de investigações sobre o catolicismo, pentecostalismo e religiões afro-brasileiras.

Entre os trabalhos que desbravaram esse domínio, o livro de Sylvania F. Damásio, *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*, como o título sugere, aborda a penetração do espiritismo no Brasil durante a segunda metade do século XIX, e sua consolidação nas primeiras décadas do século XX. Damásio analisa a obra de Allan Kardec em relação ao seu contexto ideológico, além de situar o quadro intelectual e social no qual as ideias espíritas emergem em nível nacional. A autora destaca ainda o perfil dos percussores do espiritismo no Brasil, e dos grupos espíritas cariocas entre 1860 e 1920⁹.

Flamarion Laba Costa, em sua tese de doutorado *Demônios e Anjos: o embate entre espíritas e católicos na República brasileira até a década de 60 do século XX*, analisa a disputa entre os discursos católico e espírita no recorte estabelecido, identificando como ambos rivalizam por espaço numa sociedade de religiosidade híbrida, predominantemente católica e para a qual o espiritismo representa uma ameaça a essa posição. Sobretudo, a partir de seu ideal de caridade e assistencialismo, que conquista muitos adeptos no alvorecer da República, tempos em que o catolicismo perdia influência. Flamarion Costa demonstra que uma das estratégias dos grupos espíritas e católicos para manutenção da legitimidade era a aproximação com grupos políticos que se identificavam com um ou outro, reforçando a perspectiva da constante interação entre os campos que compõem o social¹⁰.

Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950), tese de doutorado de Angélica Aparecida Silva de Almeida, se debruçou sobre o confronto entre psiquiatras e espíritas brasileiros na primeira metade do XIX. Almeida destaca que o conflito teve precedentes nos Estados Unidos e Europa, na medida em que os espíritas admitiam para si um estatuto científico. Nessa medida, rivalizaram diretamente com a institucionalização dos

⁹ DAMÁSIO, Sylvania F. **Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

¹⁰ COSTA, Flamarion Laba. **Demônios e Anjos: o embate entre espíritas e católicos na República brasileira até a década de 60 do século XX**. Paraná, 2001. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná.

saberes médicos. Espiritismo e psicologia competiam pela explicação da origem da mente, da relação mente-corpo e da loucura, adotando perspectivas diversas e incompatíveis entre si. A psiquiatria chega até mesmo a associar os ditos fenômenos espíritas à loucura. O discurso psiquiátrico estrangeiro é adotado no Brasil estendendo-se por toda a metade do século XX. O ponto máximo do conflito se dá na década de 1930 e seu arrefecimento a partir da década de 1950, tanto pela aproximação do espiritismo com seu aspecto religioso, como pela institucionalização do saber psiquiátrico no Brasil¹¹.

Sinuê Neckel Miguel na dissertação *Movimento Espírita Universitário (MUE): religião e política no Espiritismo Brasileiro (1967-1974)* identificou que o discurso de afastamento do espiritismo do campo político não correspondia à prática dos espíritas, na medida em que quando aprovava, o posicionamento político era nítido. A defesa de uma identidade *apolítica* para o espiritismo é reforçada principalmente por ocasião da organização do MUE – que defende ideais socialistas. Há então por parte dos dirigentes e líderes espíritas, segundo Miguel, uma despolitização da atuação do MUE no nível do discurso, minorando a proposta do grupo de uma revolução (não violenta) pelo fim do capitalismo. Contextualizando o surgimento do grupo universitário, Miguel tenta resgatar a atuação política do MUE através de periódicos publicados pelo movimento e entrevistas com alguns de seus ex-membros. Sua intenção nos parece a de recuperar uma dimensão política no interior do espiritismo negada por muitos espíritas tanto por razões doutrinárias como por motivações, em aparente contrassenso, políticas¹².

No livro *Espiritismo: história e poder (1938-1949)*, Fábio Luiz da Silva historiciza as origens do espiritismo em sua versão francesa e nacional. Observa ainda a relação entre o espiritismo e a história a partir da leitura de *Brasil, coração do mundo e pátria do evangelho*, discutindo a perspectiva escatológica da história na narrativa espírita, além de elucidar como o discurso espírita – em busca de legitimação entre as décadas de 1930 e 1940 – se coaduna com a política centralizadora de Getúlio Vargas, a partir da atuação da FEB¹³.

¹¹ ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Campinas, 2007. Tese. (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas.

¹² MIGUEL, Sinuê Neckel. **Movimento Espírita Universitário (MUE): religião e política no Espiritismo Brasileiro (1967-1974)**. Campinas, 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas.

¹³ SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo: história e poder (1938-1949)**. Londrina: Eduel, 2005.

A coletânea organizada pelos historiadores Artur Cesar Isaia e Ivan Aparecido Manoel intitulada *Espiritismo & Religiões afro brasileiras: história e ciências sociais* é dividida em duas partes: uma referente ao espiritismo e outra dedicada à trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras. A obra dá visibilidade a várias pesquisas historiográficas sobre o espiritismo, mostrando um esforço recente em reparar as lacunas da história do âmbito do tema¹⁴.

No artigo *A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar*, Fábio Luiz Silva se apropria da narrativa literária espírita para situar a cidade do além, *Nosso Lar*, como utopia da cidade ideal. Refletindo, segundo o autor, as contradições presentes nas cidades modernas, inexistentes na cidade espiritual. Para tanto, Silva recoloca o cenário histórico de urbanização e da mentalidade moderna contemporâneas à escrita do romance espírita¹⁵.

Em seguida, Raquel Marta da Silva investiga a presença de um *habitus*¹⁶ mineiro na produção escrita do médium Chico Xavier em *Representações da mineiridade na vida e obra de Francisco Xavier*. A análise centra-se no Livro *Brasil: coração do mundo e pátria do evangelho*, considerado por boa parte do movimento espírita como o mito fundador do espiritismo brasileiro onde reverbera a predestinação do Brasil como pátria do espiritismo, a partir da liderança mineira¹⁷.

Artur Cesar Isaia em *A República e a Teologia Histórica do Espiritismo* retoma a discussão sobre a percepção histórica no espiritismo, indicando que “A obra de codificação espírita, endossa uma percepção da história, embasada na crença otimista em uma racionalidade processual e inteligível”. Orientados por uma dimensão teleológica da história, os espíritas identificam-se com os ideais positivistas, como a república e o abolicionismo, embora de maneira cautelosa, pois compreendem os limites de sua atuação como grupo

¹⁴ ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012.

¹⁵ SILVA, Fábio Luiz da. A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 5-32

¹⁶ A noção de *habitus*, tal como a compreendemos, pode ser verificada no capítulo 1 dessa dissertação.

¹⁷ SILVA, Raquel Marta da. Representações da mineiridade na vida e obra de Francisco Xavier. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 33-86

marginalizado diante da religião oficial, e mesmo porque, a própria estrutura teórica espírita rejeita a ideia de revolução, optando pela via conciliatória¹⁸.

É no âmbito da história de um grupo ainda em vias de legitimação que, Rosângela Wosaick Zulian descortina a postura de combate ao espiritismo pela Igreja Católica através de Cartas Pastorais entre 1916 e 1965 analisadas no artigo: *A magia espírita*. Esses documentos deram subsídios para historiadora pensar a construção de um imaginário herético em torno do espiritismo, pela Igreja Católica, que aproximava a teoria de Kardec da *magia negra*. Em questão estava a presença do *inimigo* a ser combatido pela Igreja, mais uma sedução da modernidade que ameaçava os preceitos cristãos: “[...], os espíritas, ao invocarem o nome de Jesus Cristo, cometiam o pecado do sacrilégio, pois as obras que anunciavam e os fatos que se verificavam nas sessões não poderiam ser atribuídos ao Filho de Deus, e sim ao anjo decaído¹⁹”. Ao apresentar-se como científico, moderno e desvelador de mistérios que a fé católica professa, o espiritismo representava a contestação de toda uma concepção religiosa. Nesses termos, não causa estranhamento à Zulian, a postura de enfrentamento das Pastorais que até 1965 – ainda que em termos mais amenos – clamavam pelo retorno dos “filhos desventurados” (os espíritas)²⁰.

Continuando no terreno das “*ideias subversivas*”, as relações entre maçonaria, espiritismo, anarquismo e socialismo no Brasil foram esgrimidas por Eliane Moura Silva no artigo *Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais A Lanterna e O Livre Pensador (1900-1909)*. A autora destaca como essas tendências ideológicas se intrincam na constituição da cultura social brasileira da segunda metade do XIX e primeiras décadas do século XX, revelando como o ecletismo de sistemas de pensamento, no Brasil, permitiu o contato de grupos de diferentes tendências liberais. Em contraposição a um liberalismo conservador, autoritário e antidemocrático, que se conciliava com a Igreja Católica, configuram-se grupos minoritários proponentes de transformações sociais. Com a análise dos dois periódicos espíritas, *A Lanterna* e *O Livre Pensador*, percebe como as associações entre esses jornais fomentaram o contato do socialismo e anarquismo

¹⁸ ISAIA, Artur Cesar. A república e a teleologia histórica do espiritismo. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012. P. 103-117. p. 103.

¹⁹ Na teologia católica, Lúcifer.

²⁰ ZULIAN, Rosângela Wosaick. A magia espírita. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012. p. 151-152.

com “projetos de transformação espiritual da sociedade”. Contato compreendido como estratégico, pois possibilitava uma unidade organizacional de sociabilidades que compartilhavam o desejo da reforma social²¹.

Se encontramos momentos históricos de unidade entre tendências ideológicas diversas no interior do espiritismo, o mesmo não se pode dizer sobre o próprio campo espírita brasileiro, como nos mostra o artigo de Pedro Paulo Amorim, *Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita*. Da sua análise apreendemos que o espiritismo não pode ser visto como uma doutrina monolítica, já que os vários grupos espíritas que o constituíram divergiam teoricamente ocasionando dissensos, como é o caso das teses de Jean Baptiste Roustaing sobre a natureza do corpo de Cristo, que no início do século XX, dividiram os espíritas. Teses que, para Kardec – ícone da “doutrina” –, não se sustentavam. A “liderança” da FEB não resolveu a questão, mas sim a relegou ao ostracismo.

Já no final do século (o ano é 1984), a criação do *Grupo Espírita Bezerra de Menezes*, colocou em evidência o descompasso entre a liderança da FEB e a liderança de outro grupos espíritas. No cerne da fundação desse grupo estava a proposta de auxílio e organização de grupos comprometidos com o pensamento de Kardec, mas que não se sentiam devidamente representados pela atuação da FEB. Esse movimento de afastamento da Federação, segundo Amorim, continua sendo identificado: em 2002, por exemplo, um movimento reformista rompeu em definitivo com o espiritismo, dando origem à Renovação Cristã que se apoia na doutrina luterana, embora não se admita protestante ou evangélica²².

A dissertação de Marco Aurélio Gomes de Oliveira *Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda doutrina e jornalismo – (1880-1950)* se ocupa da influência dos periódicos espíritas na divulgação do espiritismo no Brasil. Evidencia que a elaboração de um mercado gráfico para as publicações de livros espíritas remonta apenas à década de 1930, assinalando a importância dos periódicos na constituição desse mercado, já que, de fácil acesso e manuseio, constituíram-se em divulgadores de muitos trechos de livros. Alguns tiveram uma vida curta, durando entre um e dois anos, mas outros como *O Reformador* e

²¹ SILVA, Elaine Moura. Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais *A Lanterna* e *O Livre Pensador* (1900-1909). IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P 87-102. p. 88.

²² AMORIM, Pedro Paulo. *Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita*. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 119-138

Mundo Espírita, se encontram em circulação até hoje. Para o autor, a análise da imprensa espírita no período dado permite aprofundar a compreensão a respeito da dimensão política no espiritismo²³.

Ao lado dos trabalhos de história que se dedicaram ao espiritismo, é preciso situar alguns trabalhos realizados pelo que Vera Borges de Sá²⁴ chamou de *antropólogos da história religiosa*. Esses trabalhos complementam as referências para uma história do espiritismo, muitas delas subsidiando as produções de historiadores.

Marion Aubrée e François Laplatine, ambos antropólogos franceses, realizaram um grande ensaio histórico e antropológico do que chamam de “movimento espírita” em *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Referência presente na maioria dos estudos sobre o espiritismo, os autores contextualizam a emergência do espiritismo desde seus antecedentes fenomenológicos, passando por sua sistematização doutrinária e expansão. Entendem o desenvolvimento da doutrina no Brasil, como uma espécie de “renascimento” para o movimento espírita de maneira mais ampla. A primeira parte da obra é dedicada ao surgimento do espiritismo e sua consolidação na França, enquanto que a segunda é dedicada à assimilação e adaptação dos escritos de Kardec no Brasil²⁵.

Já o antropólogo Emerson Guimbelli, no livro *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, realizou importante levantamento de *processos crimes*, na cidade do Rio de Janeiro, para situar o processo de legitimação do espiritismo no Brasil, entre 1870 e 1940. Nesse esforço, descortinou o processo de condenação do espiritismo diante da aplicação do Código Penal de 1890, que previa como crime a prática do curandeirismo, uma prática também atribuída aos *médicos receitistas* dos primórdios do espiritismo. Guimbelli mostrou como as “práticas de cura”, desenvolvidas no interior dos primeiros grupos e entidades espíritas, entram em choque não apenas com o Código de 1890, mas com a própria institucionalização do saber médico no Brasil durante a década de 1920, pressionando o espiritismo para uma redefinição de seu discurso e atuação. E, foi a partir da

²³ OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. **Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda doutrina e jornalismo – (1880-1950)**. Niterói, 2014. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense.

²⁴ SÁ, Vera Borges de. **Religião e poder: introdução à história do espiritismo em Pernambuco**. Recife, 2001. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

²⁵ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

orientação da FEB que o espiritismo se aproximou de um viés religioso dos escritos de Kardec predominante em nossos dias.

Entretanto, o trabalho de Guimbelli evidencia que, mesmo internamente já havia um conflito entre a defesa de uma identidade científica e uma identidade religiosa para o espiritismo. Para o autor, a perseguição às práticas dos primeiros espíritas impulsionou (estrategicamente) o grupo espírita à adoção de uma perspectiva religiosa como forma de legitimação social. Nesses termos, defende que o processo histórico de assimilação do espiritismo no Brasil não resultou necessariamente numa substituição do aspecto científico, pelo religioso, mas sim numa síntese discursiva entre ambos, na medida em que a suposta cientificidade do espiritismo ainda é reproduzida por seus adeptos na contemporaneidade²⁶.

Retomando a relação França e Brasil, Sandra Jaqueline Stoll em sua tese de doutoramento em antropologia: *Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil*, recoloca o espiritismo francês através da leitura de textos do seu “codificador”, para em seguida situar o espiritismo brasileiro a partir de dois *ethos* espíritas distintos, identificados pelo cotejo da atuação de dois ícones nacionais: Chico Xavier e Luiz Gaspareto. Enquanto Xavier constituiu-se espírita imerso em uma moral e ética, que o levam à adoção de um modelo de santidade católica de *afastamento do mundo*, Gaspareto se insere numa releitura do espiritismo brasileiro que se aproxima do neo-esoterismo e da auto-ajuda, defendendo valores como a *prosperidade pessoal*. Para Stoll, a polarização e convivência desses dois *ethos* religiosos (sendo o de Xavier ainda predominante), indicam para as tensões internas que disputam espaço no interior do espiritismo²⁷.

O antropólogo Bernardo Legowy se dedicou à compreensão de uma cultura escrita no interior do espiritismo em sua tese de doutoramento intitulada *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre a cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*, mostrando como a oralidade e principalmente a escrita se relacionam na constituição do *ser espírita*, na medida em que ambas atravessam a maioria de suas práticas. No que se refere à cultura escrita, Legowy esquadrinha os procedimentos de escrita, aspectos da narratividade espírita e

²⁶ GUIMBELLI, op. cit.

²⁷ STOLL, Sandra Jaqueline. **Entre dois mundos**: o Espiritismo da França e no Brasil. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo.

problematiza a questão da autoria²⁸. Para além, fornece ainda informações sobre o mercado editorial do livro espírita. Sendo, portanto, um autor de relevo na construção de nossa análise.

Não foi nossa intenção realizar aqui um balanço historiográfico dessa produção. Menos ambiciosos, nos interessava oferecer ao leitor, um panorama das pesquisas acadêmicas sobre o espiritismo²⁹, para melhor situar nosso estudo. Dessa produção temos que, no campo da antropologia, as pesquisas centram-se na historicidade do surgimento do espiritismo, sua assimilação no interior do híbrido campo religioso brasileiro e nas suas práticas religiosas. Enquanto que uma historiografia mais ampla do espiritismo no Brasil³⁰ realizada em livros, teses, dissertações e artigos de historiadores do espiritismo, mostra que, para além do recorrente movimento no sentido da historicidade do surgimento e expansão do espiritismo no sentido França-Brasil, existe uma nítida aproximação dos estudos realizados com uma perspectiva das relações de poder e conflito no interior do espiritismo brasileiro. Esses trabalhos são marcadamente constituídos a partir de periódicos, documentos primários (espíritas e católicos), entrevistas e fontes bibliográficas. Alguns trabalhos já partem da produção literária espírita para suas análises, mas do que alcançamos, nenhum partiu desse tipo produção escrita para a análise da *questão racial no espiritismo*. É, portanto, nesse espaço que inserimos nosso estudo.

“*Senzala*” é um romance espírita sobre a escravidão no Brasil. Seu enredo coloca em confronto dois supostos *ethos* escravistas nacionais: de um lado a escravidão benevolente praticada na fazenda do Coronel Sousa e de outro a crueldade das práticas escravistas do Barão Macedo, escravocrata que não tolera o que chama de *liberalidade* praticada na fazenda vizinha. A morte do Coronel Sousa e a imaturidade do jovem Alberto, que toma a frente dos negócios da família, permitem que o Barão Macedo trame uma intriga que inaugura o castigo físico na fazenda dos Sousa, desencadeando uma série de acontecimentos que, no nível do discurso, revelam um papel didático para a escravidão no interior do espiritismo e reforçam

²⁸ LEGOWY, Bernardo. **Os espíritas e as letras**: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. São Paulo, 2000. Tese. (Doutoramento em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

²⁹ Notadamente privilegiamos os trabalhos de História, Sociologia e Antropologia, mas existem estudos no âmbito das ciências da saúde, à exemplo, Cf. ALMEIDA, Alexander Moreira de. **Fenomenologia das experiências mediúnicas**: perfil e psicopatologia de médiuns espíritas. São Paulo, 2005. Tese. (Doutorado em Ciências). Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

³⁰ Optamos por não incluir os trabalhos que primam por expressões históricas locais do espiritismo, por entendermos que nosso trabalho se aproxima de uma abordagem mais ampla. É o que acontece, por exemplo, com a tese de doutorado de Vera Borges de Sá (já citada) que contribui para a construção de uma história do espiritismo em Pernambuco.

internamente uma perspectiva teleológica da história. “*Senzala*” também sugere o constante diálogo entre os discursos sobre a prática da escravidão no Brasil, na medida em que reproduz *passim* significados instituídos em abordagens teóricas e literárias da escravidão no Brasil. Deste modo, mesmo que novas pesquisas identifiquem obras que precederam a publicação de “*Senzala*”, no âmbito dos romances espíritas, certamente essa ainda será uma obra relevante para o estudo da questão da escravidão no espiritismo.

“*Senzala*” teve sua primeira edição publicada pela Editora do Instituto de Difusão Espírita³¹ em 1976, e deteve os direitos autorais da obra até 2000. Nesse período, quarenta e três edições foram publicadas pela editora somando um total de 331.000 exemplares, indicando uma média de 7.600 exemplares, por edição. O livro também foi publicado pela Editora Mundo Maior e atualmente os direitos pertencem à Editora Boa Nova de Catanduva. Nenhuma dessas duas últimas editoras aceitou colaborar com informações editoriais sobre as edições que publicaram de “*Senzala*”, apesar dos nossos contatos telefônicos e por e-mail. Contudo, a existência dessas publicações nos sugere que os números relativos ao título são maiores e indicadores de seu alcance social.

O livro escrito por Salvador Gentile continua sendo publicado e considerado “um clássico” entre os romances espíritas, amiúde mencionado entre os seus leitores, principalmente os espíritas. Na contrapartida da ausência de informações sobre o impacto do livro à época de seu lançamento³², uma visita à rede social de leitores *Skoob*³³ ou mesmo a sites espíritas³⁴ permite o vislumbre de que “*Senzala*” continua sendo lido, movimentando os leitores a respeito de sua mensagem. E, apesar desse trabalho não ter a percepção dos leitores como princípio, podemos dizer que, do que se percebe pelos comentários disponíveis desses sites, “*Senzala*” chega a ser recebido como um *relato real* de uma experiência do passado nacional. Mais ainda, que alguns leitores introjetam as representações construídas pelo romance, em seus comentários sobre o livro, reforçando a mensagem que esse discurso induz.

³¹ Dados sobre a fundação desse Instituto e sua editora própria estão dispostos no Capítulo 2.

³² Conforme pontuamos no segundo capítulo, o fato do livro não ser uma publicação da Editora da FEB, dificultou uma divulgação mais ampla da obra no universo das publicações espíritas. Isso possivelmente levou à obra um relativo ostracismo num nível do espiritismo dito “oficial” (ligado à FEB). A relatividade nos parece clara a partir dos números mencionados e levando-se em conta a continuidade das edições após quase 40 anos da primeira edição.

³³ O *Skoob* (anagrama da palavra inglesa *books*, que em português significa *livros*) é uma plataforma onde os usuários podem organizar e cadastrar os livros lidos, desejados, adquiridos, emprestados, bem como realizar resenhas e comentários sobre leituras. A ideia é o registro dos livros lidos e consequente criação de uma biblioteca virtual de cada usuário-leitor.

³⁴ A exemplo do site <<http://www.forumespirita.net/>>

Mas evidente que isso não é consenso. Vê-se que alguns leitores rejeitam o livro e sua proposta de fidedignidade com a “realidade”³⁵.

Essa percepção sobre a apropriação do discurso de “Senzala” – que não é apenas um discurso sobre a religião espírita, mas também sobre o passado escravista brasileiro – autoriza e até mesmo convoca à análise do seu conteúdo discursivo, e por extensão à reflexão das suas condições de escrita, como forma de situar a tessitura de sua construção como discurso.

Na construção de nossas análises foi fundamental a contribuição teórica de Roger Chartier. Suas asserções sobre os *discursos* e a respeito dos conceitos de *representação*, *prática* e *apropriação* nos ofereceram suporte para a construção de uma investigação que se identificou com a História Cultural do Social, percebida como aquela que parte da cultura – entendendo a cultura como construção de significados que dão sentido ao mundo – para compreender as mais variadas diferenciações sociais³⁶. No âmbito da teoria, conduziram-nos ainda as concepções de Michel de Certeau sobre o *lugar de escrita*, e as noções de *campo*, *sub-campos*, *habitus* e *mercado de bens simbólicos*, de Pierre Bourdieu.

Com esse aporte teórico, pretendeu-se contribuir para uma história das práticas discursivas espíritas, problematizando o livro espírita em tela como fruto de uma prática social (religiosa e cultural) construtora de representações sobre o passado escravista nacional. Entendemos que essa prática escrita descreve papéis sociais que constroem e defendem uma identidade de um grupo (já que é possível perceber múltiplas identidades entre os espíritas) às expensas de uma história que também formula identidade de outro (o dos negros), cabendo refletir sobre as relações que perpassam essas representações construindo-as e ao mesmo tempo as refletindo.

Nesse sentido, nosso esforço interpretativo materializa-se em três capítulos que pretendem lançar luz não apenas sobre a questão do discurso espírita a respeito da escravidão negra, mas também no que tange a importância da escrita no interior do espiritismo como prática social construtora de sentidos.

³⁵ Aspectos da narrativa espírita foram problematizados no Capítulo 1.

³⁶ SILVA, Ribamar Nogueira da. A História Social da Cultura e a História Cultural do Social: aproximações e possibilidades na pesquisa histórica em educação. **Cadernos de História da Educação**, v. 9, n. 2, jul./dez. 2010. P.465-476.

No primeiro capítulo intitulado “*Deste mundo e do outro*”: *a escrita no espiritismo* analisamos o surgimento do espiritismo relacionando-o com a prática escrita. Essa que cremos basilar ao entendimento de sua expansão e desenvolvimento na França e alhures. A partir desse ponto, tentamos mostrar como o livro espírita torna-se um importante instrumento conversional, sobretudo no Brasil, e a partir da popularização dos *romances espíritas*. Em seguida, identificamos que entre esse tipo de impresso há uma abordagem massivamente histórica quanto aos temas, e que nos fornece um objeto de pesquisa: o romance espírita “*Senzala*” – portador e condutor de uma compreensão sobre a escravidão brasileira que nos orientou no sentido de uma análise da representação da escravidão no interior do espiritismo.

No capítulo seguinte: *Os labirintos da escrita de “Senzala”* nosso esforço foi no sentido de recompor algo como as condições de escrita desse romance. Para tanto, iniciamos pelos quadros da acomodação do espiritismo no Brasil, avançando até a década de 1970, momento em que “*Senzala*” foi escrito. Trata-se de um cenário de releitura crítica e revisão do papel social do espiritismo que compreendem uma abertura às questões que inquietam a sociedade brasileira, como por exemplo, a situação histórica do negro no Brasil. Passamos então em revista os discursos estabelecidos sobre o pensamento racial no Brasil e uma historiografia relativa à escravidão brasileira, e logo em seguida, colocamos o problema da representação do negro na literatura nacional. Essa diligência parte do reconhecimento que os discursos se interligam para a construção de outros discursos como é o caso de “*Senzala*”. Finalmente, apresentamos o livro em tela em relação à sua autoria e materialidade.

Encerramos nossa análise no terceiro capítulo *Nessa “Senzala” uma flor?* onde empreendemos uma entre as várias possibilidades de análise de conteúdo de “*Senzala*”, tendo como intuito a explanação das representações sobre a escravidão encontradas no romance. A intenção foi mostrar como o discurso de “*Senzala*” constrói significados sobre a escravidão no Brasil, atravessado por outros discursos a respeito do mesmo tema. De como conduz a um modo de pensar a escravidão no Brasil que pode ou não ser recebido e incorporado, mas que sem dúvida aponta sentidos sociais sobre o ser escravo no Brasil. De maneira especial, de como ele reforça argumentos sobre a existência de uma democracia racial no Brasil.

Finalizamos essa introdução retomando as palavras de Natália Barros, quando a historiadora nos chama atenção para a dimensão contemporânea de sua pesquisa assinalando lucidamente que, “nem tudo que é contemporâneo é atual”, na medida em que discursos e imagens ecoam pelo tempo histórico, sendo recolocados em outros cenários e novas

disputas³⁷. É o que acontece em nossa investigação. Apesar de inserir-se numa temporalidade relativamente recente, “*Senzala*” é um discurso que dialoga com o passado nacional. Nesse sentido, nos conduzimos a uma reflexão onde presente e passado se entrelaçaram na análise, assim como o fazem na História (embora nem todos os historiadores o admitam).

Buscamos, dessa forma, recuperar aquela dimensão da história admitida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche para quem o passado deve ser utilizado em função da vida³⁸. Movimenta-nos o desejo de, mais uma vez, entreabrir as janelas que ligam o passado e o presente, para discutir a escravidão negra, mas a partir de outro olhar: aquele do indivíduo social que pertence a um grupo e que escreve a partir de signos partilhados pelo grupo que pertence, mas também por outros signos socialmente e historicamente constituídos. Quais significados sociais e históricos se desdobram da leitura de “*Senzala*”? Que tipo de história a análise de um romance espírita produz? Eis o nosso rumo.

³⁷ BARROS, Natália Conceição da Silva. **As mulheres nas escritas dos homens**: representações de corpo e gênero na imprensa do Recife nos anos vinte. Recife, 2007. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Da utilidade e do inconveniente da História para a vida**. Tradução: Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2008.

CAPÍTULO 1

“Deste mundo e do outro”: a escrita no espiritismo

O espiritismo, teoria³⁹ ordenada por Allan Kardec a partir da publicação do *Livro dos Espíritos* no ano de 1857, alcançou no Brasil notável número de adeptos. Angariou teóricos e formou um extenso séquito de escritores sincronizados à sua proposta, e divulgadores dela. Autores como Francisco Cândido Xavier, Divaldo Pereira Franco, Zíbia Gaspareto e Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho estão entre os mais conhecidos, inclusive, internacionalmente. Esse alcance se deve em parte ao imenso número de publicações de livros espíritas no Brasil: dados do IBGE e da FEB⁴⁰ (Ver anexo I) apontam para mais de 4 mil títulos espíritas publicados, divididos em 100 editoras especializadas, onde Francisco Xavier⁴¹ sozinho

³⁹A palavra Teoria, de origem grega *theoría* [θεωρία], designa, de acordo com o Dicionário Aurélio, o “*Conhecimento especulativo, ideal, independente das aplicações*”, e ainda o “*Conjunto sistematizado de opiniões, de ideias sobre determinado assunto*”. É a partir dessas acepções que nos referimos ao espiritismo como uma teoria que se ocupa da especulação sobre a vida após a morte. Importante dizer que Allan Kardec, no que chamou de trabalho de “codificação”, atribuiu o título de doutrina à teoria que desenvolveu sobre suposta orientação dos “espíritos superiores” (a classificação entre os espíritos é amplamente difundida entre os espíritas). Segundo Stoll, o papel de Allan Kardec no espiritismo foi, no entanto, bem maior do que ele propôs ao vincular-se apenas como “codificador” (ou seja, tradutor da mensagens “espirituais”) do espiritismo. Para ela, isso está evidenciado nos processos de construção de nomenclaturas específicas da “doutrina dos espíritos” assumidamente realizados pelo “codificador”, bem como pelos apontamentos que realiza ao final dos tópicos do *O Livro dos Espíritos* e nas atualizações teóricas do espiritismo feitas ao sabor das descobertas científicas (mas ao gosto de suas opiniões pessoais sobre elas). É o que acontece, por exemplo, com a teoria evolucionista com a qual o espiritismo tentou conciliar seus pressupostos, embora sem muito sucesso e com muitas reticências como veremos adiante. STOLL, op. cit.

⁴⁰ VERA, Andres. O papa dos espíritas: como o cientista francês Hippolyte Rivail se tornou, aos 53 anos, Allan Kardec, criador da doutrina espírita e fonte de inspiração do médium brasileiro Chico Xavier. **Revista Isto é Brasil**, nº 2294, 01/11/13. Disponível em: <<http://www.istoe.com.br/>>. Atualizado em 29/06/15. Acesso em: 19/06/2015.

⁴¹ Francisco Cândido Xavier, mais conhecido como Chico Xavier é talvez o médium brasileiro de maior reconhecimento internacional. Mineiro nascido em 2 de abril de 1910 na cidade de Pedro Leopoldo e falecido em 30 de junho de 2002 em Uberaba, também Estado de Minas Gerais, Chico Xavier é o maior autor espírita em língua portuguesa. De acordo com Sandra Stoll, “*Chico Xavier psicografou livros por mais de sessenta anos. Em 1993 encerrou sua carreira editorial atingindo um marco inédito no seu tempo confessional: 378 títulos publicados. Levantamento realizado pela Federação Espírita Brasileira indica que esse extraordinário volume de obras por ele psicografadas ultrapassa os vinte milhões de exemplares. Todas as suas obras foram reeditadas, variando as tiragens de 5 a 15 mil exemplares, patamar que ultrapassa de longe a média nacional, até recentemente balizada entre os 2 a 3 mil exemplares. Portanto, antes mesmo do boom editorial dos livros de auto-ajuda, anjos, cabala, tarô, astrologia etc., os livros psicografados de Chico Xavier já eram, estatisticamente, best sellers*”. STOLL, op. cit. p. 67.

representa a autoria de mais de 450 livros espíritas. A tradução de muitos desses livros para outros idiomas, permitiu a projeção internacional dos autores e obras do espiritismo brasileiro⁴².

Desde a sua formulação teórica, o espiritismo mostrou predileção pela atividade escrita como forma de divulgação de seu conteúdo, hoje reconhecido como religioso⁴³. A opção pela escrita está imbricada ao contexto do século XIX, quando o incremento tecnológico permitiu a melhoria do sistema de impressão de livros e a racionalização do conhecimento⁴⁴.

Enquanto teoria, o espiritismo alarga as discussões a respeito da vida, morte e da existência de seres espirituais relatados desde a antiguidade, passando pelos filósofos do medievo e modernos⁴⁵. Aprofunda ainda as considerações acerca da vivência espiritual do sueco Emmanuel Swedenborg e do nova-iorquino Andrew Davis, fundamentais ao desenvolvimento do espiritismo, embora pouco conhecidas (ou admitidas como tal)⁴⁶. Para a maioria dos espíritas, o ponto de partida para o desenvolvimento do espiritismo está circunscrito aos fenômenos testemunhados no vilarejo de Hydesville⁴⁷ que teriam evidenciado

⁴² AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

⁴³ Parte dos espíritas ainda defende o discurso fundador do espiritismo francês que se autoproclamava: “*ciência, filosofia e religião*”. É preciso ter em mente que a inclusão de uma identidade científica e filosófica se relaciona ao contexto fundador do espiritismo de meados de 1850 quando os padrões de cientificidade eram diversos e ancorados principalmente no experimentalismo. De fato, uma vasta bibliografia assegura que vários cientistas presenciaram reuniões espíritas, ou participaram de fenômenos paranormais a fim de convencer-se de que não se tratavam de fraudes. A filosofia, por sua vez, principalmente em sua corrente positivista, perpassa todo o pensamento espírita e pode ser percebida nos inúmeros pressupostos que defendem o progresso da humanidade, a evolução espiritual através do conhecimento e da aceitação determinista das circunstâncias experienciais, entendidas como forma de expiação de erros de vidas passadas fundamentais ao desenvolvimento individual escalonados em estágios evolutivos. Idem.

⁴⁴ ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade: A França no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

⁴⁵ Um resumo sistematizado dessas discussões pode ser encontrado em: ARAIA, Eduardo. **Espiritismo: Doutrina de fé e ciência**. São Paulo: Ática, 1996. (Coleção: As religiões na História).

⁴⁶ As considerações acerca do mundo espiritual de E. Swedenborg e A. Davis, bem como de outros fenômenos espirituais foram esquadrihadas pelo escritor inglês Arthur Conan Doyle. O autor é mais conhecido pela criação da icônica personagem do detetive Sherlock Holmes, embora também escrevesse sobre história nacional, política e guerra. Ver: DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. Tradução Julio Abreu Filho. São Paulo: Pensamento, 2001.

⁴⁷ Eduardo Araia relata que os primeiros fenômenos relacionados ao que viria a ser o espiritismo foram verificados no vilarejo Hydesville, Estado de New York (EUA), no ano de 1848: Na casa alugada à família Fox, duas irmãs: Catherine (Kate) e Margareta (Margaret) Fox (ver anexo II), respetivamente nas idades de doze e quinze anos, afirmaram conseguir se comunicar através de batidas sonoras, com o espírito de um homem que teria sido assassinado na residência e cujo corpo estava ali enterrado. ARAIA, Eduardo. Op. cit. O evento colocou a família Fox sobre suspeita de fraude e várias visitas foram realizadas com o intuito de desvendar a possível mentira por trás do caso. Não aconteceu. Em 1904, cinquenta e seis anos depois dos eventos, o Boston Journal – periódico laico – noticiava a descoberta de um esqueleto humano na adega da antiga residência onde os

ao mundo, dada a notoriedade que alcançaram, a possibilidade da comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos.

O testemunho dos fenômenos acontecidos em Hydesville, por grande parte da população local, autoridades e mesmo de personalidades ligadas à ciência, dotou o ocorrido de alguma credibilidade. O suficiente para inaugurar nos Estados Unidos o *modern spiritualism*⁴⁸ que rapidamente se espalhou pelo Atlântico através de missões. As primeiras seguem rumo à Escócia e Inglaterra em 1852, logo alcançando Prússia, Áustria e Rússia. Os jornais europeus alardeiam uma espécie de delírio coletivo com as mesas girantes – outra forma pela qual os espíritos se comunicavam, além das tais batidas notabilizadas pelas irmãs Fox. Na França, “as mesas” adentram as salas de jantar e salões frequentados pela burguesia, logo convertendo um dos mais ilustres poetas franceses – Victor Hugo –, que se torna um tipo de secretário do incipiente espiritismo no país. O escritor anotava “mensagens do além” através do qual supostamente se correspondia com escritores como Dante, Shakespeare, Galileu e Camões⁴⁹.

Aliás, fenômenos semelhantes aos vivenciados pelos Fox já se verificavam na França antes de 1850, embora tenha sido necessária a precedência desses, para que deixassem de ser compreendidos como casos de possessões, para os quais a Igreja Católica só recomendava uma medida: o exorcismo. Os franceses adeptos do mesmerismo⁵⁰, no entanto, acreditavam que *as mesas girantes* e demais fenômenos que aconteciam nessas sessões, não passavam de

Fox moravam, exatamente no local indicado (espiritualmente) pelo suposto dono daqueles restos mortais. DOYLE, op. cit.

⁴⁸ O *modern spiritualism* é mais uma expressão religiosa espiritualista que emerge nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX, entre as quais podemos citar os Mórmons, os Cristadelfos, o Adventismo, o Zions Watch Tower (posteriormente designados como Testemunhas de Jeová) e a Christian Science. Todas elas enviaram missionários à Europa entre 1837 e 1879. AUBRÉE; LAPLATINE. op. cit.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ O médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815) sustentava a tese de que a saúde do corpo físico era influenciada pelos astros por meio de um fluido sutil impregnado no universo que associava todas as coisas de maneira harmoniosa. Acreditava que era possível manipular tal fluido através de imãs “para transmitir energias curativas”. Suas considerações deram origem à magnetoterapia. Pouco depois o médico se convenceu que as pessoas possuíam essa substância e começou a usar o magnetismo no tratamento de casos de histeria. Por seus métodos pouco ortodoxos, foi perseguido pela classe médica de Viena e mudou-se para Paris em 1779, onde começou a realizar tratamentos em massa que logo levantaram suspeitas por parte do governo francês. Uma comissão de cientistas foi designada para avaliar os tratamentos ministrados por Mesmer, constatando sua eficiência em alguns casos. Contudo, sua prática médica foi condenada e o médico abandonou Paris em 1780, passando a clinicar na Bélgica e depois Áustria, até se aposentar na Suíça. Suas experiências, entretanto, se difundiram incitando novos pesquisadores. O Marques de Puységur, por exemplo, concluiu em 1784 que o magnetismo poderia levar à alteração no estado de consciência, espécie de transe, nos quais comportamentos não comuns como a vidência foram observados. O inglês James Braid, em 1841, confirmou essas alterações comportamentais. ARAIA, op. cit.

manifestações resultantes da ação dos *fluidos* magnéticos dos participantes. Ironicamente, foi um dos adeptos do magnetismo que, mudando de opinião de maneira categórica, se tornou o lastro da história do espiritismo francês⁵¹.

Denizard Hippolyte Léon Rivail tinha conhecimento sobre os estudos a respeito do magnetismo e sonambulismo, quando ouviu falar nas mesas que giram, em 1854. Por essa razão, dá pouco crédito ao fenômeno e apenas no ano seguinte aceita assistir uma sessão. Em pouco tempo se tornou frequentador assíduo, embora ainda não crédulo. É quando um grupo de amigos lhe pede que organize uma coleção de cinquenta cadernos de anotações realizadas durante sessões semelhantes, que o interesse de Rivail aumenta. Durante o trabalho – iniciado em 1856 –, recebe uma comunicação *dos mortos* que garantia que em vida anterior, ele teria vivido na Gália sobre o nome de Allan Kardec. Conhecedor da teoria da reencarnação, (cuja discussão é anterior ao espiritismo⁵²) Rivail tem certeza da veracidade da mensagem e adota o nome de sua existência entre os druidas.

A partir de então, dedica-se exclusivamente ao estudo dos fenômenos espirituais. Cauteloso, percebe lacunas na documentação que recebera de seus amigos, e formula questões dirigidas semanalmente aos espíritos que se comunicavam durante as sessões que assistia. É a construção do *Livro dos Espíritos* (1857) que está em gestão. Nessa tarefa, é orientado por um tal *Espírito da Verdade* que, além de auxiliar na escrita do livro, informa à Kardec sua missão: “fundar o Espiritismo, doutrina ao mesmo tempo moral e científica, revelada pelos próprios espíritos”⁵³. O sucesso do livro é avassalador.

No *Livro dos Espíritos* encontramos um *corpus* de pressupostos que conseguem superar, na França, a popularidade de outras religiões⁵⁴. Isso porque se alicerça em duas noções caras aos franceses da época: o *racionalismo* e o *positivismo*. Marcelo Gil observa que o espiritismo condensa uma gama de conceitos do imaginário europeu:

⁵¹ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

⁵² Na Grécia Antiga a reencarnação foi endossada por Platão, sendo posta em xeque a partir do pensamento aristotélico. Também se apresentava entre os celtas e nas religiões asiáticas: hinduísmo e budismo. A primeira defendia a existência de uma alma individual participante de ciclos reencarnatórios regidos pela noção de *carma* – lei da ação e reação; a segunda admitia a noção de sucessivas reencarnações através das quais os seres evoluíam em níveis de conhecimento, ética, disciplina mental e altruísmo. Nos primórdios do cristianismo o princípio da reencarnação (palingenesia) era defendido pelo teólogo e filósofo grego Orígenes de Alexandria (185-254). O princípio foi condenado pela Igreja Católica durante o Concílio Eclesiástico de Constantinopla realizado em 553. ARAIA, op. cit.

⁵³ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit. p. 43.

⁵⁴ Idem.

em primeiro lugar, se a velha magia prometia colocar os homens em contato com os espíritos transportando os primeiros aos mundos dos segundos, o espiritismo propõe trazer os espíritos aos homens através da mediunidade, bem ao gosto individualista e utilitarista presente na sociedade burguesa da época, [...] Em segundo lugar, se nas antigas histórias de assombração presentes no folclore popular da Europa os mortos voltavam para assustar os homens, no espiritismo eles retornam para instruir a humanidade, obedecendo a uma lógica adequada ao pensamento burguês daquele período histórico, impregnado pelo desejo de aumentar cada vez mais o conhecimento a fim de garantir o progresso⁵⁵.

À publicação do *Livro dos Espíritos* sucederam-se: *O que é o espiritismo* (1859); *Instrução prática sobre manifestações espíritas* (1860); *Carta sobre o espiritismo* (1860); *O livro dos médiuns* (1861); *O espiritismo em suas expressões mais simples* (1862); *Viagem Espírita em 1862* (1862); *Resumo da lei de fenômenos espíritas ou primeira iniciação* (1864); *O evangelho segundo o Espiritismo* (1864); *O céu e o inferno* (1865); *A Gênese* (1868), todos de autoria de Kardec e nos quais se mantém a tônica do ordenamento teórico do espiritismo. Mas, não era apenas pela impressão de livros que o espiritismo avançava no caminho de tornar-se uma religião da escrita. No ano seguinte à publicação do *Livro dos Espíritos* deu-se a fundação da *Revue Spirite*⁵⁶ (Revista Espírita), cuja finalidade era agregar textos sobre o espiritismo de escritores de todos os continentes, ampliando ainda mais o alcance da teoria.

Com sede em Paris, entre os anos de 1858 a 1869 – período em que foi dirigida por Kardec –, 135 volumes foram publicados⁵⁷. A preferência pela escrita como forma de divulgação do espiritismo manteve-se mesmo após sua morte⁵⁸ agregando a contribuição teórica de continuadores como Léon Denis, na França e Francisco Xavier, no Brasil, apenas para citar dois dos nomes mais conhecidos.

A importância da escrita para uma história do espiritismo contempla até mesmo seus seguidores. Marion Aubrée & François Laplatine apontam que parcela significativa dos

⁵⁵ GIL, Marcelo Freitas. A inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Paraná, ANPUH, Ano II, n. 6, p. 187-221, fev/2010. p. 206. Disponível em: <http://journaldatabase.info/articles/insercao_espiritismo_no_universo.html>. Acesso em: 15/04/2013.

⁵⁶ Fundada em 1858, a Revista se apresentava como um jornal de estudos psicológicos. Rapidamente torna-se uma referência para os simpatizantes das ideias publicadas por Kardec. Após sua morte coube a Pierre Leymarie (1817-1901) a direção da Revista. GUIMBELLI, op. cit.

⁵⁷ As Revistas do período de Kardec foram traduzidas no Brasil por três editoras: Instituto de Difusão Espírita Editora (Tradução de Salvador Gentile), a Editora Cultural Espírita Edicel (Tradução de Júlio de Abreu Filho) e Editora da Federação Espírita Brasileira (Tradução Evandro Noleto Bezerra). A revista continua sendo publicada, com direitos autorais detidos pelo Conselho Spirite Internacional (CSI).

⁵⁸ Aubrée e Laplatine levantaram números dessa produção escrita e apontam para a existência de uma “cultura espírita” na França entre 1880 e 1910 difundida em grupos e obras literárias. Em 1887, existiam 13 periódicos espíritas circulando na França. Na Espanha, cerca de 36. Em 1890, 88 periódicos eram contabilizados em toda a Europa. AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

primeiros adeptos do espiritismo eram intelectuais das ciências naturais e muitos deles homens das letras. É o caso do já mencionado escritor francês Victor Hugo. Ao seu lado podemos mencionar os nomes dos dramaturgos Albin Valabrègue e Jean Dacié, do poeta Eugène Nus, do historiador e escritor francês Eugène Bonnemère, do escritor e poeta Theophile Gautier⁵⁹. Outros não aderiram a cosmovisão espírita, mas de certa maneira foram influenciados pelo tema dos espíritos em suas obras. É o caso de Balzac, Maupassant, Alexandre Dumas, Michelet, Flaubert e George Sand, por exemplo⁶⁰. A participação de cientistas como Camille Flammarion, Paul Gibier, Ernesto Bozzano, Charles Richet, Cesar Lombroso e William Crookes em experimentos espíritas também foram fundamentais à expansão do espiritismo na França conferindo-lhe legitimidade, e permitindo a afirmação de uma identidade científica que a teoria exalta (orgulhosamente) até hoje.

Analisando o relevo da escrita no interior do espiritismo, Bernardo Legowy entende que se trata de uma *cultura bibliográfica*, onde a leitura de livros espíritas é prática necessária na constituição do espírita enquanto adepto. A própria dinâmica das *reuniões espíritas* e dos *Centros Espíritas*⁶¹ sugere isso: nas *reuniões* é comum a prática da leitura e comentário de textos espíritas, enquanto que nos *Centros* é quase regra a existência de um acervo de obras acessível aos membros para empréstimo e aquisição.

O grande número de autores, obras e mesmo de estilos de escrita dos livros espíritas também aponta para tal. A produção textual espírita se estende pelas obras canônicas de Allan Kardec e de continuadores como León Denis e Gabriel Delanne, passando por obras consagradas como as de Chico Xavier e Divaldo Franco – também de viés teórico e instrumental, até formas mais populares como poesias e romances. Esses últimos representam um dos principais veículos de propaganda doutrinária e conversional, dada a acessibilidade de sua linguagem. A multifacetada função da escrita no seio do espiritismo passa ainda pela manutenção, difusão e internalização da crença⁶². Em síntese:

⁵⁹ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ As *Reuniões Espíritas* são ocasiões em que os adeptos se reúnem para sua prática religiosa, enquanto que os *Centros Espíritas* são os locais onde essas reuniões ocorrem. As primeiras geralmente tem um caráter fixo determinado pela direção do *Centro*: acontecem em dias e horários determinados. Entretanto, vários tipos de *reuniões* acontecem. Há aquelas para o estudo das obras canônicas e que compreendem leitura, exposição e debate de trechos. Mas também existem dias destinados às sessões de desobsessão e de passes mediúnicos.

⁶² LEGOWY, op. cit.

Socializar-se no espiritismo significa familiarizar-se, estudar, falar bastante sobre os autores e obras canônicas, ou seja, ingressar num universo de debate e reflexão que poderia ser qualificado como dominado por uma tradição religiosa escrita e letrada, permeado por uma “oralidade secundária”⁶³.

Olhando retrospectivamente, ao invés de *mesas* (que giravam e “falavam”) agora é a prática escrita – especialmente materializada em livros publicados – que está no centro do desenvolvimento do espiritismo, seja na França, ou no Brasil. De acordo com Aubrée & Laplatine, à época do lançamento da obra maior de Kardec, *O Livro dos Espíritos*, sua importância é comparável à da Bíblia durante a Reforma na Europa. Sua leitura conferia erudição, sua posse era indicativo de libertação em relação à Igreja Católica e reação contra os valores conservadores, além de indicar adesão ao racionalismo, pois o espiritismo se declarava uma religião racional⁶⁴.

Acompanhando essa religião baseada na escrita e leitura há um mercado editorial do livro religioso que merece atenção. Considerando dados de 2000 e 2001, Legowy aponta um crescimento do mercado do livro religioso proporcionalmente maior do que o dos livros não religiosos, e indica que o aumento do consumo se dá principalmente entre os livros evangélicos e espíritas. De acordo com o autor, especificamente no segmento dos livros espíritas, a partir da década de 1980 há uma

desinstitucionalização do controle da oferta, da circulação e da recepção dos livros pelas federações, multiplicando-se as editoras, coleções e projetos editoriais vinculados a critérios de mercado, inclusive com uma substantiva tendência à modificação da linguagem dos espíritos nas obras psicografadas [...]. Este é o caso dos romances psicografados publicados pela editora Petit, identificada com doutrina espírita, mas independente de centros ou federações, e também da campeã de vendas Zíbia Gasparetto. Com editora própria e sempre constando na lista dos mais vendidos, Zíbia rompeu há vários anos com o movimento espírita institucional, por contrariar o tabu que interdita ao médium auferir lucros pessoais com os próprios escritos, inaugurando uma tendência neoespírita mais composta com uma visão positiva do mercado e do lucro, ao mesmo tempo em que sua cosmovisão aproxima-se gradualmente da Nova Era e da auto-ajuda⁶⁵.

Do trecho supracitado, temos que uma ampliação do consumo parece estar relacionada ao aumento no número de editoras e autores que favorecem o crescimento quantitativo dos títulos publicados. Isso, a partir do momento em que o monopólio das Federações Espíritas sobre as publicações arrefece, abrindo espaços editoriais que, embora filiados à proposta

⁶³ LEGOWY, op. cit. p. 22, aspas do autor.

⁶⁴ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

⁶⁵ LEWGOY, Bernardo. O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p. 51-69, outubro de 2004. p. 57. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/viewFile/2266/971>. Acesso em: 04/04/2013.

espírita, observam de maneira mais positiva a relação mercadológica. Esses novos espaços editoriais estimulam não apenas a modificação da linguagem, que se torna mais leve e coloquial, mas também a ampliação dos temas. Pluralizam-se, sobretudo, os chamados “romances espíritas”, que se tornam o “carro-chefe” das vendas e importante instrumento conversional, na medida em que são, não raro, o primeiro contato do leitor com a cosmovisão espírita⁶⁶. A emergência da tipologia *romance espírita* como força congregacional e produto diferenciado no mercado de bens simbólicos⁶⁷, favorece as discussões em torno de sua forma e temas.

Do diálogo com a sociologia de Max Weber, Pierre Bourdieu elaborou sua compreensão do mundo social como formado por diversos *campos* e *sub-campos* que se relacionam entre si e estão em constante interação, na medida em que guardam homologias estruturais e funcionais. Assim, o político, o econômico, o cultural e o religioso, por exemplo, estão sempre em contato na prática social. Cada um com estratégias específicas de negociações simbólicas que implicam em relações de poder.

Os sistemas simbólicos incluem a arte, a religião e a língua. “Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: [...] eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social⁶⁸”. As relações de comunicação (e a escrita também é uma delas) são, sobretudo, relações de poder, que dependem na sua forma e conteúdo do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes ou instituições envolvidas nessas relações. Assim, os instrumentos simbólicos cumprem sua função política de legitimar, ou mesmo assegurar, a dominação de um grupo sobre o outro. Esses grupos estão numa constante luta para imporem sua definição de mundo social conforme seus interesses⁶⁹.

A interpretação relacional dos campos com a teoria econômica (influência do pensamento weberiano) conduziu Bourdieu a uma abordagem economicista dos campos e dos símbolos que argamassam as relações no interior e entre eles. Isso não significa a determinação dos outros campos pelo campo econômico, mas uma posição diferenciada desse

⁶⁶LEGOWY, 2004, op. cit.

⁶⁷BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Série Estudos).

⁶⁸BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989. (Coleção Memória e Sociedade). p. 10.

⁶⁹ Idem.

em relação àqueles. Esse pressuposto teórico é necessário ao entendimento do conceito de *mercado de bens simbólicos*. Na medida em que os campos operam relações de poder, muitas vezes através de símbolos, decorre que o controle dos símbolos no interior dos campos é disputado. Sua conquista, entretanto, não é garantia de controle e dominação, daí a constante necessidade de renovar e impor instrumentos simbólicos que consolidem e garantam poder. Estrutura-se nesses termos, um mercado de bens simbólicos que visam, no mínimo, assegurar um poder instituído.

O livro religioso, portanto, pode ser compreendido como instrumento que reforça e comunica a identidade do grupo, e também como um *bem simbólico* estrategicamente pensado (no âmbito do campo) para conquista de adeptos, reafirmação de pertencimento e espaço para divulgação doutrinária. Aspectos que indicam a disputa de poder no interior do campo religioso, na medida em que o espiritismo *compete* por adeptos com outras expressões religiosas.

Em suas balizas, o livro espírita é fruto de um saber científico e racional no nível da escrita que abrange a construção de um discurso (permeado por outros discursos, como discutiremos no próximo capítulo). Situa-se no interior do campo religioso e de um sub-campo que se refere a um domínio religioso específico: o espiritismo. Está em perene contato com o social que o constitui, e que ao mesmo tempo é seu termo. Logo, sua compreensão não se dará pelo seu isolamento, mas podemos nos aproximar dela aceitando-o como produto mediado.

1.1. *Entre formas e temas: o romance espírita*

Os livros espíritas são escritos através da prática por eles nomeada *psicografia*. Em sua etimologia, a palavra é formada pela junção dos vocábulos *psico* (mente, alma) e *grafia* (escrita), que nos conduz ao entendimento de que a psicografia é uma espécie de *escrita da alma* ou *mental*. Grosso modo, estamos nos referindo a um tipo de escrita que se anuncia *ditada*, ou em outros termos, *inspirada* por um ser que já não é. Tal fenômeno seria possível graças à uma faculdade mental (um *dom*) do receptor da mensagem: o *médium*⁷⁰. Seja como for, os espíritas consideram-na além de prática religiosa, uma prova da existência de um universo de além-morte.

⁷⁰ A natureza da mediunidade e seus aspectos podem ser melhor compreendidos em ALMEIDA, A. M, op. cit.

Não é nosso objetivo julgar a validade científica desse tipo de escrita. Seria o mesmo que discutir a eficácia do ritual católico da comunhão, ou do batismo protestante. Em nosso caso, buscamos apenas adotar perspectivas de análise para formulação de explicações históricas. Ora, o livro sagrado do cristianismo – a Bíblia –, embora considerada *palavra de Deus*, foi escrita por homens. São de homens os nomes que constam nas escrituras. Não será estranho então atribuir, por exemplo, a Pedro, Paulo ou Mateus e não a Deus, qualquer inconsistência teológica do texto cristão. De igual maneira, à despeito das concepções dos espíritas sobre *autoria*, atribuímos essa categoria a homens e mulheres que em sua existência material, por influência (ou não) de entidades sobrenaturais, escreveram e publicaram textos cujos valores espíritas estão presentes ou que a eles se filiam nominalmente⁷¹.

A importância do receptor dessas mensagens, na manutenção do espiritismo no cenário religioso mundial, foi ressaltada por Legowy. O autor aponta que muito dificilmente os leitores das obras concedem maior autoridade ao “*autor espiritual*” que ao *médium*, seu escritor de fato⁷². Afinal, foram suas mãos as responsáveis pela construção do texto, independente de quem as tenha inspirado. Portador de uma consciência própria; de uma historicidade única; de papéis sociais estabelecidos; de um conjunto de conhecimentos adquiridos, e mais importante, de um *habitus* próprio, ao *escritor-médium* compete, em última instância, o arbítrio da publicação.

A noção de *habitus* em Pierre Bourdieu é uma reação contra o estruturalismo que reduzia o agente ao papel de suporte da estrutura. “O *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista). [...] indica posição incorporada, quase postural –, mas sim o de um agente em ação [...]”⁷³. Nesses termos, Bourdieu reabilita o sujeito social que joga com os signos interiorizados nas relações sociais de pertença, mas também atua sobre elas.

⁷¹ A declaração nominal de uma obra ao Espiritismo não pode ser apenas pensada no âmbito da filiação religiosa, mas também como uma opção de mercado, dada a amplitude que gradativamente alcança o mercado do livro espírita. O caso da escritora Maria Nazareth Dória é ilustrativo nesse sentido. A escritora possui vários títulos publicados pela *Lumén Editorial* e catalogados como *espiritismo* e *romance espírita*. No entanto, sua identidade religiosa de Sacerdotisa de Umbanda é escamoteada nas “orelhas dos livros” – espaços referente às informações sobre o autor. Isso acentua a dificuldade que as religiões afro-brasileiras ainda enfrentam na conquista de espaços próprios de escrita, e confirma o caráter difuso do espiritismo brasileiro, onde o espiritismo de matriz teórica francesa divide espaço com a umbanda e o candomblé, no que diz respeito às expressões religiosas baseadas no intercâmbio entre vivos e mortos.

⁷² LEGOWY, 2000, op. cit.

⁷³ BOURDIEU, 1989, op. cit. p. 61

Como dissemos, para além do lastro teórico legado por Kardec, um amplo consumo dos chamados *romances espíritas* permeia o desenvolvimento e expansão do espiritismo. A partir da contribuição de Legowy, pode-se pensar a constituição *desse* tipo de livro espírita como uma *adaptação* no interior da religião espírita, por meio de instrumentos seculares como o romance de folhetim, o romance histórico e temas românticos. Essa adaptação permitiu a um só tempo: a manutenção da mensagem espírita e sua expansão a um público cada vez maior. A modificação da linguagem espírita – que não significa a exclusão total da que a antecede – favoreceu a expansão da moral espírita para um público com menor nível instrucional⁷⁴.

O romanceamento do livro espírita principia pela inclusão de temas da literatura de folhetim do século XIX, apreciados pelo público nacional como: o amor materno, a sedução, a vingança e o abuso de poder. Esse uso possibilitou a associação de tipos narrativos, com os quais o leitor tinha simpatia, às relações causais do espiritismo baseadas na dívida, nas faltas, e missões. Em suma, na *lógica do resgate* dos erros cometidos em encarnações passadas.

A estrutura das tramas espíritas pode ser resumida em: sucessão de expiações e escolhas que levam a algum tipo de imolação, que pode, ou não, conduzir à morte do protagonista. Imediata ou posterior ao sacrifício, a morte é elemento indispensável, pois é o momento de catarse das personagens. Ocasão em que descobrem (na sua vivência espiritual) as razões de seu sofrimento e aprendem com elas, repassando ao leitor de maneira didática e moralizante, a perspectiva evolutiva do processo reencarnatório⁷⁵.

Outro fator importante: essas narrativas admitem para si a condição de relatos do real, ou seja, de experiências efetivamente vivenciadas em outro tempo, ou na linguagem dos espíritas, em outras encarnações, em “outras vidas”. Na maioria dos romances, esse contexto experiencial não é situado precisamente através de marcos temporais cronológicos, mas acontecem em *algum passado*. Se apresentam como memória individual de alguém que *não é mais*; que já deixou de *ser*. Essa estreita relação com o passado, torna-se passadismo na medida em que a lógica reencarnacionista permite às narrativas espíritas situarem-se em quaisquer temporalidade passada dando origem aos “romances espíritas históricos”: espaços

⁷⁴ Os textos da *codificação espírita francesa*, e até mesmo alguns textos doutrinários assinados pelo médium Francisco Xavier possuem uma linguagem de difícil acesso para os indivíduos com pouca escolaridade.

⁷⁵ LEGOWY, 2000, op. cit.

de escrita onde encontramos ora a apropriação do passado histórico na construção narrativa, ora perspectivas interpretativas sobre o passado histórico. Às vezes, ambas as coisas.

No âmbito das publicações nacionais é possível encontrar romances espíritas contextualizados na Segunda Guerra Mundial⁷⁶, na *Belle Époque* carioca⁷⁷, no Reinado de Dom Pedro II⁷⁸ e até mesmo no Egito Antigo⁷⁹. Trata-se de narrativas não apenas situadas no passado, mas inscritas nele. Fato que permite a elaboração de uma perspectiva às vezes descritiva, ou mesmo crítica da realidade do qual se consideram referentes.

De modo especial, a partir da década de 1990 percebe-se um aumento das publicações que de alguma maneira tocam o problema da *escravidão*. São romances espíritas que trazem narrativas individuais de negros escravizados, seja como protagonistas ou como coadjuvantes do enredo. Alguns abordam mais de perto a questão das tradições africanas e religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda com a qual o espiritismo mantém uma relação um pouco mais complexa⁸⁰. O aumento dos títulos relacionados ao negro e à escravidão na década de 90 pressupõe a sincronia do espiritismo com as discussões sociais e políticas que atravessam a sociedade brasileira naquele momento: o reconhecimento formal da existência do racismo e a implementação de ações afirmativas para o negro no Brasil, a partir do

⁷⁶ GASPARETO, Zíbia. **Entre o amor e a guerra**. São Paulo: Vida & Consciência, 1998.

⁷⁷ CASTRO, Mônica. **Uma história de ontem**. São Paulo: Vida & Consciência, 2001; VARGAS, Ana Cristina. *Intensa como o mar*. São Paulo: Vida & Consciência, 2013.

⁷⁸ RÁSICA, Leonardo. **Luzes do Passado**. São Paulo: Vida & Consciência, 2006.

⁷⁹ GASPARETO, Zíbia. **O amor venceu**. Sobradinho: Edicel, 1983.

⁸⁰ Marion Aubrée e François Laplatine consideram que no Brasil é possível verificar a existência de um “*espiritismo puro*” ao lado de um “*espiritismo difuso*”. O primeiro (representado na identidade espírita) tenta se diferenciar demarcando territórios e reforçando identidade, principalmente na medida em a umbanda se define também como um movimento espírita. “*O kardecismo é a doutrina que se opõe frontalmente às cerimônias cantadas e dançadas da umbanda. Foi a doutrina que tentou deliberadamente afastar o indígena (Caboclo), o africano (Preto-Velho), a criança – essas três figuras do “selvagem” que são, ao mesmo tempo, as entidades de referência da umbanda – de um movimento que, desde suas origens, se pretendia científico. Mas, paradoxalmente, foi a doutrina que deu forma aos conteúdos materiais da nova religião – a umbanda – que tem entre suas especificidades a transformação dos cultos originalmente afro-brasileiros em cultos brasileiros*”. Aos espíritas kardecistas mais ortodoxos, a diferenciação (com relação à umbanda), além de necessária, confere *status* e legitimidade, pois ressalta o caráter racional e moderno do espiritismo em detrimento da ritualística de matriz afrodescendente. Para os autores, no entanto, isso não significa a negação da eficácia das práticas da umbanda, mas sim a gradação da umbanda como expressão religiosa do mundo espiritual situada **abaixo** do espiritismo (pela invocação de entidades que os espíritas consideram menos elevadas, e pelos rituais), no que se refere a comunidade espírita. AUBRÉE; LAPLATINE. op. cit. p. 220. Para uma diferenciação no âmbito do espiritismo e teoria espírita, ver: DEOLINDO, Amorim. **Africanismo e Espiritismo**. Disponível em: <<http://viasantos.com/pense/>>.

reconhecimento das desigualdades sociais entre negros e brancos⁸¹. No entanto, a precedência de um romance em específico parece fundamental para compreender a emergência do tema no âmbito dos *romances espíritas*.

“*Senzala*”. Evocativo, o título traz de imediato uma imagem da escravidão. A história contada por Salvius, o narrador, revela as vicissitudes das vidas de várias personagens em torno de duas fazendas: a do “bom senhor”, o Coronel Sousa, e a do perverso Barão Macedo, senhor de escravos da fazenda vizinha. Escrito em 1976 por Salvador Gentile e publicado pela primeira vez pelo Instituto de Difusão Espírita⁸², o romance desperta atenção porque possivelmente inaugura o tema da escravidão nos romances espíritas, que como dizíamos, tem maior alcance social, levando a um público maior (e até hoje) a controversa discussão da questão racial no interior do espiritismo.

Sandra Stoll nos adverte que durante o século XIX as relações entre ciência e religião se complexificaram não sendo possível pensá-las apenas em termos de oposição e exclusão, mas também de influências mútuas. De um lado, a adesão de vários cientistas à vertente anglo-saxã do espiritualismo sinaliza nesse sentido, de outro, sistemas religiosos admitem para si a condição de ciência, como é o caso do Espiritismo e da Teosofia⁸³. Conhecer alguns aspectos do espiritismo auxilia na compreensão da sua relação com a ciência e conduz à questão basilar desse estudo: a visão do espiritismo sobre o negro. Um passo fundamental para situar a pertinência do estudo do romance espírita *Senzala*.

1.2. *Questão racial e espiritismo*

Os acréscimos do espiritismo francês às discussões sobre a *imortalidade da alma*, *contato com os mortos* e *reencarnação* residem principalmente na transformação dessa última em instrumento de aprimoramento individual, e por extensão universal; uma parte indispensável na marcha pelo *progresso da humanidade*. Para os espíritas, é através dela que

⁸¹ SILVA, Luiz Fernando Martins da. Políticas de ação afirmativas para negros no Brasil: Considerações sobre a compatibilidade com o ordenamento jurídico nacional e internacional. **Revista Jurídica**. Brasília, v. 8, n. 82, p.64-83, dez./jan., 2007. Disponível em:

<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/ojs_saj/index.php/saj/article/view/354> Acesso em: 25/03/2014.

⁸² O Instituto de Difusão Espírita (IDE) é uma entidade espírita fundada em 1958, na cidade de Araras, São Paulo. Falaremos do Instituto no próximo capítulo.

⁸³ Doutrina inspirada na filosofia oriental, especialmente hinduísmo e budismo, fundada durante o século XIX por Helena Blavatsky. Semelhante ao Espiritismo, diz-se ciência, filosofia e doutrina, nesta ordem. STOLL, op. cit.

os homens expiam erros do passado e se instruem moralmente, galgando status numa escala evolutiva espiritual. Nesse processo, a aceitação resignada dos percalços da existência é entendida como indício de desenvolvimento espiritual. Mas, para que essa evolução se dê autenticamente, é necessário o obscurecimento das existências anteriores de maneira que os indivíduos atuem diante das situações da vida de acordo com seu livre-arbítrio⁸⁴.

Mas um alto aproveitamento evolutivo nessa proposta de vida é exatamente o que não ocorre na maioria dos casos. Em geral, a evolução ainda precária da humanidade nos leva, com maior ou menor frequência, a decisões equivocadas, que desarmonizam a nós mesmos ou a outras pessoas; se a oportunidade de reequilibrar a situação não surge nesta existência, cabe-nos então reparar esses débitos em outras ocasiões, proporcionadas em novas vidas⁸⁵.

Já na ideia básica do espiritismo é possível perceber a importância dos conceitos de *evolução* e de *progresso*. Uma herança transparente do positivismo francês. É a partir de ambos que se dá a explicação espírita sobre o *sofrimento individual*: reflexo das escolhas dos indivíduos quando vivos e mesmo depois da morte, quando o sujeito “toma consciência” de suas faltas para consigo e com os outros, escolhendo circunstâncias reencarnatórias que visam o aprimoramento (evolução) individual, e a reparação de seus atos.

A partir dessa face teórica, não haveria espaço aos homens (pelo menos em tese) para revoltar-se contra suas condições de vida – situação material, status, raça⁸⁶, nacionalidade, capacidades físicas, ou o que quer que seja – já que quaisquer dessas condições pode ser parte das escolhas realizadas em uma existência transcendental cujo fim último é a evolução. Dessa maneira, muitas vezes ser negro, pobre, deficiente físico, da mesma maneira que ter sido escravo (romano ou africano), ou um judeu durante o período nazista, por exemplo, pode ser compreendido como uma forma de instrução pessoal na trajetória evolutiva⁸⁷.

As narrativas romanceadas do espiritismo acompanham essa tendência instrutiva e moralizante, como já foi dito, incentivando o leitor à uma existência resignada onde cada sofrimento deve ser encarado como condição precípua para uma *evolução espiritual*.

⁸⁴ ARAIA, op. cit.

⁸⁵ Idem. p. 56

⁸⁶ Nesse aspecto o espiritismo de matriz francesa se afasta do *modern spiritualism americano* que nega a reencarnação, por não admitir que um branco pudesse ter sido ou vir a ser, em outra existência, um negro, por exemplo. Aqui temos a marca do racionalismo norte-americano. AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

⁸⁷ ARAIA, op. cit.

O tema da evolução, aliás, perpassa todo espiritismo sendo possível encontra-lo já no *Livro dos Espíritos*, publicado dois anos antes da *Origem das Espécies* (1859) pelo naturalista Charles Darwin. No livro de Kardec, uma origem comum às raças humanas parecia impossível.

[...] O clima e os costumes produzem, é certo, modificações no caráter físico; sabe-se, porém, até onde pode ir a influência dessas causas. Entretanto, o exame fisiológico demonstra haver, entre certas raças, diferenças constitucionais mais profundas do que as que o clima é capaz de determinar. Ela tende a apagar os caracteres extremos, mas não os cria; apenas produz variedades. Ora, para que tenha havido cruzamento de raças, preciso era que houvesse raças distintas. Como, porém, se explicará a existência delas, atribuindo-se-lhes uma origem comum e, sobretudo, tão pouco afastada? Como se há de admitir que, em poucos séculos, alguns descendentes de Noé se tenham transformado ao ponto de produzirem a raça etíope, por exemplo?⁸⁸

O excerto demonstra o forte apego à teoria poligenista⁸⁹, bem ao sabor da época anterior à publicação de Darwin. Depois dela, houve uma tentativa de adaptação às novidades científicas em *A gênese* (1868), embora fique claro que o “codificador” estava recalcitrante em abandonar a tese criacionista e em admitir uma origem comum aos homens. A considera improvável e diz: “Há diferenças que evidentemente não são simples efeitos do clima, pois que os brancos que se reproduzem nos países dos negros não se tornam negros e (vice-versa)⁹⁰” e complementa:

Há-se, pois de considerar que as raças negras, mongólicas, caucásicas como tendo origem própria, como tendo nascido simultaneamente ou sucessivamente em diversas partes do globo [...]. Os caracteres fisiológicos das raças primitivas constituem indício evidente de que elas procedem de tipos especiais. As mesmas considerações se aplicam, por conseguinte, assim aos homens como os animais, no que concerne à pluralidade dos troncos⁹¹.

Muitos outros trechos do *Livro dos Espíritos* e outros textos assinados por Kardec, incluindo artigos publicados na *Revue Spirite*, reforçam o argumento da inferioridade inata dos negros. Na edição de abril de 1862, Kardec publicou o artigo *Frenologia Espiritualista e*

⁸⁸ KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução: Guillon Ribeiro. 74ª ed. Rio de Janeiro: FEB, 1994. p. 72-73.

⁸⁹ De acordo com Sandra Jaqueline Stoll, “Entre 1850 e 1870 a poligenia era a tese que predominava nos círculos científicos da Europa e América”. LEACH, Edmund *apud* STOLL, op. cit., p.31. E continua na mesma página: “Essa corrente do pensamento evolucionista do século XIX reunia os pensadores que, fiéis à versão bíblica, acreditavam que a humanidade tinha se originado de uma fonte comum. Daí a possibilidade de se pensá-la como una. Porém, as diferenças físicas existentes entre as raças humanas, adaptadas a climas e meios ambientes diversos, eram tidas como indício de criação independente. Por permanecer fortemente arraigada à versão bíblica, a concepção poligenista não teve tantos detratores, tendo sido incorporada inclusive por algumas doutrinas religiosas da modernidade, dentre elas o Espiritismo”.

⁹⁰ KARDEC, Allan *apud* STOLL, op. cit. p. 34.

⁹¹ *Ibidem*.

Espírita onde conclui que a raça negra era inferior porque abrigava “espíritos inferiores” e que por isso jamais atingiria a perfeição das raças caucásicas.⁹² São considerações que estendem uma inferioridade física natural da raça negra, à esfera espiritual. Razão suficiente para questionamentos da seguinte ordem: os chamados “espíritos evoluídos” que “transmitiram” a mensagem da doutrina espírita não eram suficientemente esclarecidos quanto à igualdade dos homens? Indagações como essa reforçam as considerações que atribuem papel capital de Kardec na construção da teoria espírita e configuraram uma relação controversa entre o espiritismo e a questão racial. Motivo suficiente para estimular, entre os próprios espíritas, o debate de alguns pontos da discussão.

Foi o que fez, por exemplo, Eugenio Lara em *Espiritismo e Racismo* (1994). Ali o autor contextualiza as aceções de Kardec sobre a raça negra com as ideias do racismo científico do século XIX, contemporizando as colocações do “codificador” como “fruto de seu tempo”. Não obstante, Lara admite que as posições são preconceituosas, embora ressalte (paradoxalmente, em termos) que o espiritismo não discrimine negros e brancos, e repudie qualquer forma de preconceito, prezando pela igualdade entre os indivíduos. O trecho a seguir ilustra a posição de Kardec comentada pelo autor:

Quanto à raça negra [...] Kardec a considera primitiva, imperfeita, feia e anti-estética. Muito aquém de um ideal absoluto de beleza. Na opinião **abalizada** do fundador do Espiritismo, sob a ótica da beleza corporal, os brancos são mais belos e superiores ao negro, cujos “traços grosseiros, os lábios grossos, acusam a materialidade dos instintos. Podem perfeitamente exprimir as paixões violentas, mas não se prestariam às nuances delicadas do sentimento e à suavidade de um Espírito evoluído.” E conclui: “eis porque podemos, sem fatuidade, julgarmo-nos mais belos que o negro e o hotentote.” Bastariam esses dois textos para colocar Kardec em situação delicada perante o movimento negro⁹³.

Dessa perspectiva do pensamento de Kardec, derivam colocações espíritas que justificam situações de desigualdade entre negros e brancos, incluindo aquelas que tentam explicar a escravidão negra em termos reencarnacionistas. Algumas delas são identificadas e ao mesmo tempo combatidas por Lara:

[...] dentro da concepção espírita, não se sustentam visões fatalistas, “cármicas”, que visualizem Espíritos reencarnados em corpos de origem negra como culpados, algozes do passado. A culpa, se houver, será apenas uma condição psicológica, imposta pela própria consciência do Espírito reencarnante [...] São essas concepções fatalistas, baseadas na culpa e no pecado, que levam muitos espíritas e Espíritos a considerarem os escravos negros como inquisidores, cruzados e senhores feudais

⁹² LARA, Eugênio. **Racismo e Espiritismo**. 1994. Disponível em <<http://viasantos.com/pense/>>. Acesso em 23/02/2015.

⁹³ LARA, E., op. cit., p.8, grifo nosso.

reencarnados, ou judeus massacrados pelos nazistas como hebreus reencarnados⁹⁴. Essas concepções têm mais a ver com a formação religiosa de certos espíritas e Espíritos do que com a visão evolucionista do Espiritismo. Trata-se de uma concepção distorcida da reencarnação que, ao invés de servir como um poderoso instrumento de compreensão do processo evolutivo dos seres e das coisas, funciona como fator de alienação, de ocultamento da realidade. Com que finalidade um senhor de engenho, por exemplo, tem de reencarnar como negro e sofrer as mesmas dores que fez os escravos sob o seu poder sofrerem? Seria assim o mecanismo da reencarnação? [...] Aquele senhor de engenho, **pela sua formação, pela sua inteligência**, pode contribuir muito mais para si e para outros, se concretizar o seu arrependimento na reformulação do próprio processo evolutivo. Ele poderá reencarnar, por exemplo, como um negro, que sentirá a ânsia, a paixão de lutar pela libertação de sua raça, de modo que muitos benefícios poderá trazer para a eliminação do racismo. Se tiver vocação pela política, poderá lutar de modo perseverante a favor da abolição de qualquer resquício, nas leis e na cultura, de preconceitos contra a raça negra, beneficiando assim, indiretamente, aqueles que ele próprio prejudicou em outras existências. E assim por diante⁹⁵.

Pensar a existência do indivíduo negro como punição, é, nas palavras do autor, colocar a “reencarnação à serviço do racismo”⁹⁶. Eugênio Lara só não percebe que seu argumento – acima reproduzido –, reforça as concepções que ele mesmo denuncia: um *senhor de escravos* pode fazer “melhor uso de sua *inteligência e instrução*” (mesmo que reencarne como negro) em prol da superação das desigualdades entre brancos e negros. Não poderíamos encontrar entre os próprios espíritos dos negros os mesmos predicados de inteligência e instrução, além do afã na luta pela igualdade entre os homens? Não poderia um negro reencarnar como um branco e lutar por essa causa, tendo como branco muitos menos obstáculos sociais a superar? No texto, Lara não trabalha essa possibilidade.

Para além do estabelecimento da relação entre uma “encarnação negra” e uma “culpabilidade existencial pregressa”, é possível encontrar textos espíritas que minoram o movimento abolicionista em prol de uma teodiceia na qual a Princesa Regente assume papel preponderante (no plano divino e terreno) na questão da abolição dos escravos⁹⁷ – mito assaz superado pela historiografia nacional. Nesse espaço de apropriação do passado, apequena-se a participação ativa dos negros, seja enquanto sujeitos históricos, ou como entidades espirituais. Do jeito que for, ainda hoje espíritas e não-espíritas discutem em fóruns na internet, a relação entre espiritismo e racismo.

⁹⁴ Essa posição também pode ser encontrada no livro *Brasil: Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* (1938), assinado por Francisco Xavier, considerada norteador ideológico do movimento espírita oficial no Brasil. No livro, a explicação para escravidão negra é dada nestes termos: Os escravos seriam, [...], “os antigos batalhadores das cruzadas, senhores feudais da Idade Média, padres e inquisidores, espíritos rebeldes e revoltados, perdidos nos caminhos cheios da treva das suas consciências polutas.” Idem. p. 9

⁹⁵ Idem. p. 6-7, grifo nosso.

⁹⁶ Idem. p. 7.

⁹⁷ Idem.

De fato, a discussão sobre a inserção do negro na sociedade brasileira não se restringe ao espiritismo. Muito pelo contrário, ela atravessa os diversos campos sociais. Contudo, especialmente no âmbito do espiritismo, a relação é idiossincrática na medida em que uma corrente do pensamento espírita compreende a escravidão negra como uma experiência evolutiva pelas quais indivíduos tiveram que passar para se *aprimorar*. Colocando em termos do catolicismo, a escravidão é compreendida por alguns espíritas como uma espécie de *expição*. Além disso, o próprio texto da codificação – que ainda norteia o espiritismo –, reforça argumentos de inferioridade racial. Embora se saiba que o discurso espírita, como qualquer outro, está situado no tempo e numa teia intertextual de outros discursos, questiona-se como uma *suposta* mensagem (o texto espírita) transmitida por *espíritos superiores* poderia consubstanciar argumentos racialistas e de desigualdade entre os homens. Mas não é só isso.

Como veremos de modo mais detido no capítulo seguinte, o espiritismo brasileiro se legitimou a partir da distinção com relação à outras expressões religiosas de manifestações espirituais, onde as espíritas configuram-se como superiores e as de matriz africana (umbanda, candomblé, quimbanda) como atrasadas e inferiores. Tal aspecto, em termos práticos, reforça o preconceito e a discriminação para com uma tradição cultural afro-brasileira.

Notadamente, entre os seguidores (assumidos) da teoria de Kardec está uma maioria branca e escolarizada acima dos padrões nacionais⁹⁸. A população negra e afrodescendente no Brasil parece estar mais inclinada à participação em outras expressões religiosas⁹⁹, sobretudo a partir dos movimentos de valorização da cultura negra e de matriz africana verificados a partir da década de 1990. As publicações espíritas respondem à essa demanda social através de um número cada vez maior de romances espíritas que tem como personagens centrais o negro, ou a escravidão negra, ou mesmo a religiosidade afro-brasileira¹⁰⁰.

⁹⁸ Segundo o Censo realizado em 2010, 68,7% dos brasileiros que se declaram espíritas, também se declaram brancos. Entre as pessoas de 25 anos ou mais que se declaram espíritas: 35,4% possuem ensino superior completo e 34,6% possuem ensino médio completo. Já PNAD 2012 (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) registra que a média dos anos de estudo dos brasileiros com 25 anos ou mais é de 7,4 anos, o que corresponde ao ensino fundamental incompleto. Portanto, a média de escolaridade entre os que se declaram espíritas está acima dos padrões instrucionais registrados no ano-base da pesquisa. IBGE, **CENSO 2010**.

⁹⁹ A mesma pesquisa acima mencionada relaciona que 58,6% dos brasileiros que se declaram negros são católicos (em 2000 eram 69,6%). Já entre os negros que se declaram evangélicos houve aumento de 15,9% para 24,1%. Os espiritismo, a umbanda e o candomblé representam respectivamente 1,8%, 0,5% e 0,3% das filiações religiosas entre os que se declaram negros. IBGE, **CENSO 2000; 2010**.

¹⁰⁰ *Supremo Resgate* (1977?) - Antonieta V. Meyer; *Relógio do Tempo* (1993) - Rosa Freua de Carvalho; *Escravo Bernardino* (1994) - Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Palco das encarnações* (1994) - Vera Lúcia

Entre alguns espíritas já se defende, inclusive, a atuação de espíritos de pretos-velhos e caboclos nas reuniões mediúnicas espíritas – embora seu papel possa ser diverso dependendo da instituição espírita. Uma produção escrita a esse respeito tem sido difundida principalmente pelo escritor-médium Robson Pinheiro, autor de diversas obras nas quais declara intencional contribuir para a diminuição do preconceito no interior do espiritismo¹⁰¹.

Do que foi dito, é patente a existência de um cenário atualmente favorável à publicação de romances espíritas sobre os negros. Porém, aparentemente é “*Senzala*” de 1976, o primeiro romance espírita ambientado no período escravista nacional. O livro não apenas inaugura uma temática que hoje conta com dezenas de títulos correlatos, mas surge exatamente num momento de rearticulação do movimento negro e de uma mudança historiográfica no âmbito da escravidão negra no Brasil. Dialoga com esses cenários e ainda com as considerações teóricas internas ao espiritismo.

A existência de uma perspectiva histórica do passado entre os espíritas, seja ela europeia ou nacional¹⁰², foi apontada por Marion Aubrée. Primordialmente marcado por obras que privilegiam os cenários europeus dos séculos XVII, XVIII e XIX, o interesse do

Marinzeck de Carvalho; *O escravo dos escravos* (1996) - Rosa Freua de Carvalho; *Simão: o escravo* (1998) - João Berbel; *Cabocla* (1998) Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Escravos do Ouro* (1999) - Eurípedes Kuhl; *Luz na Senzala* (2001) - João Berbel; *Retalhos de nossas existências* (2001) - Hede Maria da Silva Nogueira; *Uma Família Imperial* (2001) - Rosa Freua de Carvalho; *À Sombra da Luz* (2002) - Alceu Costa Filho; *Escravo da Ilusão* (2002) - Ana Cristina Vargas; *Centelhas do Passado* (2002) - Dauny Fritsch; *Torre de Marfim* (2002) - Paulo R. Santos; *Traição e Mistério* (2003) - Assis Azevedo; *Sabedoria de Preto Velho* (2003) - Robson Pinheiro; *Quando o passado não passa* (2004) - Elisa Masseli; *Florescer da Abolição* (2004) - João Berbel; *O amor é para sempre* (2004) - Cristina Sena; *África entre o bem e o mal* (2005) - João Berbel; *Um Rei na Senzala* (2005) - Salete Sattin; *Lições da Senzala* (2006) – Maria Nazareth Dória; *A Saga de uma Sinhá* (2007) - Maria Nazareth Dória; *A Sombra de uma paixão* (2007) - Tanya Oliveira; *Sonhos de Liberdade* (2008) - Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Minha vida em tuas mãos* (2009) - Maria Nazareth Dória, *Sob a Égide da Cruz* (2012) - Elizabeth Pereira; *Mãe Preta* (2013) João Berbel; *Morada de Preto Velho* (2013) - João Berbel; *Amas: as mães negras e os filhos brancos* (2014) - Maria Nazareth Dória.

¹⁰¹ O escritor espírita Robson Pinheiro é autor de dezenas de livros espíritas. Uma parte de sua produção escrita que remete ao final da década de 1990, questiona alguns aspectos mais ortodoxos do espiritismo de viés kardecista e sugere a incorporação de pretos-velhos e caboclos – que geralmente manifestam-se na umbanda – aos trabalhos mediúnicos nos centros espíritas. Defende que essas entidades seriam mais preparadas para lidar com *energias baixas* (do mal), responsáveis por muitos casos de obsessão. Essa visão aparentemente positiva da inclusão de uma ancestralidade africana e indígena ao trabalho realizado pelos espíritas, escamoteia uma diferenciação negativa dessa ancestralidade na medida em que relega ao espiritismo um papel de instrução moral, de doutrinação, enquanto aos exus, pretos-velhos e caboclos caberia uma tarefa mais imediatista de “expurgo das forças do mal”. PINHEIRO, Robson. **Tambores de Aruanda**. 2ª ed. rev. e ampl. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006; PINHEIRO, Robson. **Aruanda: magia negra, elementais, pretos-velhos e caboclos sob a ótica espírita**. 13ª ed. rev. e ampl. Contagem: Casa dos Espíritos, 2011; PINHEIRO, Robson. **Corpo Fechado**. Contagem: Casa dos Espíritos, 2009.

¹⁰² Um compêndio de considerações espíritas sobre a história mundial foi sistematizado pelo escritor espírita Eurípedes Kuhl em *Fragmentos da História pela Ótica Espírita* (1999). O autor declara que consultou mais de 100 livros espíritas, recolhendo perspectivas históricas sobre o olhar do espiritismo, abrangendo desde a “criação” até os dias contemporâneos à publicação.

espiritismo pela história brasileira somente desponta a partir da década de 90 do século passado. Trata-se de uma apropriação que cumpre um sentido específico: o de uma reapropriação mítica da História, no qual o mito auxilia na “formação de representações” que empreendem novos significados ao presente¹⁰³. Essa aproximação do relato espírita com a História, na maioria dos romances, se apresenta como uma *memória habitada* dos fatos históricos.

Segundo Aleida Assmann, podemos pensar em dois tipos de memória: a *memória habitada* (funcional) e a *memória inabitada* (cumulativa). A primeira está ligada a um portador individual ou a um grupo; une passado, presente e futuro; é seletiva no recordar e no esquecer, sendo, por excelência, constituidora de identidades. A segunda se apresenta desvinculada de um portador individual; nela, passado, presente e futuro estão dissociados. Não há seleção nesse tipo de memória, tudo é importante e notadamente marcado por uma *pretensão de verdade*¹⁰⁴. É com esse tipo de memória que *a priori* o conhecimento histórico se identificaria. Entretanto, Assmann ressalta que é cada vez mais comum verificar a interpenetração da memória cumulativa na construção da memória funcional¹⁰⁵. Parece-nos evidente que esse é um movimento executado no interior dos romances espíritas:

Os espíritas entendem ainda que são co-responsáveis não apenas pelo mundo presente mas, também, pelo passado, quando teriam participado noutra encarnação de outros eventos históricos, como a Inquisição. [...] uma contemporaneidade ligada a uma eternidade manipulável, sempre passível de novas revelações que desfazem ambiguidades e criam novos nexos, minimizando distâncias entre a sincronia – por sermos sempre contemporâneos, pelo espírito apresentar uma individualidade desde sempre – e a diacronia – por enfatizar a evolução, entrando-se na sucessividade e por introduzir valores de orientação e princípios de explicação moral das ações, dos males e dos infortúnios humanos¹⁰⁶.

Os romances históricos do espiritismo nascem desse *nexus* teológico acima mencionado. Inscritos como partícipes do passado, os espíritas (enquanto grupo) *habitam* o passado como agentes históricos. Ao mesmo tempo, projetam-se sobre o futuro através da dinâmica evolucionista e da reencarnação. Portanto, como construção de uma memória habitada da história (e uma memória habitada é também funcional), o romance espírita pode

¹⁰³ AUBRÉE, Marion. Entre História e Mito: a dinâmica da literatura espírita no Brasil. **Caminhos**, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 145-156, jul./dez., 2012.

¹⁰⁴ ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução: Paulo Soethe. Campinas: UNICAMP, 2011.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ LEGOWY, 2000, p. 87.

ter seu uso direcionado para fins de *legitimação*, *deslegitimação* e *distinção*¹⁰⁷. Nesses termos, parece pertinente à uma abordagem da narrativa espírita, a contribuição teórica do historiador francês Roger Chartier.

Analisar a realidade social através das suas *representações* na cultura escrita, e de maneira especial, no livro: eis a proposta do trabalho teórico de Chartier. Seguir seu caminho teórico é admitir a parcialidade dos discursos, sempre condicionados pelos interesses dos indivíduos ou grupos que os elaboram, seja com intuito de construir identidades, ou na busca por autoridade e legitimidade. Assim, as representações do mundo social se inscrevem num espaço de disputa de poder, de concorrência entre si. Optar por Chartier é também habilitar uma história subjetiva dos discursos sobre o real, superando a oposição que lhe opunha o estruturalismo e a fenomenologia¹⁰⁸.

As representações comandam atos que tem por objetivo a construção do mundo social; sua estruturação. Por essa razão, descrevem a sociedade como pensam que ela é, ou como desejariam que fossem. As representações são formuladas a partir das diversas práticas sociais que ora as constroem, ora são orientadas por ela, levando a um processo circular de construção de sentido. A apresentação das representações sobre a forma discursiva, contudo, não significa sua aceitação passiva por parte do leitor. Nesse sentido, Chartier dialoga (assumidamente) com Michel de Certeau no que diz respeito à *apropriação*, e assinala que um texto só adquire sentido através das diversas significações atribuídas pela leitura, sendo a significação elaborada pelo autor do texto, apenas mais uma nesse processo. O reconhecimento da não-passividade do leitor, por consequência, o leva a questionar abordagens impositivas do discurso. De Michel Foucault, retém a necessidade da verificação das condições de produção dos textos, sua genealogia¹⁰⁹.

Marcado pela leitura de Nobeit Elias e Pierre Bourdieu, Chartier sugere atenção à interiorização das propriedades sociais, pelos indivíduos, sobre a forma de *habitus* social que comandam pensamentos e ações, e que influenciam também a produção simbólica. Por conseguinte, a importância da noção de *representação* situa-se no âmbito de uma história das relações simbólicas de força entre as representações forjadas por indivíduos e grupos, e que disputam hegemonia com as representações de outros grupos. Tal abordagem favorece

¹⁰⁷ ASSMANN, op. cit.

¹⁰⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.

¹⁰⁹ CHARTIER, 2002a, op. cit.

perspectivas de análise que privilegiam as relações de tensão que constituem as sociedades e que podem ser exploradas através de práticas específicas, como a escrita. Os textos, investigados a partir de suas condições de elaboração; considerados a partir das relações sociais que os permeiam moldando-os direta e indiretamente, e finalmente, indagados nas representações do mundo que constroem, informam sobre as lutas de representações que argamassam a tessitura social¹¹⁰.

Essas disputas pela representação do real visam a ordenação da estrutura social e podem ser entendidas como estratégias simbólicas que determinam relação, classificação ou oposição entre classes, grupos, meios ou o *ser-percebido* de cada identidade¹¹¹. Nesse sentido, pensamos a produção escrita do espiritismo como construção e ao mesmo tempo como constructo da experiência social e, portanto, da análise do romance espírita “Senzala”, à luz da contribuição de Chartier, esperamos mais que o deslinde crítico de seu conteúdo, mas também a aproximação com as possíveis teias sociais e históricas que levam à sua constituição como discurso.

¹¹⁰ CHARTIER, 2002b, op. cit.

¹¹¹ Idem.

CAPÍTULO 2

Nos labirintos da escrita do romance

O fluxo e refluxo de viajantes e migrantes franceses, intensificado no início do oitocentos, possibilitou o contato da intelectualidade brasileira com tendências intelectuais e científicas pós revolucionárias que vão muito além do lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. A divulgação do mesmerismo no Brasil, por exemplo, permitiu que nossos intelectuais recebessem de maneira mais ou menos natural as notícias sobre as manifestações ocorridas em Hydesville, no ano de 1848. Entre nós, os fenômenos foram associados ao magnetismo. Outro fator importante à assimilação e acomodação do espiritismo no Brasil foi o contato com a homeopatia introduzida no Brasil pelo francês Benoît Mure¹¹², durante a década de 1840. Mure retornou à França em 1848, mas deixou no Brasil prosélitos engajados com a causa da medicina homeopata. Um deles, o Dr. Bezerra de Menezes, se tornaria um dos principais nomes da história do espiritismo nacional, difundindo a homeopatia nas sendas espíritas¹¹³.

A penetração do espiritismo em terras brasileiras remonta à década de 1860 e à cidade de Salvador. É na capital baiana que em 1865 ocorre à primeira sessão reconhecidamente espírita do Brasil, organizada por Luís Olímpio Teles de Menezes¹¹⁴, fundador do primeiro grupo espírita do Brasil: o *Grupo Familiar de Espiritismo*. Teles de Menezes foi também responsável pela tradução de trechos do *Livro dos Espíritos* publicados no ano de 1866, em um artigo intitulado *Filosofia Espiritualista* – importante documento na divulgação da “nova filosofia”. Teles Menezes é ainda o autor da primeira publicação espírita nacional: o periódico

¹¹² O lionês Benoît Jules Mure (1809-1858) pretendia tornar-se médico até tomar conhecimento da homeopatia. Utilizou-a em tratamento próprio, devido ao seu estado de saúde delicado. Obteve resultados que considerou eficazes e depois disso, dedicou-se ao estudo e propagação do conhecimento homeopata. Desembarca no Rio de Janeiro em novembro de 1840, com intuito de organizar um núcleo produtivo de moldes fourieristas (era adepto das teses de Charles Fourier sobre o trabalho), mas em que pese o apoio do imperador Dom Pedro II, que chegou a doar terras para tal empreendimento, Mure fracassa e se dedica apenas à divulgação da medicina homeopática no Brasil. AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Luiz Olímpio Teles de Menezes (1828-1893) além de pioneiro do espiritismo no Brasil foi jornalista colaborador em diversos periódicos baianos. Dominava o inglês, o francês, o castelhano e também falava latim. Chegou até mesmo a corresponder-se com Allan Kardec tendo se filiado à sociedades espíritas europeias.

O Écho d'Além Tumulo (1869). Comprometido com a difusão da nova doutrina, o pioneiro do espiritismo brasileiro pleiteou juridicamente o reconhecimento formal do estatuto da *Sociedade Espírita Brasileira* (Ex-Grupo Familiar do Espiritismo). Seu pedido estava baseado nas prerrogativas da Constituição Imperial de 1810 que assegurava a existência de outras religiões, desde que não praticadas publicamente. Tal pleito, no entanto, só foi acatado já no contexto da *Questão Religiosa*¹¹⁵, em 1873.

A partir da decisão favorável, dá-se na Capital da Corte, nesse mesmo ano, a criação de outro grupo espírita: a *Sociedade dos Estudos Espíritas*. Importante catalisador do movimento em âmbito nacional, que contribuiu para o aumento sistemático do número de grupos e associações espíritas nessa década. Muitos desses grupos eram derivados de dissidências internas, portanto, *mobilidade* e a *múltipla filiação* foram faces do processo de consolidação e expansão do espiritismo no Brasil¹¹⁶.

Situado num movimento mais amplo de importação e adaptação de correntes intelectuais europeias como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo social e humanismo ilustrado, o espiritismo vai alinhar-se com as propostas liberais do republicanismo e abolicionismo. Arthur Isaia assinala que tal afinidade remonta à formulação francesa do espiritismo e pode ser percebida na idealização espírita do aperfeiçoamento do homem enquanto ser social que se encaminha para “um futuro radioso”, para uma “utopia consoladora”. Caminho que não poderia ser percorrido sem o *trabalho*, entendido pelos espíritas como condição precípua para o progresso da humanidade.

No entanto, esse progresso não contempla a opção revolucionária, mas sim a *conciliação* que sinaliza para uma importante face do espiritismo francês transposta ao cenário brasileiro: o ecletismo¹¹⁷. Até mesmo a diversidade entre seus adeptos confirma essa tendência: em seus primórdios, orbitavam ao redor do espiritismo, alopatas, homeopatas, engenheiros, advogados, jornalistas, militares, funcionários públicos e mulheres, assinalando

¹¹⁵ De acordo com Emanuela Ribeiro, a *Questão Religiosa* (1872-1875) pode ser compreendida como desdobramento da penetração do ultramontanismo na Igreja Católica do Brasil, onde já a partir de 1870, bispos brasileiros passam a aceitar decisões oriundas de Roma, mas sem a chancela do governo imperial. Acontecimentos que evidenciaram as contradições entre o poder civil e o poder religioso, que nos primórdios da modernidade brasileira, não coabitam harmonicamente. RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922**. Recife, 2003. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Especialmente Capítulo 2: *A Igreja Católica e a Modernidade*.

¹¹⁶ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

¹¹⁷ ISAIA, op. cit.

que a inserção social do espiritismo se concentrava principalmente entre profissionais liberais; entre uma elite letrada¹¹⁸.

A história da legitimação e acomodação do espiritismo de matriz francesa no Brasil nos conduz à compreensão da opção pelo *aspecto religioso* da teoria de Kardec. Uma escolha relacionada tanto a um cenário desfavorável de criminalização do espiritismo a partir do Código Penal de 1890, quanto à redefinição da atuação e discurso da Federação Espírita Brasileira (FEB) que, de instituição de propaganda – quando de sua fundação em 1884 – passa, a partir da década de 1890, a organizar em torno de si as agremiações espíritas na condição de instituição *norteadora oficial* dos princípios espíritas no Brasil. É importante não esquecer que esse é também um momento de crise para a Igreja Católica do Brasil, pois não apenas o espiritismo se estrutura, mas se registram a fundação de várias igrejas protestantes¹¹⁹.

A criminalização a que se refere o Código de 1890 dizia respeito à prática do que ficou conhecido como “curandeirismo”. Em outros termos, a promessa de cura para “moléstias curáveis ou incuráveis”. Motivo pelo qual diversos *médiuns receitistas*¹²⁰ eram acusados de charlatanismo. É, portanto, no âmbito da legitimação social e da perseguição sofrida pelos praticantes do espiritismo, a partir de disposições jurídicas, que Emerson Guimbelli situa o maior desenvolvimento dos aspectos religiosos do espiritismo no Brasil. Entretanto, se a “opção religiosa” permitiu o arrefecimento da repressão policial às práticas dos espíritas, não impediu sua condenação pelo discurso médico entre as décadas de 1920 e 1930, que a essas alturas, também buscava sua própria legitimação enquanto saber¹²¹. Por outro lado, a legitimação do espiritismo não pode ser pensada sem considerar a questão das religiões afro-brasileiras, sobre o qual já demos alguma nota no capítulo anterior.

Retomando-a, é importante acrescentar que a afirmação dos grupos espíritas valeu-se ainda da categoria distintiva: “baixo-espiritismo”. Utilizada por antropólogos, sociólogos,

¹¹⁸ GIUMBELLI, op. cit.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ É nesse sentido que a homeopatia e espiritismo se relacionam, na medida em que o espiritismo adotará em seu programa uma perspectiva curacionista, por assim dizer, através da atuação de médiuns que receitavam alternativas homeopáticas, ou mesmo *passes mediúnicos* como tratamentos para os males do corpo e da alma. Lembremos que até meados da década de 1920 o atendimento em saúde era precário e quase inexistente para a maioria da população, fazendo com que muitos procurassem o espiritismo como opção de acesso a um serviço que não lhes era oferecido. Ver: Idem.

¹²¹ Idem.

magistrados e mesmo entre os meios de imprensa, especialmente entre as décadas de 1930 e 1940, o termo englobava expressões religiosas provenientes, em maior ou menor grau, das tradições religiosas africanas, como é o caso do candomblé e da umbanda. Como o próprio termo “baixo espiritismo” já insinua, a diferenciação entre um alto e um baixo espiritismo correlatamente compreendeu a existência de dois tipos de espiritismo: um verdadeiro – de raízes europeias, e um falso – de matriz africana. O primeiro, expressão religiosa ancorada no racionalismo e difundida entre a classe média urbana do Sul e Sudeste; o segundo, animista e supersticioso, praticado entre as gentes pouco instruídas do Nordeste brasileiro¹²².

Embora pouco definido entre os estudiosos¹²³ que o difundiram em suas obras, Guimbelli analisa que, numa literatura sócio-antropológica, o termo agrega dois elementos para sua utilização: uma ligada ao *sincretismo* entre formas culturais africanas com elementos do espiritismo, e outra que se relaciona às *práticas curativas* baseadas no exercício da mediunidade. Assim, nessa produção identificada entre as décadas de 1930 e 1960, o uso da categoria diz respeito, tanto à gradação de expressões religiosas com menor grau de pureza africana (os candomblés de caboclo, juremas, umbandas), como às práticas mágico-curativas desenvolvidas no interior dessas religiosidades “menores”¹²⁴.

Ademais, o termo foi utilizado em outros meios. O autor pondera que o discurso médico da década de 1930 não lhe deu tanta importância terminológica, pois de maneira geral, considerava que qualquer tipo de espiritismo (“alto” ou “baixo”) era fator patológico, prejudicial à saúde em algum nível¹²⁵. Entre policiais e magistrados, Guimbelli nota que a categoria foi importante à aplicação do Art. 157 do Código Penal – referente aos “crimes contra a saúde pública” –, contribuindo para a emergência de um “tipo ideal” de prática espírita e um “tipo criminoso” que deveria ser reprimido pela Lei¹²⁶. Essa significação das práticas religiosas, através das letras jurídicas, consubstanciou a atuação da FEB propiciando o incremento das fileiras espíritas (menos temerosas da perseguição policial), ao tempo em que também contribuiu para a construção de uma imagem negativa de outras práticas

¹²² GUIMELLI, op. cit.

¹²³ Artur Ramos, Édison Carneiro, Valdemar Valente e Roger Bastide são mencionados por Guimbelli como autores que fizeram uso do termo em seus estudos acerca das religiões afro-brasileiras. Idem.

¹²⁴ GUIMELLI, Emerson. O “baixo-espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul., 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100011&script=sci_arttext> Acesso em: 24/09/2015.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Idem.

religiosas baseadas na crença dos espíritos. Uma imagem que não estamos certos que o decurso do tempo apagou em sua totalidade.

Do que foi dito, somos levados a pensar que o termo “baixo espiritismo” serviu, por distinção, ao espiritismo “oficial” para construção e afirmação de sua identidade. Como vimos, o cenário brasileiro – no tocante às expressões religiosas – exigiu do espiritismo um redirecionamento de suas práticas para evitar a repressão policial autorizada por Lei. Estrategicamente, a forma mais segura parece ter sido a aproximação com os aspectos religiosos do espiritismo francês. Tanto que, ao final da década de 1940, o espiritismo parece estar cada vez mais próximo de sua definição como uma *religião* com um conjunto de práticas bem determinadas.

Os anos de 1950 protagonizaram outra parte fundamental desse processo de consolidação do espiritismo. No alvorecer dessa década um cenário teórico se avulta no interior do “espiritismo oficial” através da assinatura do Pacto Áureo¹²⁷: espécie de acordo entre os grupos espíritas que unificava uma cosmovisão do espiritismo brasileiro orientada pela narrativa do livro *Brasil coração do mundo, pátria do evangelho*¹²⁸. No dizer de Aubrée & Laplatine, esse livro constitui o mito fundador da versão brasileira do espiritismo; nossa “brasilodisseia”.

De autoria do médium mineiro Francisco Xavier¹²⁹ e publicado pela primeira vez em 1938, pela FEB, a narrativa não destoa do tom escatológico que marca o pensamento espírita a respeito da história da humanidade. A obra constrói uma *epopeia mítica* que coloca o Brasil

¹²⁷ Assinado em 1949, o “Pacto Áureo” teve o intuito de dirimir dissensos entre grupos espíritas de matriz kardecista e os roustagnistas. Jean Baptiste Roustaing (1805-1879) tinha como tese central a defesa da existência de um corpo fluídico para Cristo, afirmação negada por Kardec. A divergência teórica dividia os adeptos do espiritismo e a solução do pacto foi redirecionar o foco do espiritismo brasileiro para a obra psicografada por Chico Xavier, e adoção da obra de Roustaing, a qual a FEB era simpática, para fins de estudo. AMORIM, op. cit.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ Sobre a importância do escritor espírita Francisco Xavier (mais conhecido como Chico Xavier) muito já foi dito em trabalhos acadêmicos como os de Sandra Jaqueline Stoll e de Bernardo Legowy, já citados. Mas dificilmente um brasileiro precisaria deles para mostrar algum grau de conhecimento sobre o médium. Recentemente, uma parte da história de sua vida foi adaptada para o cinema em duas produções: **Chico Xavier** (2010) e **As mães de Chico Xavier** (2011). As películas cinematográficas, juntas, somam bilheteria de cerca de 4 milhões de espectadores. Em 2012, o Sistema Brasileiro de Televisão (SBT) adaptou o programa britânico *100 Greatest Britons*, na versão *O maior brasileiro de todos os tempos*, tendo o médium Chico Xavier conquistado o pódio da lista, com mais de 70% dos votos da competição. Do que nos interessa, Aubrée & Laplatine atribuem ao mineiro “a paternidade da poesia e romance mediúnico de **grande tiragem**”, abrindo espaço para que ainda durante a década de 1950 se ampliassem as publicações de romances espíritas, inicialmente, e em sua maioria, escrito por mulheres, das quais Ivone Pereira, Zíbia Gaspareto e Marilusa Vasconcelos apareciam como os principais nomes. AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit. p. 191, grifo nosso.

como pátria “predestinada” historicamente à divulgação e propagação da mensagem espírita¹³⁰. Os pormenores narrativos dessa obra basilar ao movimento espírita nacional não são objeto desse trabalho¹³¹, mas dois aspectos precisam ser evidenciados: em primeiro lugar, que sua centralidade no ordenamento teórico da FEB ressalta, mais uma vez, a importância da escrita no espiritismo, e, por conseguinte, aponta a análise da sua produção discursiva como uma das formas para sua compreensão histórica e social; em seguida, que o livro *Brasil: Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* instrumentaliza uma interpretação para a escravidão negra no Brasil que se tornou um ponto controverso entre os espíritas, principalmente depois da década de 1990, quando as discussões sobre a desigualdade entre brancos e negros ultrapassam os limites acadêmicos e atravessam todos os níveis sociais.

Na época em que desaparecia em Portugal o “poeta dos heteronômios”¹³² e em que na França, a onda surrealista refluía para expressões mais individuais e mais engajadas politicamente, os espíritas brasileiros desenvolveram um modo de escritura por procuração que lhes permitia criar, no imaginário, diversas facetas do seu Eu, sem que sua responsabilidade social fosse imediatamente envolvida. Contribuíram desde então, ao seu modo e além da consciência imediata, para introduzir a fragmentação inerente à pós-modernidade, sem desligar com isso o presente do passado, o que, há algumas décadas, outros se empenhavam em fazer no Brasil¹³³.

Do trecho reproduzido, parece claro a inserção do discurso espírita num conjunto maior de discursos que, à luz da modernidade, tentam reescrever ou mesmo representar o passado a partir da visão de mundo e dos interesses de grupos específicos, na tentativa, talvez, de dar um sentido à realidade que se apresenta cada vez mais fragmentada. Ou ainda no sentido de construir identidades e lugares onde a existência dos grupos possa ser constantemente reinventada e legitimada.

Nos anos de 1960 o espiritismo penetra a universidade a partir da criação do Movimento Universitário Espírita (MUE)¹³⁴. O grupo era proponente de uma releitura crítica

¹³⁰ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

¹³¹ Sobre o livro *Brasil: coração do mundo, pátria do evangelho* ver: SILVA, F. op. cit. Capítulo 2: *Espiritismo e História: visões*; AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit. Capítulo 7: *O mito fundador do Espiritismo brasileiro contemporâneo: A brasilodisseia*.

¹³² Fernando Pessoa (1888-1935).

¹³³ AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

¹³⁴ O MUE foi criado em 1961 na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) e entre as produções escritas que o influenciaram podemos citar *Espiritismo Dialético* (1951) - José Herculano Pires, *Os espíritas e as questões sociais* (1955) - Eusínio Lavigne & Sousa do Prado, *Espiritismo Dialético* (1960) - Manuel S. Porteiro, *Espiritismo Laico* (1966) - David Grossvater, *Espiritismo e Marxismo* (1969) - Jacob Holzmann Netto. No nível da imprensa espírita, o MUE tem no periódico espírita *A fagulha* seu principal veículo de comunicação, cuja tônica de uma atuação política e social entre os espíritas se mantém. LARA, Eugênio. *História Ilustrada do Espiritismo*. Centro de Pesquisa e Documentação Espírita, 2002. Disponível

e politizada do espiritismo, e nisso estava em consonância com um cenário nacional de discussão e expansão das ideias marxistas e comunistas, verificado de maneira especial nessa década – embora já presente entre os intelectuais brasileiros desde a década de 1920. Mas, à semelhança do que aconteceu com a maioria dos movimentos afinados com as propostas intelectuais de esquerda, com o Golpe Militar de 1964, o MEU se retrai, sendo finalmente extinto em 1973.

Entre as fileiras do MUE encontravam-se muitos espíritas críticos que não se concatenavam com a orientação mais estreitamente religiosa, emanada pela FEB. Não obstante, com o endurecimento do momento político brasileiro, o movimento passa a ser repellido e algumas de suas lideranças são denunciadas aos órgãos repressivos da ditadura: denúncias que partem de espíritas em desalinho com a postura dos líderes do MUE. Diante disso, as questões sociais são relegadas à segundo plano e o espiritismo reorienta-se, mais uma vez, sobretudo através da figura de Herculano Pires¹³⁵, para um programa mais pedagógico (e nada político) na formação dos seus médiuns, a partir da articulação dos Centros de Orientação e Educação Mediúnica (COEMs).

Do que foi dito, é possível entender que, nos limites da década de 1970, o espiritismo convive com um recente questionamento da sua atuação política e social pelo MUE, e mesmo pelo momento histórico de repressão e cerceamento das liberdades individuais aduzidos pela ditadura. Não nos causa estranheza, então, que esses fatores tenham direcionado o espiritismo à uma gradual abertura aos assuntos políticos e questões sociais, até então pouco debatidas entre seus intelectuais. Entrementes, o Catolicismo fazia o mesmo: o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação o confirmam. Afinal, as religiões não estão suspensas e desconectadas da vida ordinária. E se seguirmos o pensamento de Pierre Bourdieu¹³⁶, temos que essa atualização dos discursos religiosos é imperativa à manutenção de um *locus* no já mencionado *mercado de bens simbólicos*. Eis o contexto do espiritismo brasileiro em que o romance espírita “*Senzala*” foi escrito. Cabe agora descortinar outra face do que Roger Chartier entende por condições de escrita.

A proposta pressupõe um princípio: o da interligação entre a produção de discursos e a

em: <http://bvspirita.com/> Acesso em: 27/03/2015. A USP, aliás, mantém desde 1988 um núcleo de estudos espíritas formados por professores, estudantes e funcionários. AUBRÉE; LAPLATINE, op. cit.

¹³⁵ O jornalista, filósofo, educador, escritor e tradutor Herculano Pires (1914-1979) foi um dos principais divulgadores do espiritismo no Brasil. Escreveu romances e livros teóricos sobre o espiritismo.

¹³⁶ BOURDIEU, 2003, op. cit.

realidade que os atravessa¹³⁷. A análise do autor para a oposição entre textos documentais e textos literários é útil, nesse momento, pois nos ajuda a compreender a realidade como construção de sentidos que *nem sempre* correspondem ao real:

Torna-se claro, antes de mais, que nenhum texto – mesmo aparentemente mais documental, mesmo o mais “objetivo” [...] mantém uma relação transparente com a realidade que apreende. O texto, literário, documental, não pode nunca anular-se como texto, ou seja, como sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento que remetem para as suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real (que pode talvez definir-se como aquilo que o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior) constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação de escrita. [...] O real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efetivamente não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade de sua escrita¹³⁸.

Entendida a realidade como uma construção *também* discursiva, formada não apenas pelos documentos ditos “oficiais”, mas ainda pelos textos de ordem cultural, sempre elaborados no bojo das práticas sociais, cremos que não é possível isolar a escrita do romance espírita “*Senzala*” de discursos acadêmicos, científicos, e mesmo literários, que o precedem ou daqueles do qual é contemporâneo. É nesses termos que, a partir de agora e sem intenção de esgotar o assunto, empreendemos o esforço de situar nuances do pensamento nacional a respeito do negro e da escravidão brasileira, bem como da representação do negro no âmbito da nossa literatura.

2.1 Discursos estabelecidos: pensamento racial e historiografia da escravidão no Brasil

Grande parte do pensamento brasileiro foi construído através da recepção e acúmulo de teorias estrangeiras. Deu-se assim com o liberalismo, iluminismo, positivismo e outros “ismos”, como o determinismo racial e o racialismo científico. Esses dois últimos, arraigaram-se nas mentes de nossos intelectuais, favorecendo a criação de discursos científicos que reforçavam supostos aspectos negativos das populações negras e indígenas. Discursos que depreciavam o processo de mestiçagem perceptível na grande maioria das cidades brasileiras, e que integraram uma mentalidade predominante até meados de 1930, haja vista que, nesses idos, nossos intelectuais ainda acreditavam que o Brasil pudesse branquear

¹³⁷ CHARTIER, 2002a, op. cit.

¹³⁸ Idem. p. 62-63, aspas do original.

sua população a fim de solucionar o “problema social do país¹³⁹”.

Mas foi também no correr desses anos que a *intelligentia* brasileira começava a aceitar o caráter mestiço de sua população. É preciso dizer que esse reconhecimento deve-se, em parte, ao cenário político internacional: o assombro diante da Alemanha nazista colocou em xeque as pretensões de pureza racial nutridas por uma elite que, até o raiar de 1930, imaginava o branqueamento da população brasileira, inclusive, como uma possibilidade científica. Contudo, admitir e aceitar o caráter mestiço do povo brasileiro significava, antes de qualquer coisa, afastar-se do anti-modelo de purismo racial alemão e de segregação racial dos Estados Unidos, pois pensava-se que ambos poderiam destruir a suposta “unidade” que as elites nacionais ambicionavam exibir. Aos olhos dos brasileiros, países desenvolvidos como Alemanha e EUA ainda eram extremamente atrasados no tocante às relações sociais¹⁴⁰. Eis a crítica do último país do continente americano a abolir a escravidão! “Promovido” à exemplo de integração racial, sobre o signo da democracia racial sugerida pela obra de Gilberto Freyre.

A análise de Freyre acerca das relações raciais no Brasil, situa-se num contexto mais amplo de pesquisas realizadas a respeito das populações africanas em condição de diáspora¹⁴¹, especialmente daquelas submetidas à escravatura. Desde o final dos Oitocentos, estudos sobre a diáspora negra se apresentavam como horizonte investigativo para estudiosos. Segundo Linda Heywood, William DuBois inaugura os estudos sobre a diáspora com a publicação de *The Supression of the Slave Trade to the United States*, em 1896. Estudando o incremento acadêmico do tema, a autora observa que os estudos realizados entre 1930 e 1950 careciam de uma perspectiva histórica do tráfico e se concentravam nas culturas da África Ocidental, enquanto que nas décadas de 60 e 80 se destacaram investigações sobre o comércio escravo, no sentido de fornecer as bases ao desenvolvimento de uma Economia da Escravidão Negra.

Os primeiros estudos culturais, na perspectiva diaspórica, remontam aos anos de 1960 e se alicerçaram em fontes norte-americanas, já na década seguinte, despontam análises sobre organização e administração colonial no âmbito da História Social, tendência que se manteve

¹³⁹ Sobre o tema, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

¹⁴⁰ SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. 2ª ed. Tradução: Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

¹⁴¹ De acordo com Anh Hua, a experiência diaspórica pode ser compulsória ou voluntária. HUA, Anh. *Diaspora and Cultural Memory*. In: AGNEW, Vijay. (Ed.) **Diaspora, Memory, and Identity: A search for home**. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 191-208.

durante a década de 1980. A partir de 1990, ganham vulto as análises interessadas nos aspectos culturais das comunidades afro-diaspóricas (aquelas criadas a partir de indivíduos em situação de diáspora), ao lado da ênfase na demografia do tráfico que persiste até meados daquela década¹⁴².

Creemos que é na seara dos estudos sobre a diáspora negra, que podem ser inseridas as primeiras pesquisas sobre os negros do Brasil, realizadas por João do Rio¹⁴³, Manuel Querino¹⁴⁴, Nina Rodrigues¹⁴⁵, Artur Ramos¹⁴⁶ e Gilberto Freyre¹⁴⁷ que, se não realizou um estudo detido nas culturas africanas, abordou a questão da mestiçagem no Brasil realizando uma espécie de História Social da vivência escrava, na obra *Casa Grande e Senzala*, publicada pela primeira vez em 1933.

Ao desenvolvimento de alguns desses estudos, foi importante o patrocínio da UNESCO para pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicassem à análise da questão racial no Brasil¹⁴⁸. Incentivo que contribuiu para a formação da Escola Sociológica de São Paulo, durante a década de 1950, proponente de uma nova abordagem para as relações patriarcais e raciais no Brasil.

Nos prelúdios de 1970, o Brasil ainda vive os dissabores sociais e políticos da Ditadura Militar. Experimenta também um importante movimento de influxo dos ideais de esquerda e a rearticulação de movimentos sociais, não obstante a repressão política e

¹⁴² HEYWOOD, Linda (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução: Ingrid de Castro Vonpean Fregonez [et al.]. São Paulo: Contexto, 2009.

¹⁴³ RIO, João do. **As religiões do Rio**. Paris: Gardiner, 1904.

¹⁴⁴ QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918.

¹⁴⁵ RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1932

¹⁴⁶ RAMOS, Arthur. **O negro Brasileiro: Etnografia religiosa e psicanalise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. **O folclore do negro no Brasil**, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.

_____. **As culturas negras no Novo Mundo**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **Aculturação negra no Brasil**, Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1942.

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira**, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.

¹⁴⁷ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 34ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

¹⁴⁸ SKIDMORE, op. cit.

ideológica¹⁴⁹. O movimento negro, por exemplo, se retrai diante do discurso ufanista da democracia racial brasileira, reforçado pela propaganda do regime, retornando como proposta política apenas em 1978, com a fundação do MNU - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Social no Brasil¹⁵⁰.

Pensando a historiografia da escravidão no Brasil, Jacob Gorender indica que o centenário da abolição (1988) foi marcado pelo *signo da negação*. Isso porque, ao invés de comemorações, os setores ativos da luta pela igualdade racial, como o MNU, tentaram expor aos olhos da sociedade o *engodo da “abolição”*, ou seja, a ilusão de que a assinatura da princesa branca extinguiu a escravidão e integrou o negro à sociedade brasileira. O esforço desses movimentos, portanto, se deu no sentido de evidenciar que desde aquele 13 de maio vivenciávamos um processo de *falseamento das desigualdades* sociais entre negros e brancos no Brasil. O autor nos conduz através das discussões acadêmicas sobre a escravidão brasileira, ressaltando a influência marcante de Gilberto Freyre que teve suas teses sobre um patriarcalismo indolente e uma democracia racial imaginária, incorporadas por uma elite intelectual e política que as difundiu para além dos limites da academia. A projeção nacional e internacional de Freyre favoreceu o surgimento de análises consoantes sobre as relações raciais no Brasil. Os limites de sua obra começariam a ser apontados, apenas a partir dos pesquisadores da Escola Sociológica de São Paulo¹⁵¹.

Insistir na importância de Freyre é reconhecer o que Suely Robles Queiroz identifica como a “matriz do discurso historiográfico” sobre o sistema escravista brasileiro, que orbita em torno de dois posicionamentos distintos: de um lado, visto como brando e benevolente (aqui a influência de Freyre foi mister), de outro, como violento e cruel.

Não devemos esquecer que Freyre escreveu (ainda) a reboque das teorias racialistas europeias, idealizando uma sociedade escravista onde as relações entre senhores e escravos beiravam a cordialidade e pensadas numa lógica paternalista. Mas, ao tempo que difundiu uma visão benevolente da escravidão brasileira, induzindo à falácia da “democracia racial”, o

¹⁴⁹ Sobre o tema ver: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.) **O Brasil Republicano Vol. 4: O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

¹⁵⁰ DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**. v. 12, nº 23, p. 100-122, julho/2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>> Acesso em: 13/05/2015.

¹⁵¹ GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991 (Série Temas, volume 23: Sociedade e Política).

sociólogo pernambucano avançou no sentido de oferecer uma perspectiva diversa à inferioridade do negro, ressaltando a contribuição da cultura africana na formação da cultura nacional¹⁵².

De acordo com Sidney Challoub e Fernando Teixeira, toda uma geração de pesquisadores se ergueria em relação ao pensamento de Freyre. Os chamados *revisionistas das décadas de 1950-70* questionaram a visão “harmônica” das relações sociais no Brasil. Essa geração, à semelhança de Freyre, também se ocupou da questão do funcionamento da escravidão no Brasil utilizando como fontes as visões abolicionistas e relatos de viajantes oitocentistas, resultando, segundo os autores, em análises que desqualificam os escravos como sujeitos de sua historicidade; negam uma cultura política entre os escravos e reiteram sua coisificação¹⁵³.

São expoentes desse momento historiográfico as análises de Roger Bastide¹⁵⁴, Florestan Fernandes¹⁵⁵, Otávio Ianni¹⁵⁶, Emília Viotti da Costa¹⁵⁷ e Fernando Henrique Cardoso¹⁵⁸. Challoub & Teixeira, entendem que esses “resultados de pesquisa” estão ligados à análise superficial das fontes oitocentistas utilizadas sem a necessária mediação dos preconceitos etnocêntricos e do racismo que as embasavam e sem o cuidado do questionamento das intenções políticas por trás da produção dessas fontes discursivas¹⁵⁹.

A partir de 1970, e mesmo um pouco antes, o materialismo histórico viria a influenciar toda uma geração de trabalhos que primaram por uma abordagem do *modo de produção*

¹⁵² QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Escravidão negra em debate. IN: FREITAS, Marcos Cezar de. (Org). **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2003.

¹⁵³ CHALLOUB, Sidney; TEIXEIRA, Fernando. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. **Cadernos AEL**, v.14, n.26, 2009. pp. 11-49. Disponível em: <http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/view/45>. Acesso em: 26/05/2015.

¹⁵⁴ BASTIDE, Roger. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1945.

_____. **Brésil, terre des contrastes**. Paris: L'Harmattan, 1957.

_____. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1974.

¹⁵⁵ FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus, 1965.

¹⁵⁶ IANNI, Otávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

¹⁵⁷ COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Difel, 1966.

¹⁵⁸ CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Difel, 1962.

¹⁵⁹ CHALLOUB; TEIXEIRA, op. cit.

escravista colonial. Inserem-se nesse contexto as análises de Eugene Genovese¹⁶⁰, Orlando Patterson¹⁶¹, Manuel Moreno Fraginals¹⁶² e Eric Foner¹⁶³, por exemplo¹⁶⁴. Uma agenda de pesquisa alternativa se delinaria a partir da década seguinte. Na virada dos anos de 1980 elas romperiam com o paradigma da paralisia/passividade do escravo.

Desde então, o *espaço de experiência*¹⁶⁵ historiográfico tem considerado as iniciativas escravas sem desconsiderar a opressão nas quais estão inseridas. As pesquisas “ênfaticam a negociação, a iniciativa e a escolha, apesar das circunstâncias de coerção extrema e, com frequência, de violência¹⁶⁶”. Trata-se de uma tendência na qual se articulam maneiras de revelar as experiências escravas, e de buscar os sentidos que os próprios escravos conferiam às suas práticas e lutas diárias¹⁶⁷. Os temas que atravessam essas pesquisas compreendem: a questão da compra e venda; o castigo físico; a ideologia e prática da alforria; organização da família e comunidades escravas e a participação escrava numa cultura legal, privilegiados nas pesquisas de Célia Azevedo¹⁶⁸, Silvia Hunold Lara¹⁶⁹, João José Reis e Eduardo Silva¹⁷⁰, Peter Eisenberg¹⁷¹, Sidney Chalhoub¹⁷², Keila Grimberg¹⁷³, Flávio Gomes¹⁷⁴, Hebe Castro¹⁷⁵,

¹⁶⁰ GENOVESE, Eugene. **Roll, Jordan roll**: the world the slaves made. New York, Patheon Books, 1974. (A edição brasileira foi publicada em 1988 pela editora Paz e Terra sobre o título: A terra prometida: o mundo que os escravos criaram).

¹⁶¹ PATTERSON, Orlando. The general causes of Jamaican slave revolts. IN: FONER, Laura & GENOVESE, Eugene (orgs.) **Slavery in the New World**: a reader in comparative history. New York, Prentice-Hall, 1968.

¹⁶² FRAGINALS, Manuel Moreno. **El Ingenio**: complejo socioeconómico cubano. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1964.

¹⁶³ FORNER, Eric. **Nada além da liberdade**: a emancipação e seu legado. Tradução Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. (Coleção Oficinas da História, v. 14).

¹⁶⁴ GORENDER, op. cit.

¹⁶⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

¹⁶⁶ SCOTT, Rebeca. apud CHALLOUB; TEIXEIRA, op. cit. p. 10

¹⁶⁷ CHALLOUB; TEIXEIRA, op. cit.

¹⁶⁸ AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites, século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

¹⁶⁹ LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência**: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹⁷⁰ REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁷¹ EISENBERG, Peter. Louis. **Homens esquecidos**: escravos e trabalhadores livres no Brasil: séculos XVIII e XIX. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1989.

¹⁷² CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Marcus Carvalho¹⁷⁶ e Robert Slenes¹⁷⁷, para citar alguns.

Dos temas que ocuparam a historiografia a partir da década de 1980, alguns estão presentes no conjunto discursivo de “Senzala”, como se verá no capítulo adiante. Em específico, a questão do *castigo físico* norteia a narrativa.

Sobre o binômio violência-escravidão, Silvia Lara afirma que se trata do “pano de fundo do conjunto da bibliografia” sobre a escravidão no Brasil, dedicando-se ao seu estudo, tanto a partir de uma revisão bibliográfica, como a partir de documentação da região de Campos dos Goitacazes (Rio de Janeiro). Lara vai além do mero questionamento da benevolência das relações senhoriais e afirmação da existência da violência no escravismo, inscrevendo a “violência” numa rede de micro poderes que: assegurava o funcionamento da exploração colonial, a dominação senhorial, e que estava presente em algumas (mas não todas) formas de resistência escrava¹⁷⁸.

Diz a autora que a exploração colonial não seria possível sem um sistema de *controle social* que permitisse a reprodução da ordem escravista. As técnicas produtivas e instrumentos jurídicos garantiam a *existência* da unidade produtiva. Já a violência, como controle social do trabalho escravo, mantinha sua *continuidade*¹⁷⁹.

A escravidão era incontestável. Seus contrários chegavam a ser expulsos por ordem da coroa. Disso, não causa estranheza o posicionamento de alguns religiosos dos Setecentos (arrolados no texto de Lara) que ocupavam-se menos do questionamento do castigo físico imposto aos escravos, do que da sugestão da amenização/normatização dessas práticas¹⁸⁰. O trecho a seguir ilustra:

¹⁷³ GRINBERG, Keila. **Liberata**: a lei da ambiguidade: as ações de liberdade na corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

¹⁷⁴ GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro: século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

¹⁷⁵ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista: Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

¹⁷⁶ CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 – 1850. 2ª ed. Recife, EDUFPE, 2010. (Primeira edição: 1998)

¹⁷⁷ SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações da família escrava. RJ: Nova Fronteira, 1999.

¹⁷⁸ LARA, S., 1988, op. cit. p. 19

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Idem.

Haja açoites, haja correntes, haja grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida, e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servo; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigos¹⁸¹, lhe abatem o orgulho e quebram os brios. E tanto, que basta só que os veja o servo, para que se reduza e meta a caminho e venha a obediência e sujeição do seu senhor¹⁸².

Igualmente incontestado, o castigo aplicado ao escravo deveria ter motivação justa e função corretiva do comportamento. Deveria ser moderado, pois do contrário, poderia o senhor ser obrigado judicialmente a desfazer-se, pela venda, do seu investimento (o escravo). Os documentos consultados por Lara indicam que nem mesmo os escravos o questionavam, quando o consideravam educacional¹⁸³.

[...] o castigo físico dos escravos não chegou a ser contestado nas diversas instâncias da sociedade. Muito se objetou contra os excessos envolvidos na sua prática, mas jamais se propôs sua abolição. Se, em comum, Coroa, Igreja, senhores e até escravos não contestavam o castigo, cada um deles tinha, porém, uma leitura diferente da sua função e de suas delimitações. A Coroa pretendeu cercear os abusos, impondo limites à sua prática, com a finalidade de não perder o controle do poder na Colônia. A Igreja o fez em função da defesa dos ideais humanitários e cristãos e a partir de certa concepção da dominação; o senhor, para não pôr em risco seu investimento, não propiciar motivos de revolta; os escravos o aceitaram como algo que faz parte da educação... Apesar das diversas leituras e interpretações, servindo para educar, dominar, ordenar o trabalho, o castigo físico impunha-se como algo perfeitamente “natural”... Uma “naturalidade” que, também ela, foi essencial à continuidade do escravismo, à reprodução da relação senhor-escravo¹⁸⁴.

Sua *dimensão exemplar* também não escapou ao olhar de Lara que registrou uma série de castigos e suas respectivas funções dentro de uma lógica disciplinar da violência na escravidão. Das marcas de propriedade recebidas logo após a compra (geralmente a inicial do proprietário impressa na pele do escravo com ferro quente), às surras iniciais e aos castigos para os delitos cometidos pelos escravos (específicos de acordo com o dolo), tudo tinha como objetivo impor respeito e sujeição do escravo, e principalmente, fornecer o exemplo aos demais escravos. Tanto que alguns castigos deveriam ser explicitamente aplicados publicamente (nas praças, ruas, ou ainda dentro das propriedades diante dos escravos)¹⁸⁵.

Não obstante, Lara considera que a existência de práticas violentas não exclui a existência de práticas paternalistas que dinamizavam a relação entre senhor e escravo, sem necessariamente, tornar a escravidão benevolente. Defende que não se pode apartar essas duas

¹⁸¹ Queimar ou usar tenazes para queimar, perfurar ou arrancar partes do corpo. Ver: BENCI, apud LARA, Sílvia, 1998, op. cit., p. 49.

¹⁸² Idem, p. 50

¹⁸³ LARA, S., 1988, op. cit.

¹⁸⁴ Idem, p. 72, aspas do original.

¹⁸⁵ Idem.

realidades (“paternalismo” e “violência”) da análise histórica, questionando até mesmo o uso do termo *violência*. Indica que:

[...] a prática do castigo senhorial continha uma dimensão pedagógica que unia amor e medo, mercê e rigor, e se fazia no interior de uma relação pessoal de dominação que, através de suas mediações, possibilitava um afastamento senhorial do exercício direto dos “excessos” e “abusos”. [...] atribuir uma noção geral de “violência” à prática do castigo físico significa desconsiderar a historicidade dessa noção e ignorar que seu significado era produzido no interior e no decorrer de relações sociais específicas e que, portanto, não pode ser atribuído de modo exterior, preconcebido¹⁸⁶.

Mais que a denúncia das práticas violentas, ou o questionamento do próprio termo *violência*, a historiadora chama atenção para a necessidade de dar visibilidade ao cotidiano dos escravos, às suas lutas e acomodações na dinâmica da tensa relação senhorial. Insistir na análise da escravidão apenas em termos de violência e benevolência não só esvazia o sentido histórico da existência desses homens e mulheres, mas favorece a permanência da equívoca visão de que o mundo colonial orbitava apenas a partir da ação dos senhores¹⁸⁷.

Aliás, há um vasto imaginário sobre a escravidão brasileira.

2.2 Discursos “imaginados”: esboço da representação do negro na “Bruzundanga”

Em coleção de crônicas publicadas postumamente, Lima Barreto criticava a sociedade brasileira através de uma alegoria: um país fictício chamado *Bruzundanga*. Sobre a produção intelectual daquele país acusava-a, bem como a toda sociedade, de medíocre e emendava: “As obras mais notáveis que lá têm aparecido são escritas por homens que vivem arredados da sociedade bruzundanguense¹⁸⁸”. A apreciação de Barreto não poderia ser mais clara. Afirmava que as melhores obras da literatura nacional eram feitas por homens afastados da sociedade. O texto publicado em 1922, mesmo ano de óbito do autor, se referia às suas impressões sobre a sociedade brasileira no início do século XX. Aquela ainda “ressacada” pela mudança política para o regime republicano e que eufórica respirava nos salões, os ares da modernidade importada. Obviamente os salões não podiam ser frequentados por todos. A massa que assistia ao desfile dos modelos inspirados na moda parisiense tentava se adaptar às rápidas mudanças que se sucediam na economia, política e principalmente nas condições de

¹⁸⁶ LARA, S., 1988, op. cit., p. 342, aspas do original.

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ BARRETO, Lima. **Os Bruzundangas**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. (Coleção Prestígio). p. 63

vida, absolutamente diversas daquelas vividas pelos frequentadores das confeitarias, grandes avenidas e centros urbanos.

Esses homens *arredados* da sociedade brasileira, para usar a expressão de Barreto, contribuíram para a formação de um imaginário literário a respeito da escravidão negra e do negro no Brasil que só muito recentemente, em especial a partir da década de 1950, começou a ser desconstruído; ressignificado. Tocar, e não mais que isso, na questão da representação do negro na literatura brasileira não significa colocar em comparação os meandros de uma literatura laica e daquela orientada para fins doutrinários. Elas cumprem papéis específicos que variam de acordo com os usos e práticas que as envolvem.

Mesmo considerando ambos (usos e práticas), a significação de um texto em última instância se dá a partir do leitor: de sua autonomia e de sua rebeldia em relação a qualquer sentido sugerido discursivamente. Mais que isso, discursos não podem ser compreendidos fora de uma prática social que envolve uma intertextualidade entre os discursos¹⁸⁹. E a costura discursiva não subtende apenas um ou outro campo. Os campos que envolvem o social se interligam¹⁹⁰ colocando em contato a política, a economia, a cultura, a religião. É partindo de tal premissa que entendemos que a escrita do romance espírita “*Senzala*” não diz respeito apenas ao espiritismo e suas idiosincrasias, mas também ao discurso historiográfico sobre a escravidão negra, e às representações literárias que permeiam o imaginário nacional sobre o negro e a escravidão no Brasil.

É nesses termos que pensamos o conceito de *apropriação* desenvolvido na obra de Roger Chartier: como o conjunto de usos e interpretações introjetados a partir das práticas sociais que os produzem¹⁹¹. As apropriações abrangem, portanto, não apenas os produtores dos discursos como também seus consumidores, embora na análise de “*Senzala*” façamos uma opção confessa pelas apropriações identificadas no nível da construção discursiva. Opção relacionada à escassez de notícias que contribuíssem para uma abordagem do impacto direto da obra sobre o seu público leitor.

Como já foi dito, entre os romances espíritas a apropriação do passado é comum e ativa. Mas como não os inscrevem em uma *tábula rasa*, é preciso compreender que muitos

¹⁸⁹ CHARTIER, 2002b, op. cit.

¹⁹⁰ BOURDIEU, 2003, op. cit.

¹⁹¹ CHARTIER, 2002b, op. cit.

desses significados já estão dados socialmente seja através dos discursos históricos, seja através da produção cultural. Assim os autores não apenas se utilizam de passados historicamente narrados, como os ressignificam construindo sobre eles outros (não exatamente novos) sentidos.

É sobre a influência da literatura ibérica que uma literatura temática *a respeito do negro* se desenvolve no Brasil. De meados de 1500, essa literatura permanece até cerca de 1750 atravessada pelos assuntos do estabelecimento da colonização, suas fazendas e a lenta gestação de suas cidades. Inicialmente é composta por cartas e livros de viagem ao qual seria incorporada, a partir dos Seiscentos, os sermões barrocos do Padre Antônio Vieira e a poesia de Gregório de Matos. Nesses textos já era possível encontrar a suspeição dos autores contra o surgimento de uma *Nova Guiné* no continente americano, além das primeiras imagens da *mulata sensual* e do *negro feiticeiro*. Nos relatos sobre as lutas contra os holandeses, os negros surgem ora como *heróis*, como foi o caso de Henrique Dias, ora como *preguiçosos*¹⁹².

No século XVIII, o sistema colonial se esfacela sendo substituído pelo regime imperial. Os intelectuais brasileiros não mais se restringem à formação intelectual lusitana, se espraiam pela Europa e lá se sincronizam com as ideias e campanhas abolicionistas. São tempos em que a palavra *liberdade* se impregna na maioria dos discursos. Deu-se o mesmo no Brasil onde aumentam os ataques à escravidão. Sermões religiosos que apenas indicavam o sofrimento dos negros, ou suas condições de vida, passam a questionar as bases legais da escravidão incluindo os argumentos humanitários em voga¹⁹³.

A *Escola Mineira* poderia ter sido fruto mais frondoso dessa tradição humanista composta pelos poetas contemporâneos ao Movimento Inconfidente de 1789. Contudo, sua relação de dependência com o arcadismo de moldes europeus impediu, de acordo com Raymond Sayers, que em seus versos os poetas mineiros tratassem das ideias liberais símbolos da geração. Talvez por isso, apenas em dois poemas, um de Basílio da Gama e outro de Frei Santa Rita Durão, o negro apareceu como indivíduo. Nos outros três poetas dessa escola – Cláudio Manuel da Costa, Alvarenga Peixoto e Tomás Antônio Gonzaga – o negro é representado ora como parte da paisagem, ora como elemento passivo na relação colonial¹⁹⁴.

¹⁹² SAYERS, Raymond. **O negro na Literatura Brasileira**. Tradução Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1956.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Idem.

A partir da década de 1850 (estamos a uma década da penetração do espiritismo no Brasil) vários escritores passam a incorporar o negro como tema literário. As letras acompanham o movimento político e o negro começa a ser pensado como indivíduo dotado de capacidade de ação. Apesar disso, ainda são representados literariamente como *sofredores*, *melancólicos* e *vingativos*. Em meados de 1865, a *abolição* torna-se tema central na poesia brasileira¹⁹⁵.

Até aqui, imagens negativas a respeito do negro mostraram-se arraigadas à construção literária do país, e inscritos numa tradição europeia que influenciou a formação artística de nossos escritores. Estereótipos¹⁹⁶ sobre os negros provinham tanto de escritores brancos, como de escritores negros. Sua formulação parte da crença que os negros, independente da condição escrava, tinham um *defeito de cor*. Inferioridade reforçada por precedências bíblicas, folclóricas e artísticas. Mas, a partir do racionalismo do século XIX, também pela ciência. O principal desdobramento do uso dos estereótipos na literatura brasileira foi o reforço da incompatibilidade entre as culturas euro-brasileira e afro-brasileira, rivais pretendentes da identidade cultural nacional¹⁹⁷.

A influência social, econômica e cultural da escravidão no Brasil relaciona-se diretamente à formulação das imagens do negro no âmbito literário. Frequentemente ele aparece como *escravo sofredor* ou como *escravo fiel*, imagens que permaneceriam no imaginário dos escritores mesmo após a abolição. Com as primeiras agitações no sentido da extinção do tráfico, as imagens da *maldade do escravo*, e dos *males da escravidão* ganham força. A publicação do livro de contos *Vítimas Algozes* (1873) de Joaquim Manuel de Macedo, é exemplar nesse sentido. Nele, três histórias ilustram o perigo a que os senhores de escravos estavam sujeitos, *dada a maldade e o caráter vingativo dos escravos*¹⁹⁸. No livro, três tipos negros são identificados: a *mucama*, o *escravo mimado* e o *feiticeiro*. Esse último, *perverso* e considerado *perturbado mentalmente*, tornou-se figura frequente na representação

¹⁹⁵ SAYERS, op. cit.

¹⁹⁶ O linguista inglês David Brookshaw assinala que os estereótipos estão ligados a um pré-julgamento de um indivíduo com relação a uma categoria a que este pertence, sendo essa, na maioria dos casos, uma categoria étnica. Por conseguinte, a construção dos estereótipos obedece a uma função social para os grupos que os elaboram: a generalização do grupo estereotipado e sua diferenciação negativa, diante dos forjadores das imagens. BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Tradução: Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ BROOKSHAW, op. cit.

literária dos negros¹⁹⁹. Outros autores como José do Patrocínio, Fagundes Varela, Franklin Távora e mesmo Castro Alves – que ainda hoje tem a alcunha de “poeta dos escravos” – também contribuíram para a formulação de estereótipos negativos dos negros ressaltando representações em que eles aparecem como *demônios*, *carrascos* de seus senhores e *bandidos sociais*.

A consolidação desses estereótipos no período pós-abolição teve aporte no cientificismo que defendia, naquele momento, a desigualdade inata entre as raças, e do naturalismo enquanto estética que permitia a maior caracterização física dos tipos sociais – especialmente o negro e o mulato²⁰⁰.

Tratando especificamente do romance, o negro aparece nos primeiros folhetins como *servidores*, *vilões* ou *heróis*. Enquanto tema, a escravidão era tratada como um *problema social* do Brasil. Entre os romances românticos, Raymond Sayers percebe o aumento dos *tipos negros* após o lançamento do livro *Uncle Tom's Cabin* (A Cabana do Pai Tomás)²⁰¹ pela escritora norte-americana Harriet Elizabeth Beecher Stowe. Dele, a literatura brasileira sobre a escravidão incorpora as figuras de *feitores cruéis* e *escravos virtuosos*²⁰². De acordo com Sayers:

Além da influência do pensamento político corrente, a mais importante influência singular sobre essa literatura de protesto social foi a de *Uncle Tom's Cabin*, que foi traduzido para o português em 1853, dois anos após sua aparição em inglês, e que teve outra impressão antes de 1856 [...] permaneceu durante anos em catálogos de livrarias, e na literatura sempre houve referências a esse romance. Machado de Assis menciona-o na sua recensão de *Mãe*, e Macedo tem uma cena em *As Vítimas Algozes* em que filhos de senhores de escravos choram ao lerem em voz alta, à noite, o livro. Em 1855 e 1856, Joaquim d'Aquino Fonseca, nos seus três relatórios sobre as condições sanitárias de Pernambuco, atestou a popularidade do livro, ao declarar que o quadro nele pintado era menos lúgubre que a própria realidade brasileira. João Francisco Lisboa (1812-1863), o mais famoso jornalista da província do Maranhão, preparou o esboço de um romance antiescravista, depois de haver passado algum tempo a estudar as leis sobre a escravidão, mas confessa não o haver terminado depois que leu o livro de Mrs. Stowe, porque nele encontrou muitas de suas ideias e porque alcançara a finalidade que tinha em mente para o seu próprio livro. A importância capital de *Uncle Tom's Cabin* foi provavelmente a de que encorajou os romancistas antiescravistas a lutar diretamente contra a escravidão²⁰³.

¹⁹⁹ SAYERS, op. cit.

²⁰⁰ BROOKSHAW, op. cit.

²⁰¹ O romance inglês foi adaptado para a televisão sobre o título “*A cabana do Pai Tomás*” e exibido como “novela das sete” pela Rede Globo entre julho de 1979 e fevereiro de 1980. A obra constitui uma imagem literária do negro submisso.

²⁰² BROOKSHAW, op. cit.

²⁰³ SAYERS, op. cit. p. 315-317.

Os romances realistas não se furtaram à descrições do negro como *elementos dos lares brasileiros*. Enquanto que a partir da estética naturalista, em finais do XIX, o preconceito racial vai tomando contornos de *preconceito de cor*, vez que a figura do mulato passa a incorporar os estereótipos literários dos negros. Afinal, desclassificar o mestiço era uma forma de adiar seu movimento ascensional²⁰⁴.

Na década de 1920, o movimento modernista se apropria dos elementos sociais que considera “exóticos” – negros e indígenas – para restaurar a produção artística nacional e atacar os valores tradicionais da arte. A acomodação dos elementos negro e indígena pelo movimento, no entanto, se dá sem o questionamento da situação social desses atores sociais. Não obstante, contribuiu para a discussão sobre a formação social e cultural brasileira incluindo negros e nativos como elementos coparticipes de tal processo, ao lado do europeu. Especificamente no caso do negro, foi no modernismo do Nordeste que alcançou maior espaço através das obras de Jorge de Lima e José Lins do Rêgo²⁰⁵.

Na condição de membro da elite rural nordestina, Rego retratou em uma série de romances²⁰⁶ a derrocada do patriarcalismo e sua substituição pelo capitalismo no setor açucareiro. Com certo pioneirismo, tratou em *O moleque Ricardo* o negro enquanto ator social questionador de seu *status quo*. Entrementes, o baiano Jorge Amado²⁰⁷ incorpora o ideal modernista do primitivo como exótico, realçando em seus romances o *exotismo da cultura afro-brasileira* e a *sensualidade do mestiço* – principalmente da mulata. Seu cenário é a vida baiana, baluarte dessa cultura²⁰⁸.

No alvorecer do século XX, a obra de Lima Barreto pode ser considerada percussora de uma *atitude compromissada* para com os negros, na literatura nacional. Sua ficção, que tem como pano de fundo a realidade social urbana e suburbana do Rio de Janeiro, denunciou o preconceito racial intimamente conhecido por esse escritor negro. Já nos anos de 1930, a produção literária de uma geração de *escritores negros*, demonstraria a dificuldade, entre os próprios escritores negros, de superar os estereótipos repetidos à exaustão em séculos de expressão artística. Foi o caso da poesia de Lino Guedes, Solano Trindade, Eduardo de

²⁰⁴ BASTIDE, 1953, op. cit.

²⁰⁵ BROOKSHAW, op. cit.

²⁰⁶ **Menino de Engenho** (1932), **Doidinho** (1933), **Banguê** (1934), **O moleque Ricardo** (1935), **Usina** (1936).

²⁰⁷ Em seu estudo, Brookshaw dedica especial atenção aos romances: **Suor** (1934), **Jubiabá** (1935), **Mar Morto** (1936), **Capitães de Areia** (1937), **Gabriela, cravo e canela** (1958) e **Tenda dos Milagres** (1969).

²⁰⁸ BROOKSHAW, op. cit.

Oliveira e Oswaldo de Camargo. Apenas nos versos de samba do carioca Nei Lopes, David Brokshaw identifica um movimento de *tomada de consciência* de uma identidade negra cada vez mais fortalecida²⁰⁹.

Em 1980, as coletâneas *Axé – Antologia da poesia contemporânea* (1982), *A razão chama: Antologia de poetas negros brasileiros* (1986) e *Poesia Negra Brasileira* (1992) reuniram autores e poemas em torno de uma temática: a tomada de posição, de resistência, a luta pela afirmação do negro e seu reconhecimento social²¹⁰.

Penetrar o mundo da prosa era ainda mais difícil para o escritor negro, tendo em vista a maior valoração da poesia enquanto forma artística, e sua resposta mais rápida por parte do público. Mesmo assim, identificam-se as contribuições de prosadores como Robson Crousoé, Anajá Caetano, Oswaldo de Camargo e Nataniel Dantas no âmbito de uma literatura sobre o negro. De modo específico, a prosa de Oswaldo Camargo conseguiu analisar criticamente a situação de alienação cultural de seu povo²¹¹. A esses nomes podem ser acrescentados o de Joel Rufino dos Santos, Aline França, Carolina de Jesus, Abdias Nascimento, Mestre Didi, Julio Braga e João Felício dos Santos²¹².

Do que foi dito, essa breve revista à literatura brasileira que trata do negro reflete a influência europeia na formação de um imaginário literário sobre a escravidão e o negro no Brasil. Sintoma que persiste até os meados da década de 1920, quando a mestiçagem e a presença social e cultural do negro passam a ser compreendidos em novos modelos de inteligibilidade. Isso não significou, contudo, que as representações cristalizadas em séculos fossem superadas, mas sim que os artistas nacionais, principalmente os escritores negros, apenas começam a caminhar no sentido da reescrita literária sobre a escravidão e o negro brasileiro.

Resta saber como os labirintos sociais e discursivos se cruzam na escrita do romance “*Senzala*”. Em que medida a situação do espiritismo no Brasil durante a década de 1970 dialoga com o discurso historiográfico e com uma história da representação do negro na literatura nacional através do romance de Salvador Gentile? Aliás, quem é o artífice dessa

²⁰⁹ BROOKSHAW, op. cit.

²¹⁰ PROENÇA FILHO, Domicio. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, jan/abr., 2004.

²¹¹ BROOKSHAW, op. cit.

²¹² PROENÇA FILHO, op. cit.

obra? Lembrando Michel de Certeau²¹³, qual será seu *lugar de escrita*?

Analisando o *lugar social* do historiador e de sua produção escrita, Certeau considera que, a partir do reconhecimento da perda do “privilegio” da história na reconstituição da verdade, hoje não se pode desconsiderar o teor de subjetividade que envolve a escrita da história. É o historiador quem seleciona e constrói seus objetos tendo como um dos pontos de referência suas filosofias individuais. Essa nova posição da instituição histórica não é exclusividade da disciplina. Pelo contrário, de maneira geral, os saberes se centralizam ao redor de grupos e instituições especializando-se em linguagens e métodos. A história se desloca: sai *relativamente* de alguns assuntos e se constitui em um lugar científico. Isso não significa sua retirada da instituição social, mas a re colocação da disciplina com relação a um grupo e como produto de um lugar institucional do qual o historiador fala. Lugar também responsável pelo reconhecimento do texto como parte do grupo e, por conseguinte da história²¹⁴.

Podemos transpor as palavras do historiador para outras disciplinas, ou para outros campos do social como a literatura, por exemplo. Não estariam todos os discursos situados em relação a um grupo, uma instituição ou mesmo uma identidade (sempre lembrando que a adesão ao grupo não implica dissociação em relação ao corpo social)? O *lugar de escrita* não seria responsável pela adoção de certos signos no interior dos discursos? O não-reconhecimento do grupo com relação a um discurso que pretensamente deveria o representar, não sujeita a obra ao esquecimento, ou para usar o termo de Certeau, à vulgarização?²¹⁵ Nos cabe então tentar compreender o lugar de Gentile em relação ao grupo (espírita), para melhor entender sua escrita.

2.3 As mãos por trás do livro: autor e edição

Muito pouco se sabe a respeito do autor de “*Senzala*”. Ao contrário de outros autores espíritas como Bezerra de Menezes, Francisco Xavier, Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho, Zíbia Gaspareto e Mônica de Castro, por exemplo, sobre o advogado e escritor espírita

²¹³ CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: **A escrita da história**. 2ª ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ Idem.

Salvador Gentile não há sequer uma página na internet²¹⁶. Mesmo nas páginas de divulgação de livros espíritas (e há centenas delas), não constam informações sobre si. Entretanto, realizamos uma entrevista com Gentile através de correio eletrônico (e-mail). É principalmente a partir dela que tentamos lançar luz sobre esse vazio de informações a respeito do autor.

Salvador Gentile nasceu na cidade de São Paulo em 14 de dezembro de 1926, mas, em seu Registro Civil consta como data de nascimento o dia 02 de janeiro de 1927. Foi assim registrado, segundo ele mesmo conta, para que ganhasse mais um ano antes da obrigatoriedade do Serviço Militar. Estratégia de um pai militar imigrante italiano, originário da Calábria²¹⁷. A vinda da família para o Brasil seria resultado da amizade do pai de Gentile com o conde Francisco Matarazzo²¹⁸. Sua educação compreende o curso de professor primário frequentado na Escola Normal de Pirassununga, embora Gentile nunca tenha lecionado. Posteriormente, adicionou à sua formação o curso de Direito realizado na Universidade de Bragança Paulista, e um curso de Contabilista na Escola de Comércio de Pinhal. Toda sua formação realizada no Estado de São Paulo²¹⁹.

Na escola Normal optou pela disciplina francês, pois adorava o estudo da língua franca, conhecimentos que valeram no trabalho de tradução dos livros de Kardec. Já o espanhol foi incorporado graças à curiosidade por eletrônica e a consequente aquisição de edições do *The Radio Amateur Handbook*²²⁰ em língua espanhola²²¹. Do que vemos, as mãos por trás do universo simbólico de Senzala são instruídas por uma formação intelectual plural e com certa dose de autodidatismo. Hoje, Gentile é membro da Ordem dos Advogados do Brasil do Estado de São Paulo, atuando no município de Araras.

²¹⁶ Nem mesmo a conhecida enciclopédia virtual “Wikipédia” construída também pela contribuição dos internautas possui uma página referente ao autor.

²¹⁷ Região montanhosa do sul da Itália.

²¹⁸ O agricultor italiano Francesco Antonio Maria Matarazzo (1854-1937) imigrou para o Brasil em 1881 – anos finais do Império. Aqui, fez-se mascate e posteriormente um dos maiores empresários do país. Sua importância no cenário econômico nacional apenas é comparável à do visconde de Mauá. À sua morte, a fortuna do conde Matarazzo orbitava em torno de 10 bilhões de dólares estadunidenses, sendo proprietário de 365 fábricas. MORAIS, Fernando. **Chatô, o rei do Brasil: a vida de Assis Chateaubriand**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

²¹⁹ Entrevista com Salvador Gentile, 15/05/2015. (Apêndice)

²²⁰ *The Radio Amateur's Handbook* é uma espécie de manual do rádio amador americano e outras atividades ligadas à radiodifusão. A primeira edição foi publicada em novembro de 1926.

²²¹ Entrevista com Salvador Gentile, 15/05/2015.

Imagem 1 – Salvador Gentile



Fonte: Ordem dos Advogados do Brasil - São Paulo, 2015.

Em que pese ser menção certa entre os espíritas, “*Senzala*” não parece ter ganho destaque quando de sua publicação em 1976. No principal órgão de divulgação do espiritismo no Brasil, o jornal *O Reformador* (ligado à FEB), não se encontra nota sobre a publicação do romance de Salvador Gentile. Os questionamos quanto ao livro²²² e fomos informados que não havia menção no periódico, por *não* se tratar de uma publicação da Federação (que possui editora própria). Isso confirma algo que repetimos ao longo desse texto: que a escrita no espiritismo tem suma importância, tanto que seu campo, assim como sua prática, é alvo de disputas entre os espíritas.

“*Senzala*” é lançado em 1976 pelo Instituto de Difusão Espírita (IDE). Do que sabemos²²³, Salvador Gentile, seu autor, foi um dos sócios responsáveis pela fundação desse Instituto, localizado na cidade de Araras²²⁴ (São Paulo), no ano de 1958. Na IDE, Gentile organizou e dirigiu a gráfica até sua saída da instituição em 2000. Como diretor da gráfica, não teve dificuldade para a publicação do romance²²⁵.

Mas isso não diz tudo. Salvador Gentile não ocupava apenas posição influente na IDE – em 1990 assume a presidência do instituto –, mas no espiritismo como um todo: traduziu os 5 livros da codificação de Kardec e 12 volumes da *Revue Spirite*, além de algumas obras

²²² Entramos em contato com o jornal “*O Reformador*” via e-mail consultando-os sobre a existência de alguma edição do periódico em que o lançamento ou mesmo o livro “*Senzala*” fosse mencionado.

²²³ As informações a seguir são declaradas pelo próprio Salvador Gentile em documento referente à História da Congregação Espírita e Cristã de Araras em 2011. Disponível em: <http://cecararas.org.br/nossa_historia.html> Acesso em: 14/10/2014. (Anexo IV)

²²⁴ Município fundado em 1862, Araras está a 174km da Capital São Paulo. No Censo 2010 sua população foi estimada em 118.898 habitantes.

²²⁵ Entrevista com Salvador Gentile, 15/05/2015.

póstumas de outros autores; dirigiu as edições do *Anuário Espírita*²²⁶ entre 1969 e 2000; publicou pela IDE 5 livros de sua autoria²²⁷, entre eles, “*Senzala*”. As vendas dos livros autorais de Gentile mais as traduções das obras de Kardec somam um equivalente a 6.913.500 exemplares²²⁸.

Imagem 2: Lançamento do Anuário Espírita – Editora IDE



Da esquerda para direita: Agachados – Carlos Augusto Dezotti, Francisco Cândido Xavier, Francisco Álvares Leite, Elias Barbosa e Jayr Pastorello. Em pé – Irineiu Alves, Salvador Gentile, João Giacomini Sobrinho, José Pizarro Garcia e Lauro Michielin. Uberaba, 1963

Fonte: Instituto de Difusão Espírita, 2015.

A respeito de seu desligamento da IDE, soubemos pela editora que se deu por meio de uma Assembleia que, ao final de seu mandato, elegeu uma nova Direção para a instituição²²⁹. Sobre a questão, Salvador Gentile nos dá sua versão:

²²⁶ Lançado pela IDE em 1964 em referência ao ano anterior, o *Anuário Espírita* reúne registros dos principais acontecimentos do espiritismo no Brasil e no Mundo, estudos, reportagens, mensagens, literatura, entrevistas, textos de colaboradores. A iniciativa estaria relacionada a uma carta enviada por Chico Xavier em 1958 ao Dr. Lauro Michielin, que se tornou diretor do periódico. Informações retiradas do site: <<http://www.mensajefraternal.org.br/>>. Acesso em 17/04/2014.

²²⁷ Além de *Senzala*, Salvador Gentile publicou *Escola da vida* (1987); **O passe magnético**: seus fundamentos e sua aplicação (1994); **Liberação** (1997); **Mundo dos Espíritos** (1998); **Depressão**: cura-te a ti mesmo (2010). Entrevista Salvador Gentile, 15/05/2015.

²²⁸ GENTILE, Salvador. **História da Congregação Espírita e Cristã de Araras**, 2011. Disponível em: <http://cecararas.org.br/nossa_historia.html> Acesso em 14/10/2014.

²²⁹ Informação repassada depois de questionamento realizado por e-mail, e que se restringia tão somente ao afastamento, sem mencionar possíveis motivos.

Há uns três anos atrás, uma sócia do IDE, me encontrou na garagem de um Supermercado da cidade, eu estava carregando minhas compras e pediu que a esperasse, dizendo que queria me pedir perdão pelo mal que me fez na minha eleição de saída, ano 2000.

A partir daí, comecei a me preocupar com o que poderiam, de mal, terem feito os sócios da Instituição, mas nada descobri.

Tendo convidado essa sócia professora, e seu marido, que era o Tesoureiro da atual Diretoria, perguntei-lhe qual o mal que ela fez, para pedir-me o perdão e, ela explicou:

“Foi muito simples, éramos 18 sócios (de 42) querendo tirar o Salvador Gentile da Presidência e decidimos contar uma mentira muito simples: para se exhibir, ele fabricou os mais de 60.000 livros que estão em estoque. Comprou toda a matéria prima fiado e agora não temos como pagar as contas. O IDE está na boca da falência, teremos que vender máquinas e encontrar quem nos empreste dinheiro para pagar as contas”.

Ocorre que o Tesoureiro anterior, que substituiu o tradicional do IDE, e o Tesoureiro eleito em seu lugar, **faziam parte dos 18**, que inventaram a mentira e que, sem dúvida, foi o que convenceu os outros sócios²³⁰.

Gentile parece preocupado em garantir a idoneidade de sua administração junto à IDE, mas também em mostrar uma *intriga*; uma manobra em torno de sua saída da instituição. Seja como for, no documento da história da fundação da Congregação Espírita de Araras, Gentile revela que quando de sua saída da IDE, se dirigiu à Uberaba (Minas Gerais), à procura de seu amigo Chico Xavier. Queria colocá-lo à “corrente dos desagradáveis e inesperados acontecimentos”²³¹, manifestando-lhe “sua intenção de se mudar de Araras para São Paulo (capital)”²³². O médium mineiro teria redarguido que Gentile precisava ficar em Araras, sendo questionado por Gentile se deveria fundar uma nova casa espírita e editora. Teria recebido o aval de Xavier para esse seu propósito. No ano seguinte (2001), criava a Congregação Espírita de Araras da qual ainda hoje é membro.

Sobre sua conversão ao espiritismo Gentile conta que:

Desde menino, sentia muita atração para a Religião, para a Igreja e, os dois sacerdotes que prestavam serviço na cidade onde eu morava, que era Descalvado, no interior do Estado se interessam por mim e, logo, me fizeram coroinha e me integraram num grupo de adolescentes, que eram os Tarcisianos, antes de serem Marianos.

Nesse espaço de tempo, o sacristão da Igreja ficou muito doente, e, a pedido dos Padres, durante uns seis meses, o substituí, abrindo e fechando o Templo, e fazendo todo o trabalho que lhe competia. Tinha, então, cerca de 14 anos.

Quando terminei meu curso primário, e meus pais pensaram em definir meu futuro, os meus amigos Padres da paróquia, conseguiram uma vaga para mim num seminário de Rio Claro, que existe até hoje, mas alguém da família decidiu que

²³⁰ Entrevista Salvador Gentile, 15/05/ 2015, grifo do autor.

²³¹ GENTILE, op. cit. p. 2.

²³² Ibidem

deveria procurar outra carreira, tendo ingressado na Escola Normal da cidade de Pirassununga, onde fiz o curso ginásial [...]

Interessante, no episódio, me parece ser que essa Ordem fundou, em São Paulo, a Editora Ave Maria e, quando estava dirigindo o IDE, fui lá colher algumas informações sobre o trabalho deles e contei-lhes sobre a opção de meus pais, que me desviaram, sendo certo que se seguisse a Religião, estaria fazendo parte da Casa.

Quanto ao meu encontro - ou reencontro - com o Espiritismo, aconteceu na cidade de Uberlândia, Minas Gerais, para onde me mudei com a incumbência de montar um depósito distribuidor de vinhos, de um fabricante de Jundiaí - SP - a quem dava assistência contábil, interessando, em seguida, o comércio do arroz e a máquina de debulhá-lo.

Tinha dois compradores de arroz que eram espíritas e brincalhões e eu morava em uma casa enorme, sozinho, no centro da cidade.

À noite, passei a ouvir barulhos estranhos, mesas se arrastarem, cadeiras caindo, panelas despencando de seu estaleiro, na cozinha, e achei que era arte maldosa dos dois amigos, que se riram de mim e, à noite, me levaram num Centro Espírita que frequentavam, onde, pela primeira vez, vi um Espírito - o do doutor Bezerra de Menezes, atrás do orador da noite, o inspirando.

No dia seguinte, fui à uma Livraria, perto de casa, e comprei um monte de livros, descobrindo, em casa, que havia comprado toda a coleção dos livros de André Luiz, psicografada pelo saudoso e inesquecível médium, **Francisco Cândido Xavier**.

Daí para a frente, pode imaginar a minha alegria, lendo e relendo aqueles conhecimentos que faziam parte de meu coração²³³.

Estamos, portanto, diante de um autor espírita que possuía uma forte relação com o catolicismo: foi coroinha e quase seminarista – no que foi impedido por familiares que o direcionaram para uma formação leiga. Não é à toa que Gentile procura Chico Xavier após o afastamento da IDE. A influência do médium mineiro parece capital já que a própria leitura das obras de Xavier foi decisiva para o ingresso de Gentile no espiritismo. Disso temos um exemplo claro do fator conversional dos livros espíritas – instrumento capaz de formar, alterar ou compor uma visão de mundo. Vemos ainda que a ligação de Gentile com o espiritismo, de acordo com sua narrativa, envolve elementos do imaginário espírita francês (mesas que se movem) e brasileiro (vidência da figura icônica do Dr. Bezerra de Menezes) que podem legitimar e distinguir sua filiação em relação à de tantos outros espíritas.

No mesmo documento Gentile indica o propósito de sua atuação dentro do espiritismo:

contribuir para que a Doutrina Espírita se firmasse essencialmente sobre o seu pedestal *religião* que, [...], diviniza a *ciência* e a *filosofia*, que sem **Deus**, sem a *fé* que gera a *caridade*, a maior alavanca do progresso e da paz, ficam vazias, sem sentido, como está, hoje, grande parte das Instituições espíritas²³⁴.

As palavras de Gentile são sintomas das dissidências internas entre grupos espíritas. O escritor espírita parece cobrar de alguns grupos a adesão a conceitos que considera inerentes à condição de *espírita*, ficando evidente que, para ele, é a *caridade* o principal fundamento da

²³³ Entrevista Salvador Gentile, 15/05/2015, grifo do original.

²³⁴ GENTILE, op. cit., p. 3, grifos do original.

vivência espírita. Nesse sentido, Gentile atribui benemerência aos feitos da IDE que dizem respeito à assistência aos necessitados, e que se expressam, sobretudo, em ações educativas para jovens. Critica o recuo da IDE nessas ações, após sua saída da direção do Instituto, acusando-a de priorizar a propaganda em detrimento da educação aos necessitados²³⁵.

Uma das coisas que chama atenção em “*Senzala*” é que, ao contrário do que vemos na maioria esmagadora dos romances espíritas, não há menção direta na capa do livro à uma suposta autoria espiritual para o romance. Apenas o nome de Salvador Gentile aparece como autor do texto. Convém lembrar que desde a década de 1930 romances espíritas são publicados mencionando, abaixo ou acima do nome do médium, o nome do “autor-espírito” que “transmitiu” o texto. Isso não acontece com o romance de Gentile, apesar da expressa declaração de Gentile de que se trata de um romance espírita. Sobre sua autoria, declara:

Este livro, o recebi exclusivamente como médium, inclusive não fazendo parte dos personagens ali romanceados.

Tínhamos, no IDE, um médium vidente extraordinário e, certa vez, como alguém me perguntasse do autor e disse que desconhecia, pois não tinha vidência, nosso irmão vidente informou que o Espírito que ele via sempre ao meu lado era do saudoso escritor **Coelho Neto**. Assim, é possível que seja o relato de uma vida pregressa do saudoso escritor²³⁶.

Será mesmo? Já elucidamos que no âmbito da autoria, *nós*, entendemos que esta pertence a Gentile. Apesar disso, não podemos desconsiderar a informação repassada por Gentile que tributa a possível autoria do romance *ao espírito* de um escritor de grande sucesso: Henrique Maximiliano Coelho Neto (1864-1934).

Além de escritor, Coelho Neto foi também político e professor, tendo ocupado a cadeira de número dois na Academia Brasileira de Letras, “anteriormente intransigente adversário do Espiritismo, que converteu-se a doutrina após ter participado, na extensão do escritório, da conversa ao telefone entre sua netinha, desencarnada em tenra idade, e a mãe dela”²³⁷.

Clara a sua intensa atuação no espiritismo, devemos dizer ainda que uma crítica tecida pelo espírita Herculano Pires nos insinua a inclinação teórica de Gentile no espiritismo, além de ilustrar a questão dos dissensos teóricos que já comentamos serem parte do universo espírita brasileiro.

²³⁵ GENTILE, op. cit.

²³⁶ Entrevista Salvador Gentile, 15/05/2015, grifo do original.

²³⁷ BERNARDO, Carlos A. I. **Cronologia Espírita**. Disponível em: <<http://bvespirita.com/>> Acesso em 11/04/2015, p. 34.

Jorge Rizzini nos diz que a “crônica” a seguir teria sido “estampada no Diário de São Paulo”²³⁸:

O aparecimento em Tóquio de uma edição japonesa do livro *Nosso Lar*, de André Luiz, leva o confrade Salvador Gentile a reviver, no *Anuário Espírita* 1969, a tese da “revelação luisina”²³⁹. Essa tese conquistou certa voga no meio espírita (alguns dizem: “andréluisina”) mas arrefeceu [...]. Gentile a ressuscita em termos de revisionismo doutrinário, de “superação” de Kardec, não se esquecendo de criticar “os ortodoxos que fazem de Kardec um dogma intangível”. Respeitar a codificação é ser dogmático, segundo as acusações dos divinistas e outros renovadores.

Gentile parte da suposição de que a obra de Kardec ficou em generalidades. Deseja informações particulares, mais concretas, que André Luiz fornece sobre a vida dos espíritos. Mas se tivessem recorrido ao prefácio de Emmanuel no livro *Os Mensageiros* veria que essa concretização é simbólica e, portanto, abstrata. A obra de André Luiz é ilustrativa da revelação espírita e não propriamente complementar, no sentido de superação que o articulista pretende. É uma grande e bela contribuição nos estudos espíritas, mas sua pedra de toque é a codificação.

O que mais impressionou a Gentile foi a “revelação” de cidades espirituais no espaço. Mas a Bíblia já nos falava da Jerusalém Celeste e as revelações antigas estão cheias de ideias semelhantes. Trata-se de planos ainda materializados da vida espiritual e não dos planos superiores. A *Revista Espírita* apresenta numerosos relatos dessa vida que se assemelha à terrena. Mas Gentile vai mais longe e afirma que certos conceitos de Kardec são reformulados em *Nosso Lar*²⁴⁰. [...]

Partindo de premissas falsas o articulista só poderia chegar a conclusões falsas. Não há nenhuma razão para se falar em ‘revelação luisina’ mesmo porque a própria tese de Kardec é a da revelação contínua a partir da aceitação e do conhecimento da mediunidade. Antes de pensar em ‘novas revelações’, o de que precisamos com urgência é de estudo sistemático e mais aprofundado da obra de Kardec, incluindo não só os tomos da Codificação, mas também a *Revista Espírita*, por ele mesmo indicada como indispensável ao bom conhecimento da doutrina²⁴¹.

Não tivemos acesso ao texto original de Gentile, mas a crítica de Pires indica que o autor de *Senzala* era realmente um adepto do pensamento desenvolvido nos livros de Chico Xavier, tanto que sugeria a revisão da “doutrina dos espíritos” à luz deles. Possivelmente nas considerações de Gentile sobre a escravidão negra, em “*Senzala*”, veremos algo dessa influência dos livros de Xavier.

²³⁸ RIZZINI, Jorge. **Há uma revelação Luisina?** Disponível em: <<http://www.herculanopires.org.br/>>. Acesso em 11/04/2015.

²³⁹ A referência a uma “revelação” por parte dos livros psicografados por Xavier tem relação ao fato dos espíritas considerarem o próprio advento do espiritismo como uma “revelação”. Nesse caso, o espiritismo configura como a “terceira revelação” enquanto as considerações de André Luiz sobre o mundo espiritual seriam a “quarta revelação”. Em tempo, a primeira e segunda revelações são Moisés e Jesus Cristo respectivamente. O primeiro por revelar a crença no Deus único, o segundo por revelar um futuro de plenitude e paz através de Deus. Finalmente, o espiritismo como “terceira revelação” confirmaria a promessa de Jesus a cerca de um *Consolador* que seria enviado por ele aos homens para auxiliá-los na tarefa da evolução espiritual.

²⁴⁰ O livro *Nosso Lar* integra uma coleção maior de livros intitulada *A vida no mundo espiritual*, composta por treze livros assinados pelo médium Francisco Cândido Xavier, entre os quais o mais famoso, *Nosso Lar*, lançado em 1944 – e que já vendeu mais de 1 milhão de exemplares –, pela editora da Federação Espírita Brasileira (FEB). O livro recebeu adaptação para o cinema em 2010, dirigida pelo cineasta Wagner de Assis.

²⁴¹ PIRES, Herculano apud RIZZINI, op. cit.

“*Senzala*” teve seus direitos autorais atrelados à IDE até 2000. O livro também foi publicado pela *Editora Mundo Maior*, e hoje os direitos de publicação pertencem à *Editora Boa Nova de Catanduva*. Todas, editoras espíritas e paulistas. Pela IDE, sabemos que quarenta e três edições de “*Senzala*” foram editadas, perfazendo um total de 331.000 exemplares²⁴², com uma média de 7.698 exemplares por edição.

Ao analisar as práticas de leitura no Antigo Regime – seu objeto de estudo, por excelência –, Roger Chartier ressalta a importância da materialidade dos textos para a compreensão dos discursos. Para o período sobre o qual se debruça, assinala o papel dos editores e impressores que muitas vezes alteravam os originais do autor. Pontua ainda que certas estruturas textuais, como capítulos curtos, por exemplo, podem indicar determinados usos, como a leitura pública, em voz alta, por exemplo²⁴³. Talvez, hoje o papel dos editores não seja tão preponderante sobre os impressos, mas ainda assim, o autor defende que o vislumbre dos suportes discursivos deve estar incluído numa história que se dedica à um livro ou texto, e a esse respeito adverte:

[...] consideram os textos (na maioria das vezes) como se existissem em si mesmos, independente da materialidade (sejam quais forem) que são seus suportes e veículos. Contra essa “abstração” dos textos, deve-se lembrar que as formas que os dão a ler, ouvir ou a ver participam, elas também, da construção de sua significação. O “mesmo” texto, fixo em sua letra, não é o “mesmo” se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação²⁴⁴.

É nesses termos, que dedicamos atenção à descrição de alguns aspectos materiais e editoriais da terceira edição do livro “*Senzala*”, publicada pela IDE em junho de 1978, ou seja, apenas dois anos depois de seu lançamento em 1976, sendo esse o suporte material do texto que nos propomos a ler²⁴⁵.

O livro foi adquirido em um sebo de livros, localizado no bairro de Casa Amarela, em Recife (Pernambuco). Trata-se de um impresso amarelado, envelhecido, com manchas de uso. De certo, passou por outras mãos; por outros olhos. Produziu sentidos e significados para alguém. Terá modificado a visão da escravidão de algum leitor? Terá contribuído para formar uma opinião a esse respeito? Quando lidamos com a obra literária é difícil não realizar tais

²⁴² Informações repassadas pela IDE através de e-mail.

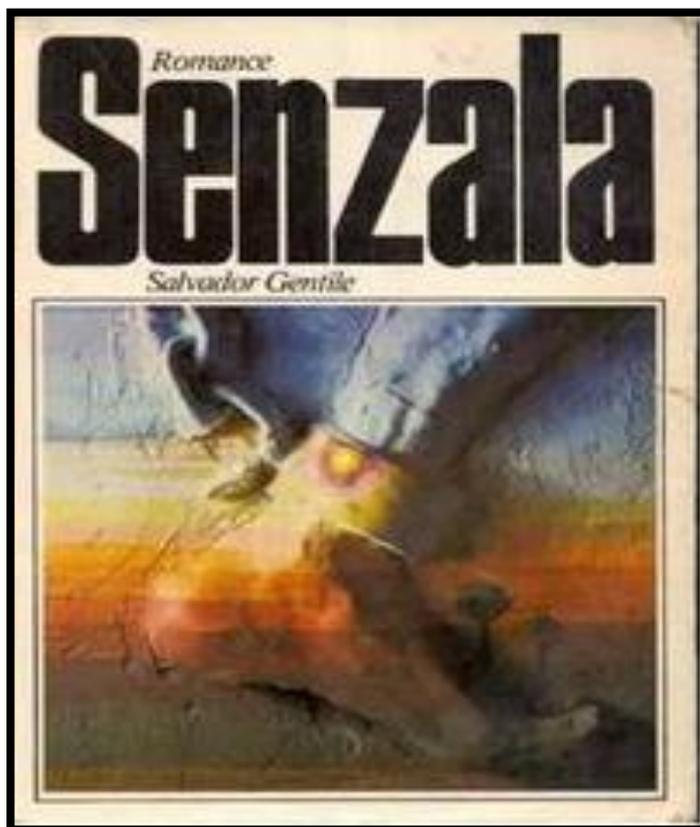
²⁴³ CHARTIER, 2002b, op. cit.

²⁴⁴ Idem, p. 256, aspas do original

²⁴⁵ Recentemente encontramos a primeira edição de “*Senzala*” no sebo Segunda Leitura Livraria, em Recife. Ela é – ao menos graficamente – idêntica à edição que nos suporta para esse estudo.

questionamentos; não pensar em quantas apreensões do texto literário podem ser feitas a partir de sua leitura, e que a nossa, *é apenas uma* possibilidade interpretativa entre tantas.

Imagem 3 - Capa da edição IDE do livro *Senzala*



Fonte: Acervo Particular, 2015.

Em todo caso, estamos nos referindo a um texto de 286 (duzentas e oitenta e seis) páginas, distribuídas em 9 (nove) capítulos assim intitulados: *Diante da morte; A família Sousa; Novos rumos; Os caminhos da intriga; A grande decisão; Uma noite de terror; Compromissos do passado; Os caminhos do mal; Novos planos de luta; O mal destrói o mal; Os caminhos da felicidade*. A quantidade de páginas por capítulo oscila entre 11 (o menor) e 37 (os dois maiores capítulos). O índice está disposto apenas ao final do texto, na última página.

A contracapa está em branco. Ao contrário do que estamos acostumados a ver nas livrarias, não encontramos ali uma sinopse do texto que, mormente, é pensada como uma propaganda do produto, “feita pra vender”, e que muitas vezes conduz a percepção inicial do consumidor sobre a obra que ele pretende adquirir. As orelhas dos livros também estão vazias: nem informações sobre o autor, nem sobre a obra. Hoje é praticamente impossível encontrar

romances espíritas (e qual outro tipo de livro) que desprezem esses espaços para promover a publicação. Tais fatores, aliados ao esquecimento (claramente opcional e institucional) da obra, pela FEB, nos levam a pensar que a publicidade de *Senzala* foi principalmente feita por seus leitores, fossem espíritas ou não.

Das editoras que publicaram a obra depois da IDE, a capa da edição da Boa Nova é idêntica à esta²⁴⁶, enquanto que a editora Mundo Maior fez relevantes modificações, que exigiriam outro olhar interpretativo (ver anexo III). Alguns sentidos *podem ser* atribuídos à imagem que ilustra a nossa edição da IDE (e as imagens também são discursos²⁴⁷), ousamos aqui deixar registrada a nossa.

Grilhões. Não será impróprio associá-los ao hediondo período da escravidão no Brasil. Pés aprisionados; descalços. Também eles poderiam remeter à ausência de liberdade, se nos lembrarmos que, no cotidiano escravista, usar sapatos era marca da condição de liberto, restando aos cativos o contato, sem intermédio, entre a pele e o solo onde se desenvolviam os trabalhos compulsórios. Entretanto, a pequena fratura na corrente que limita o movimento pode insinuar a superação da condição escrava. Será que é isso que o romance espírita “*Senzala*” nos contará: uma história de triunfo sobre a condição escrava? Na base dos grilhões se vê um círculo luminoso que, no conjunto de cores quentes, insinua o sol em seu momento crepuscular. Duas pequenas e singelas árvores se somam ao cenário, sugerindo talvez a vida rural, onde a escravidão foi amplamente difundida e executada nos termos da grande propriedade agrícola. Tons azulados encerram o quadro: escurecidos, assombreados, parecem dar conta da melancolia que não raro invadia o coração e as mentes atormentadas pelas circunstâncias que as envolviam: A vida, ou melhor, vida na *senzala*.

²⁴⁶ O crédito da capa indica a autoria da imagem pelo artista plástico carioca Cláudio de Oliveira Santos. Entre 1988 e 1993 Cláudio foi aluno do pintor, desenhista e paisagista Roberto Burle Marx, sendo conhecedor das técnicas em pintura acrílica sobre tela, óleo sobre tela, estamparia, escultura, desenho, painéis de cerâmica e confecção de tela para pintura. Trabalhou como desenhista no escritório de paisagismo de Burle Marx, onde aprendeu técnicas de desenho de paisagismo, nanquim, guache e litografia. Dados informados pelo autor, disponíveis em: <<https://br.linkedin.com/pub/claudio-oliveira/27/46a/6b2>>. Acesso em 13/05/2015.

²⁴⁷ CHARTIER, 2002a, op. cit.

CAPÍTULO 3

Nessa “Senzala” uma flor?

O romance espírita *Senzala* começa a partir da morte. Nas horas lânguidas de uma tarde de outubro, a vida do Coronel Sílvio de Sousa, dono da propriedade onde a trama se desenrola, é ceifada. O personagem, no entanto, não nos abandonará. Observará conosco o correr dos *acontecimentos* que se desnudam no cotidiano de senhores e escravos, após o seu desaparecimento. Com ele, avançaremos por uma intriga que se descortina durante o período da escravidão no Brasil. Entre casarões e senzalas, uma possibilidade de experiência do cotidiano da escravidão nos é supostamente apresentada, nos permitindo discutir as representações da escravidão no âmbito do espiritismo.

Desde o século passado a história se apresenta como um campo de conhecimento em constante expansão, abrindo-se a novas dimensões, abordagens e domínios. A teoria da história não deixa escapar esse cenário de mudanças e deslocamentos. Entre os seus mais profícuos litígios, está a questão da relação entre a história e a literatura. O diálogo entre ambas já foi amplamente discutido academicamente e parece centrar-se em dois principais aspectos: o da dimensão narrativa da história, e o do uso da literatura como substrato para a análise histórica.

Da dimensão narrativa, imaginamos como consenso a crescente preocupação dos historiadores com a *escrita da história* (para usar a expressão de Certeau); com a transmissão do conhecimento que produzem. Na ponta mais extrema da questão, situam-se as considerações de Hayden White, para quem a história toma de empréstimo modelos narrativos, constituindo-se, em si mesma, como uma ficção que mais se aproxima da literatura que da ciência. Isso porque o historiador, à semelhança do literato, orienta a narrativa para um ou outro gênero, induzindo o leitor a uma interpretação do evento. Em outros termos, um mesmo acontecimento pode ser tratado como dramático ou irônico, de acordo com a

abordagem, sem que essa aproximação com a ficção empobreça ou esvazie o potencial da história como conhecimento²⁴⁸.

Segundo Paul Ricoeur, a intervenção da literatura na história não se dá apenas no espaço da escrita, mas também na construção imaginativa do historiador. Ele se alimenta dos signos ficcionais para tornar o passado acessível²⁴⁹. E é no sentido do acesso ao passado que Sandra Pesavento situa a potencialidade da literatura no interior de uma investigação histórica. Seu uso é pertinente a uma realidade que se apresenta cada vez mais fragmentada, justificando a busca por novas formas de acessá-la. E a literatura é uma opção para tal, pois partilha com a história o fato de ambas terem o real como referente, seja para confirmá-lo, negá-lo ou ultrapassá-lo²⁵⁰.

De nossa parte, não concordamos com White, mas admitimos a intervenção nos termos de Ricoeur, pensando a intrincada relação entre literatura e história como uma possibilidade de escrita da história.

Enquanto opção teórica, a leitura de Roger Chartier também nos permite pensar a literatura como mais uma forma discursiva que intenciona dar sentido ao mundo social. Por conseguinte, enquanto discurso, a literatura carrega uma compreensão sobre o real no interior do texto, mas também na exterioridade discursiva que revela seu processo de construção. Quem constrói um discurso, sugere um sentido; um conjunto de significações, é a partir desse pressuposto que as produções discursivas cumprem um papel de legitimação, deslegitimação e controle, por exemplo²⁵¹.

Aceitando então que a obra literária pode fornecer elementos para a apreensão da realidade – que cremos discursiva e histórica, nos lançamos sobre os sentidos sugeridos pela produção discursiva “*Senzala*”. Mas, no caso da literatura espírita, esse aspecto tem outro sentido também.

Ao contrário da maioria das obras ficcionais, que não se ocupam em atrelar-se *confessadamente* à realidade, um caráter intrínseco à maioria dos romances espíritas é a

²⁴⁸ WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2001.

²⁴⁹ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papyrus, 1997.

²⁵⁰ PESAVENTO, Sandra. História & literatura uma velha-nova história. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>.

²⁵¹ CHARTIER, 2002b, op. cit.

admissão daquela narrativa como *o passado* acontecido para alguém, ou um grupo de pessoas; como a realidade em um dado momento²⁵².

Dito isto, buscamos nas próximas páginas direcionar nosso olhar para a *representação* da escravidão nesse discurso. A priori, antecipamos que o romance espírita “*Senzala*” representa em pelo menos dois níveis: no nível do passado (sobre o qual diz que se refere) e no nível do grupo espírita. Em suma, é na identidade de romance *espírita* que ele se estabelece como portador de uma representação do passado. Portanto, perscrutar o discurso de “*Senzala*” é ter sempre em mente esse duplo deslocamento.

No âmbito da construção de sentidos sobre o mundo social, está em jogo a suposta imposição de uma cosmovisão de um grupo ou identidade ao próprio grupo, para reforçar o poder simbólico estabelecido, ou a outros grupos, para ampliar esse poder²⁵³. Esse é o movimento executado por Salvador Gentile enquanto representante de uma identidade espírita que se não é hegemônica com relação ao espiritismo, socialmente *fala* pelo espiritismo que é o seu *lugar de escrita*²⁵⁴.

A escravidão negra no Brasil foi assunto nas letras nacionais desde o momento de sua implementação no século XV e ainda o é nos dias recentes. E isso não apenas por sua densidade histórica, mas também pelos seus desdobramentos no nível das relações sociais entre negros e brancos no Brasil. Seja no âmbito da história, da pesquisa social de maneira mais ampla, ou na literatura, o tema atravessa a produção escrita nacional há pelo menos uns 500 anos. As abordagens no âmbito do pensamento social e literatura, como vimos, foram as mais diversas²⁵⁵. Do intercruzamento de ambos, significados sociais para a escravidão tem sido elaborados, reiterados ou ressignificados.

²⁵² Segundo Paul Ricoeur, a ficção se historiciza na avaliação de que o narrado são fatos passados para a voz narrativa. Admitir, portanto, que a ficção considera realidade aquilo que diz, não é nenhuma inovação proposta pelos romances espíritas. Entretanto nos romances espíritas o deslocamento não se dá no sentido da voz narrativa, mas sim no sentido do vivido; da experiência. RICOUER, op. cit.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ CERTEAU, op. cit.

²⁵⁵ Por exemplo, no âmbito da interseção entre história e literatura para a compreensão da sociedade escravista do século XIX, Sidney Challoub analisou a obra do literato Machado de Assis mostrando a crítica do escritor ao poder patriarcal, especialmente à sua decadência a nas três últimas décadas dos oitocentos. Um movimento que o escritor acompanhava não apenas pelas audazes lentes do literato, mas também enquanto diretor da Diretoria da Agricultura do Ministério da Agricultura – órgão responsável pelo acompanhamento da aplicação da Lei do Ventre Livre de 1871 –, onde trabalhou entre 1870 e 1880. CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis**: historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

É o que acontece em “*Senzala*”, onde uma representação da escravidão retoma sentidos consolidados e também formula novos. Em onze capítulos conhecemos uma história de confronto entre dois supostos *ethos* escravocratas: o *benevolente*, representado pelo Coronel Sousa e sua família, antagonizado pelo *violento* Barão Macedo. A intriga se assenta na diferença entre ambos. O segundo não aceita a *liberalidade* com que o primeiro trata seus escravos e a morte do Coronel Sousa facilita a aproximação de Macedo que urde um estratagema para finalmente impor o uso do castigo físico na fazenda vizinha.

Do enredo nos interessa mais o universo escravista descrito no livro, do que as justificativas espíritas. Para a análise de seu conteúdo discursivo, sistematizamos o romance em eixos temáticos – espécies de *chaves de interpretação* para entender como os vários aspectos da escravidão estão ali dispostos; representados. Só depois dessa apresentação faremos uma apreciação crítica do que julgamos o *problema da representação da escravidão em “Senzala”*, não sendo opção desse trabalho abordar diretamente outra prática do espiritismo que não seja a escrita, não iremos abordar os aspectos doutrinários da narrativa, salvo quando eles são cruciais para apreciação do problema que nos ocupa.

A trama se passa no segundo quartel do século XIX. Uma nota da editora, nessa edição, precisa a década: 1840. Eis o cenário histórico que permeia o livro. Sabemos que no horizonte da segunda metade do XIX, escravidão já começava a se esfacelar socialmente, politicamente e economicamente. As rebeliões escravas, o fim do fluxo transatlântico de escravos, as pressões internacionais relacionadas ao desenvolvimento do capitalismo industrial, somadas à expansão dos ideais de liberdade e igualdade começariam a pressionar pela abolição da escravidão, também no Brasil²⁵⁶. Mas, se tomássemos como referência o modelo escravista do Coronel Silvio de Sousa, talvez essa mórbida face da história nacional tivesse perdurado ainda mais, dada a suposta doçura insinuada das relações raciais que ali se desenham. Estamos próximos a conhecer uma história algo perto da *escravidão cor de rosa*²⁵⁷ que Stuart Schwartz divisou na obra célebre de Gilberto Freyre.

O Coronel Sousa nos lembra aquele *homem cordial* do qual nos falava Sergio Buarque de Holanda. Regido pela emoção, o homem cordial se confunde com o Estado embaralhando o público e o privado, orientado por seus interesses. Não está completamente adaptado à

²⁵⁶ BARROS, 2012, op. cit.

²⁵⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Modernidade ordenadora das condutas; age de acordo com os *seus* princípios, o que pode levar ao uso da violência²⁵⁸. A violência não é o costume desse Coronel, mas ele certamente conduz sua fazenda de acordo com seus princípios, que contradizem, em termos de violência e das relações raciais, a prática predominante na sociedade escravista brasileira do século XIX.

Sousa encarna os valores da humanidade, bondade, generosidade e justiça. “Trabalhou duro” para fazer de sua propriedade cafeicultora, uma das mais prósperas e fartas “daquelas paragens interioranas”²⁵⁹, de São Paulo. Sua riqueza estendia-se na família constituída; na estirpe assegurada²⁶⁰. D. Maria Cristina, a companheira de mais de 25 anos da qual só a morte o separou, abdicou dos salões e de uma vida social mais aprazível para adentrar o interior do estado e ter com Sousa três filhos: Alberto, Francisco e Cidália, respectivamente. À morte do Coronel Sousa, estava Alberto com 24 anos. O rapaz fizera aquele movimento da maioria dos filhos dos escravocratas: fora instruir-se na cidade²⁶¹. A formação em Direito o permitiria ingressar na vida pública. Planos adiados em decorrência da morte inesperada do pai que o obrigou, na condição de primogênito, a assumir as funções de chefia na fazenda²⁶². Sucessão melhor talvez pudesse ter sido realizada por Francisco, mas, ainda muito moço em seus tenros 16 anos, aceitou a decisão da mãe de encarregar ao irmão mais velho, os negócios da família.

Francisco vivera à sombra do pai na lida da fazenda. Com ele aprendera o trato com a terra e com aquelas gentes que depositavam nela seu suor, seu trabalho. Crescera junto com as crianças escravas e tamanha era proximidade do garoto com as gentes da senzala, que funcionava como uma espécie de mediador das demandas dos *servidores*²⁶³ (assim os Sousa preferiam chamar seus escravos) junto ao pai, dono daquelas terras e daquelas pessoas.

²⁵⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1979.

²⁵⁹ GENTILE, Salvador. **Senzala**. 3ª ed. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1978. p. 8.

²⁶⁰ SCHWARTZ, op. cit.

²⁶¹ Sobre aspectos da família senhorial, ver: SCHWARTZ, op. cit.

²⁶² GENTILE, 1978, op. cit.

²⁶³ Ao longo da narrativa os escravos da família Sousa são chamados *servidores*, *cativos*, *criaturas* ou mesmo de *trabalhadores* (ao final do livro), enquanto que as gentes negras da fazenda vizinha, cabe apenas a alcunha de *escravo*. A estratégia discursiva sugere uma situação senão jurídica, ao menos social daqueles escravos dos Sousa: uma diferenciação positiva dentro de uma situação negativa (a escravidão).

Ambos, pai e filho, tributavam parte de seus valores à vivência com “tio Henrique”²⁶⁴, o *Preto-Velho*, nosso “*Pai João*”²⁶⁵”:

O “tio” Henrique, um velho cheio de sabedoria, falava com segurança de todos os deveres do homem. Fora chefe de sua gente, e arrebatado pelos escravocratas.

No Brasil, venderam-no ao Coronel Sousa. Desde logo, este vislumbrou-lhe a finura aristocrática e a vasta visão de comando, além da sua humana e profundamente singular maneira de tratar as pessoas. Sabia comandar, sabia fazer respeitar-se, revelando-se mestre pela extrema bondade com que encarava as coisas e as pessoas. Fora o capataz até há alguns anos, quando em virtude de um reumatismo pertinaz, o Coronel aposentou-o.

Foi com ele que o Coronel Sousa formou a sua filosofia de vida e estruturou a sua personalidade, capacitando-se para comandar, como comandou, com tanto sucesso aquela comunidade que lhe devotava tão estremado amor e respeito como se um deus fosse. Quase todos os dias, desde o princípio de sua convivência, o Coronel ia ter dois dedos de prosa com ele, ouvir suas opiniões a respeito dos problemas que lhe afligiam e, não raras vezes, “tio” Henrique dava-lhe a solução integral.

Era ainda, o bom velho, o conselheiro de todos os escravos, os quais, praticamente nada faziam sem antes consultá-lo.

[...] O preto velho falava do espírito, da bondade de Deus, da vida que existia além da morte e da necessidade de se viver em paz com a consciência, supremo tribunal de todos os atos. Ensinava-lhe o *abc* da bondade e da humildade como chave capaz de abrir todas as portas e todos os corações. Contava-lhes histórias de seu povo e de homens maus ou bons que encontravam, sempre, à sua frente, castigo ou recompensa. Ensinava-lhe, por essas vias, [...] que os pretos também eram gente de Deus como os brancos²⁶⁶.

Do longo excerto temos a descrição daquela figura emblemática do preto-velho: o *escravo fiel*; servidor antigo “incorporado” à família dentro da lógica patriarcal sobre as relações senhoriais no Brasil. A fidelidade não lhe rendeu alforria, mas uma aposentadoria (?)²⁶⁷. Do que se diz, temos que “tio” Henrique exercia autoridade entre os negros por sua sabedoria – tinha sido líder e rei entre seu povo²⁶⁸, antes de aprisionado –, sendo procurado para aconselhar, sempre que necessário. O que o trecho não diz, é que transposto para o

²⁶⁴ GENTILE, 1978, op. cit.

²⁶⁵ João José Reis e Eduardo Silva situam dois *modos de ser* escravo que assinalam a dicotomia presente na memória coletiva da escravidão no Brasil: de um lado *Zumbi*, que representa o escravo rebelde, e de outro o escravo *Pai João*, passivo e conformado com a condição escrava. Os autores chamam atenção para o fato que entre *Zumbi* e *Pai João* se situam outras experiências no âmbito do escravismo brasileiro. No entanto, pensamos que no caso do nosso “tio Henrique”, o alegoria do “*Pai João*” revela exatamente o que ele representa no interior da narrativa: a conformação escrava diante da escravidão. REIS; SILVA, op. cit.

²⁶⁶ GENTILE, 1978, op. cit. p. 26-27.

²⁶⁷ De acordo com Marcus Carvalho, na grande maioria dos casos, à despeito da dedicação e fidelidade, a maioria dos escravos eram abandonados por senhores na velhice (os que conseguiam alcançá-la). CARVALHO, op. cit. Para além, falar em aposentadoria escrava é minimamente um anacronismo quanto ao termo empregado, posto que a aposentadoria surge apenas no final do século XIX (1889), na Alemanha do Chanceler Otto Von Bismarck, sendo implementada no Brasil apenas pelo Decreto nº 4.682 de 1923. RIBAS, Glauco Schilli. **Aposentadoria**: quando surgiu e para que fim. Disponível em: <<http://www.koskur.com.br/>> Acesso em 18/06/2015.

²⁶⁸ A narrativa não menciona qual seria o povo, nem a região originária do preto-velho e demais escravos.

âmbito de uma História da Escravidão, muito do reconhecimento de “tio Henrique” poderia ser facilmente tributável à antiga função de feitor.

Entre os brancos, o negro velho também se destaca porque é o subalterno resignado que transmite os valores da humildade para os outros negros. Para além dos papéis estabelecidos pela lógica escravista, Henrique é ainda o visionário sobre a vida no além; aquele que insinua a lógica reencarnacionista do espiritismo, mesmo antes dele surgir historicamente. O preto-velho – figura tão emblemática no imaginário da escravidão no Brasil – é um dos principais interlocutores de “Senzala”. Emprста seu carisma e relevância história ao enredo, para consubstanciar alguns dos principais significados atribuídos à escravidão no interior desse discurso.

O senhor-deus e a escravidão didática

O trecho supracitado nos dá ideia do teor das relações escravistas na fazenda do Coronel Sousa. Ali temos uma prática escravista benevolente na qual o senhor é visto como um grande benfeitor, uma espécie de pai de todos. Trata bem os escravos e em retorno recebe destes nada menos que *devoção*. Aspecto sobejamente assinalado nos primeiros quatro capítulos do livro, nos quais as personagens ainda estão marcadas pelo impacto da morte do *bondoso* Coronel e pelas suas consequências para a *comunidade* daquela fazenda. Trata-se de um modelo interpretativo das relações escravistas que seria amplamente difundido através da obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre e seus seguidores²⁶⁹.

Sobre a morte do escravocrata da nossa trama, ela é sentida tão penosamente que é descrita como capaz de subverter as estações do ano: transforma o outono primaveril em um inverno para as almas daqueles que o circundavam:

Morrera o Coronel, o bom homem, respeitado por escravos e nobres, crianças e adultos, pois era assim como um símbolo do ideal que todos nós temos e se personifica em alguém. Admiti-lo entre os mortos era insuportável das alegrias e ilusões, a frustração da perene expectativa do amor, menos encontradiço na época a que nos reportamos, em que os corações padeciam de aridez profunda em razão das contrastantes situações sociais que não se escalonavam, mas se definiam por extremos: entre gente que era “coisa” como os escravos, e “coisa” que era gente, como os desumanos nobres que fartavam sua mesa à custa do sangue escravo e, ao

²⁶⁹ A exemplo do historiador Frank Tannenbaum que *em seu ensaio Slave and Citizen, [...] confirmou várias interpretações propostas por Freyre, ainda que partindo de uma perspectiva mais rigorosamente histórico-comparativa dos sistemas escravistas ibérico e anglo-saxão*. SANTOS, Luiz Antonio de Castro. E Pernambuco falou para o mundo: o impacto de Gilberto Freyre na historiografia norte-americana, 1946-1971. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 18, set/87, pp. 22-32, p. 24.

primeiro destempero, faziam jorrar esse sangue sob a brasa do açoite, junto ao poste do pelourinho²⁷⁰.

Eis porque se distinguia o Coronel Souza: pelo seu trato diferente com os escravos, quando comparado aos senhores que vertiam o sangue escravo ao seu bel prazer. Por essa razão, sua morte gera um clima de insegurança entre todos, principalmente entre os escravos temerosos que, na ausência do Coronel Sousa, o *modus operanti* escravista daquela fazenda fosse modificado. Nota-se também que o segmento reproduzido atenta para o reconhecimento da coisificação do escravo pela escravidão, mas levanta uma perspectiva reversa: a da humanização de “coisas” (os senhores de escravo cruéis) pela via do poder senhorial. Disto, que se for possível identificar uma crítica à *escravidão* no interior de “Senzala” ela está no *tratamento cruel dos escravos*, atenuado pela criação de um modelo positivo de escravocrata, e não necessariamente na instituição escrava, não questionada quanto à sua existência.

Refletindo sobre aquela morte tão devastadora e também pensando no futuro incerto que se prenunciava, D. Maria anuncia aos filhos sua opinião pessoal sobre a ausência daquele senhor, refletindo ainda sobre a questão escrava:

[...] Sei que não é fácil, já que vivemos tanto tempo despreocupados, sob a sombra da sua autoridade (a do Coronel Sousa), que a tudo provia. [...] Graças a Deus, recebemos o fardo desta hora suportado sobre bases sólidas, que a generosidade do meu marido conseguiu edificar. Estamos cercados de **criaturas** que nos respeitam profundamente e que, sem dúvida, jamais nos suscitarão problemas insolúveis. Diz-me o bom-senso que apenas cuidemos de dar continuidade aos princípios que nos nortearam até aqui, para que tudo saia bem, em nosso benefício e em benefício dos que dependem de nós. [...] **Esta fazenda nunca teve escravos e nunca os terá**, conquanto as leis do nosso País os qualifiquem como tais. As criaturas que estão lá fora, ansiosas por saberem o que lhes espera doravante, talvez até medrosas do dia de amanhã, são nossos irmãos em Humanidade, gente como nós que pensa e sente, ama e se multiplica aspirando aos mesmos valores espirituais que nós buscamos. Nunca nos esqueçamos da lição simples da Natureza, entendendo que o mesmo sol que banha e vivifica os lírios do campo, também atende às necessidades do pântano, **e a mesma vida de Deus que anima os homens, anima também as serpentes mais temidas**²⁷¹.

O trecho acima indica a inefabilidade do Coronel Sousa na autoridade e gerência do bem estar de todas aquelas vidas. O que possibilitou a tranquilidade material da família após seu falecimento. Sinaliza também para a percepção de D. Maria Cristina sobre a escravidão naquela fazenda: uma *não escravidão*. Aquelas *criaturas* não eram consideradas escravas, mas sim *irmãos em humanidade*. O tratamento diferenciado que recebiam *aparentemente* anulava a instituição escrava na fazenda dos Sousa, colocando escravos e senhores em

²⁷⁰ GENTILE, 1978, op. cit. p. 10.

²⁷¹ GENTILE, 1978, op. cit. p. 28-29, grifos nossos.

relativas condições *de igualdade*. Não obstante, o período final do fragmento desdiz sutilmente essa igualdade através de alegorias que representam as diferenças entre os papéis sociais de negros (criaturas do pântano e serpentes temidas), e dos brancos (lírios do campo e *homens*) dentro da sociedade patriarcal.

A escravidão encontra, na lógica espírita do resgate, sua justificativa. Por ela, temos que, ao reencarnar, cada indivíduo tem um “programa particular” ajustado a um “esquema experiencial coletivo” que tem por objetivo o aprimoramento individual condutor de um “progresso geral da humanidade”. Ao *aceitar* as circunstâncias (geralmente dadas em termos de dificuldades) de forma resignada, o indivíduo se beneficia da experiência e aprimora-se contribuindo para o “sucesso da planificação coletiva”. Dessa feita, os seres guiados pelos valores da *justiça* e do *dever* estão aptos a viver em quaisquer situações²⁷².

Nesses termos, no âmbito da escravidão, deveriam os negros se conformar com o cativo subentendendo que ali havia justiça (dos céus) e, portanto, cumprindo seus deveres, o trabalho compulsório. O interlocutor do além – Salvius – preceptor de Sousa nos primeiros passos da vida espiritual é quem nos esclarece o “papel didático” da escravidão:

A condição de escravo não proíbe que a criatura viva num clima mental superior; ao contrário, pela contingência da subalternidade, tem maiores motivos para educar o espírito nas linhas da tolerância e da humildade, da compreensão e do dever. Basta-lhe não asilar o monstro da revolta, nem entregar-se à fogueira da inveja para que a existência lhe seja sumamente proveitosa. [...] entre os que habitam as senzalas, estão espíritos de sublimadas virtudes e grandes méritos espirituais²⁷³.

O trecho confirma: é na subalternidade, humildade, tolerância e no cumprimento do dever que devem as *criaturas* escravizadas se abrigar, não devendo a revolta fazer parte de seu programa. Mas um paradoxo não nos deve escapar. Como aceitar o argumento que entre as senzalas se encontrem espíritos de méritos e virtudes, se mérito e virtude são condutas para uma evolução que implica – na maioria das vezes – no término do processo de reencarnação, de acordo com os espíritas? Se assim for, admitimos que espíritos meritosos ainda viriam à terra sob a condição escrava apenas para servir ao plano progressista da humanidade e instruir os indivíduos, através de seu exemplo de sofrimento. A escravidão em “*Senzala*” é representada como um processo didático que serve não apenas à economia, mas ainda à marcha humana pelo progresso, ratificando uma perspectiva teleológica da história.

²⁷² GENTILE, 1978, op. cit., p. 46-48.

²⁷³ Idem. p. 49-50.

O mau senhor e uma intriga

O Barão Macedo é o nosso escravocrata típico: trata seus escravos de modo violento e não admite que seja de outro jeito, afinal, os pertencem. Vê no trato dos escravos da fazenda vizinha, uma afronta à ordem escravista que afetava a si e aos outros fazendeiros. Para Macedo, “escravo é escravo”; uma propriedade; uma coisa sem direito assegurado por lei e não poderiam ser tratados como brancos. O mau exemplo da fazenda do Sousa implicava em problemas com seus próprios escravos, que terminavam por ansiar dele, trato similar ao que Sousa dava aos seus escravos. Algo com o qual Macedo não se conformava. Colocava-se, portanto, na condição de rival daquele Coronel, e nunca o conseguiu convencer de que aquela liberalidade era perigosa e despropositada. A morte de Sousa, entretanto, permitiria a aproximação, junto ao inexperiente herdeiro, necessária para a mudança do *modus operanti* daquela fazenda. Todavia, não seria a conversa que convenceria o jovem senhor, mas sim uma trama armada a partir da *ingenuidade e bondade* dos filhos do Coronel Sousa²⁷⁴.

Francisco descobrira que um dos escravos, o Juvenal, estava enamorado de uma das negras da fazenda do Barão Macedo, a Ismália. Sendo próximo a Juvenal com quem crescera, e dada a posição de mediador dos negros que exercia, Francisco confessa o amor de Juvenal à seu irmão Alberto, novo administrador da fazenda. A solução dos irmãos parece simples: comprar a escrava Ismália para que Juvenal pudesse casar-se com ela. O Barão Macedo é então procurado e, ao ouvir a motivação da compra, se enfurece com a ousadia da dupla. Não imaginava loucura maior que ceder, ainda que pela venda, uma escrava para saciar a *volúpia* de um escravo. Rapidamente, responde aos jovens que seu capataz pretendia a escrava e que, por essa razão, a venda não poderia ser realizada.

Os jovens percebem de imediato o erro que cometeram ao revelar o verdadeiro propósito da compra de Ismália. O Barão, por seu turno, viu que teria ali a chance de sua desforra contra a família Sousa. Mas, antes de pôr em prática seu plano, trataria de castigar a escrava:

- Juvêncio – disse ele, mordendo os lábios – na senzala tem uma negra de nome Ismália, que está sendo pretendida por um “servidor” do Dr. Alberto. Tome-a e entregue-a aos seus auxiliares, ou use-a você se quiser. Faça-a passar por todos, e que fique com eles por alguns dias, a fim de que se divirtam. Vamos dar uma lição a essa negra ordinária e àquele imbecil.

[...]

²⁷⁴ GENTILE, 1978, op. cit.

Ismália enlouqueceu face às sevícias a que fora submetida servindo de pasto àqueles animais, que a humilharam. Já na segunda noite, era um farrapo de gente que se entregava inerte, à sanha dos seus algozes²⁷⁵.

As investidas de senhores e capatazes eram uma realidade no cotidiano das escravas. Existia na fazenda do Barão Macedo e existia em tantas outras fazendas não-ficcionais. Constituía uma forma de punição, mas principalmente uma manifestação da posse sobre o corpo escravizado²⁷⁶. Depois do castigo sexual, à Ismália restou a loucura. E como a loucura incapacitava para o trabalho, seu destino foi a morte²⁷⁷

Dando prosseguimento à sua trama, o Barão procurou Alberto para dar-lhe conta que o negro Juvenal estava a planejar fuga com a escrava Ismália, e que se não fosse a intervenção de seu capataz, já estariam longe. Diante da suposta insubordinação de Juvenal, o Barão Macedo exigia a punição para o negro, sob pena de invasão da fazenda dos Sousa, para que ele mesmo o fizesse, caso Alberto a isso se recusasse²⁷⁸.

Ao jovem rapaz teria sido difícil tomar a decisão. Primeiro porque acreditavam todos na inocência de Juvenal, segundo porque ali não praticavam o castigo físico. A fazenda era, inclusive, desprovida de pelourinho e o capataz também não possuía chicote. O vacilar daquele jovem senhor, entretanto, tinha o seu limite. Sabiam os Sousa que se não imputassem o castigo a Juvenal poriam todos ali em perigo, entregariam a sorte de todos para proteger um. A decisão parecia incontornável e o capataz Romualdo foi demandado ao serviço: trinta chibatadas à frente de todos da fazenda. O castigo tinha de ser exemplar²⁷⁹ para que a disciplina na fazenda não se degenerasse. Romualdo, entretanto, se nega ao serviço:

– “Mas, Dr. Alberto, eu não poderei bater em Juvenal, a quem quero como se fosse um irmão! Eu nunca mais me perdoaria! Por favor, não me peça isso! O senhor tem o direito de decidir sobre nós todos contudo, poupe-me a ingratidão de não atendê-lo! Não posso bater em Juvenal, não terei forças para isso” – exclamou Romualdo em prantos, com a voz entrecortada pela profunda emoção que experimentava.
[...]

²⁷⁵ GENTILE, 1978, op. cit., p. 65

²⁷⁶ As investidas dos senhores representavam ainda um risco real de castigo para as escravas pelo ressentimento das sinhás enciumadas de seus maridos. Por outro lado, não era raro que as escravas se aproveitassem do assédio de seus senhores para se aproximarem de uma alforria que poderia ser concedida nos termos desse “afeto”. CARVALHO, op. cit.

²⁷⁷ GENTILE, 1978, op. cit.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ Os castigos físicos tinham essa função exemplar e estabeleciam, por conseguinte, uma *economia do medo* entre os escravos. SCHWARTZ, op. cit. Sobre a dimensão exemplar do castigo físico ver ainda: LARA, S. op. cit., especialmente o Capítulo 2 (O Castigo Exemplar).

– Não posso! – disse Romualdo, soluçante. Pode castigar-me por desobedecer-lhe as ordens, meu senhor, mas não posso! Faça de mim o que quiser, mas não me deixe manchar as mãos com o sangue de um pobre irmão! Nunca tive nada além das alegrias dessa fazenda e, ainda que deva perder a vida, não quero perder o respeito por mim mesmo²⁸⁰.

Do que vemos, na fazenda dos Sousa tudo parece ir no sentido de uma *outra escravidão*. Ali o capataz distinguia-se por sua boa relação com os escravos, e como o trecho acima mostra, até mesmo pelo amor que sentia por eles. Isso porque desobedecer poderia significar para o capataz, senão o castigo físico, ao menos, outra punição qualquer.

Os protestos do novo senhor contra aquela insubordinação não foram suficientes. Sua autoridade senhorial *nesse caso* nada podia contra aquele ato de rebeldia do negro Romualdo que se negava a açoitar o negro Juvenal. Alberto não compreendia “que tanto valor poderia uma criatura cativa dar a si mesma, a ponto de preferir faltar ao respeito com seus benfeitores?²⁸¹”. Como pena pela sua rebeldia, Romualdo foi retirado temporariamente do cargo de capataz, devendo permanecer “preso” em sua residência, até segunda ordem. O castigo de Juvenal seria dado por outrem.

Postos à vigiar a fazenda dos Sousa, os capangas do Barão Macedo tomaram ciência do impasse sobre a punição de Juvenal. Isso permitiu a antecipação de mais um movimento na intriga: combinou o Barão com seu capataz, que esse procurasse os Sousa alegando ter sido dispensado de seus serviços por ter se revoltado pela morte de Ismália, ganhando assim a simpatia do inexperiente Alberto. Depois, haveria de convencê-lo a o contratar para executar o castigo ao negro Juvenal. Quando finalmente conquistasse a vaga deixada por Romualdo, deveria castigar o negro com a maior violência possível, de preferência, dando a cabo a vida daquele negro ousado, que desafiou os limites de sua condição escrava, quando se apaixonou por sua escrava²⁸². Alberto cairia no engodo.

Juvêncio convenceria Alberto com palavras humildes e falsas sobre seu caráter; prometera benevolência no açoite do negro Juvenal. Francisco, não aceitava aquele rumo para as coisas. Não admitia a acusação infundada do Barão e tampouco que o irmão cedesse àquelas ameaças. Contra a revolta do filho D. Maria Cristina argumentava que

²⁸⁰ GENTILE, 1978, op. cit., p. 85-86.

²⁸¹ GENTILE, 1978, op. cit. p. 86

²⁸² Idem.

[...] é preciso que você se lembre sempre que o bem coletivo deriva do sacrifício pessoal de muitos que se sujeitam a aceitarem, com renúncia e desprendimento, as imposições. [...] Não estamos sendo bons nem justos para com Juvenal; acima do sacrifício que **nos cabe** no momento, colocamos o interesse geral. Seria justo deixar que o Barão Macedo, com seus sequazes invadissem nossa propriedade e no qual estaríamos inferiorizados, muitos morressem e se destruísse todo esse patrimônio **que serve a todos**? Sei que é muito amarga a solução que concertamos, contudo, meu filho, serão apenas sacrifícios pessoais. Quantas e quantas vezes aceitamos outras soluções que doem mais do que chibatadas e ao invés de nos deixarem marcas no corpo, deixam cicatrizes nos nossos corações?²⁸³

D. Maria Cristina nos parece suficientemente clara. Com renúncia e desprendimento deveriam os escravos se sacrificar pelo *bem* (em nada) *coletivo* do desenvolvimento econômico e social do Brasil, ou melhor dito, de uns poucos donos de terras do Brasil. Às expensas da liberdade das gentes escravizadas, o enriquecimento de poucos deveria ser compreendido como o bem estar de todos. Por extensão dessa lógica patriarcal, o sacrifício de Juvenal era, portanto, um bem para a comunidade daquela fazenda. Além disso, a resolução não parece de todo o mau, pois resulta da *boa intenção* daqueles “nobres e bondosos” senhores que só estavam naquela situação porque cogitaram viabilizar aquele amor entre escravos²⁸⁴.

O castigo físico como ponto máximo da escravidão

Em “*Senzala*”, a violência da escravidão é tratada apenas em termos dos castigos físicos aos quais os escravos eram submetidos, ou por oposição, à total ausência desses, como acontecia na “fazenda ideal” dos Sousa. A grande catarse do romance é a ruína desse modelo benevolente de escravidão. O castigo de Juvenal é possivelmente o ponto máximo da narrativa, sendo rico em detalhes que insinuam sentidos a respeito do sofrimento dos escravos:

À primeira chicotada Juvenal sentiu, de fato, como se um ferro em brasa lhe rasgasse a carne. A pancada repercutiu-lhe dentro do peito, dando-lhe a impressão que ia explodir [...] Quando sentiu que a turma (os escravos que assistiam à tortura) estava saindo do caos do primeiro ato, bramiu de novo o chicote e a pancada nas costas do negro foi tão dura ou pior que a primeira. Mestre que era (Juvêncio) no manejo do instrumento, quando este ia ferir a vítima, dava-lhe um toque de puxada para que funcionando como uma serra, tendo as voltas da trança por dentes, rasgasse

²⁸³ GENTILE, 1978, op. cit., p. 111, grifos nossos.

²⁸⁴ E eis um amor um tipo de amor de difícil realização nos idos da escravidão. A predileção dos senhores por uma ou outra escrava dificultava a aproximação, bem como a segregação entre homens e mulheres. CARVALHO, op. cit. Mas não apenas isso, entre as próprias mulheres escravas havia uma distinção étnica que favorecia ou não a formação de uma “família escrava”. SCHWARTZ, op. cit.

a carne como rasgou, logo abaixo do ferimento anterior, sobrevindo nova fonte por onde o sangue jorrou²⁸⁵.

A cena se torna ainda mais sensível por descrições anteriores que detalham a produção de um pelourinho especialmente construído para o açoite, e também pela ênfase na descrição daquele chicote que carregava o sangue de tantos outros negros, como agora carregaria o de Juvenal. O sangue impregnado na peça de tortura era como uma espécie de troféu para o seu proprietário, o capataz Juvêncio. Alberto, que pedira que o castigo fosse aplicado de maneira branda, não assistiria aquela sessão de suplícios, disso se beneficiando o algoz, já que o moço não saberia discernir o vigor da punição que era aplicada. Ao termo da quarta chibatada estava feito. “Foi o golpe fatal: a costela quebrada perfurou-lhe o pulmão, sobrevindo copiosa hemorragia. [...] e Juvêncio se apercebendo disso, passou a surrá-lo sem tréguas, afoita e ritmicamente, numa cadência terrível; agora sem qualquer resposta da vítima inerte²⁸⁶”. Mesmo assim, a sentença se cumpriu na sua totalidade. Mais tarde se gabaria ao Barão Macedo: “se é que preto tem alma, acho que arrebentei até sua alma!²⁸⁷”

Não obstante, o sacrifício maior parecia o de Alberto, que, convulsionado pela notícia da morte de Juvenal, era acalentado pelas palavras de “tio Henrique”. O preto-velho tinha esperanças de que aquele sacrifício *do senhor* (!) apenas serviria para solidificar os laços de bondade naquela comunidade²⁸⁸. Aliás, aquelas gentes negras ficariam também enternecidas pelo sofrimento do sinhozinho Francisco que, sobre o peito do amigo negro, chorava. Lágrimas suficientes para afastar os sentimentos de revolta que porventura ali pudessem se encontrar²⁸⁹.

Aquela violência urdida pelo Barão Macedo se desdobraria em outras, inclusive contra si. Primeiro alcançaria “tio Henrique”, sequestrado e assassinado por ter sido o responsável pela saída de Juvêncio da fazenda dos Sousa, ao revelar à Alberto a dimensão da crueldade do castigo imposto ao negro Juvenal. O assassinio deste e do preto-velho impuseram ao jovem Francisco o controle da fazenda. A culpa corroera os nervos de Alberto demandando seu afastamento daquele ambiente.

²⁸⁵ GENTILE, 1978, op. cit., p. 143-144.

²⁸⁶ Idem. p. 145

²⁸⁷ Idem. p. 169

²⁸⁸ Idem. p. 151

²⁸⁹ Idem.

Temendo novas investidas do Barão, Francisco providenciou a compra de armas estabelecendo postos de guardas, ocupados por negros, para a proteção da propriedade. A suspeita era fundada, pois novos ataques não tardariam, sendo fundamentais ao destino das personagens ali envolvidas e à consolidação da mensagem central do livro.

A escravidão como resgate: como a história de negros e brancos se cruzam

Descerraram-se-lhe os mistérios da reencarnação e apreendera que muitos Espíritos, melhores que ele, padeciam sob a pele pigmentada pela melanina, simples contingência natural a que os homens prestavam tanta importância, até o descalabro de renegarem a condição humana aos reencarnados negros. Queria identificar os corajosos Espíritos que aceitaram o sacrifício daquela provação e beijar-lhes as mãos pelo heroísmo²⁹⁰.

Na lição aprendida pelo Coronel Sousa, no âmbito de uma suposta vida no além, aquilo que sustentamos: que a escravidão negra é compreendida em “*Senzala*” como um sacrifício a ser oferecido/aceito em nome do progresso individual e coletivo. Ainda que a composição desse entendimento seja aparentemente atenuada pela afirmação de que espíritos melhores poderiam habitar (ou como diz o texto, padecer) sobre a pele negra, todo o tom do excerto sugere a assimilação da inferioridade do negro para além das condições de escravidão. Na lógica espírita, os negros são vítimas cientes que aceitaram tal *sacrifício*, portanto, heróis.

E o heroísmo negro é representado, sobretudo, em “tio Henrique”, o preto-velho daquela fazenda. Sempre sentado à soleira de sua porta, refletindo sobre a vida, a narrativa sugere a imagem de um ancião sábio, altivo e resoluto, porque conformado com a escravidão. A experiência e o sofrimento o fizeram humilde e submisso ao seu destino. “Nunca ninguém o ouviu reclamar, queixa-se, nem revoltar-se contra quem quer que fosse²⁹¹”. Vidente que é, permanece devotado ao antigo senhor, mesmo após a morte. Como quando o Coronel Sousa lhe “aparece” *em espírito*, ocasião em que o preto velho agradece o auxílio na domesticação das emoções e na valorização da vida. Eis como “tio” Henrique percebe a experiência escrava. Aprecia aquele senhor como “um pai benevolente que muito amou e ergueu altares de reconhecimento imperecível²⁹²”.

No além, Sousa percebe a grandeza espiritual daquele “servidor”. Sentia-se arrependido por sua vaidade e busca por posses efêmeras (à custa do suor de seus

²⁹⁰ GENTILE, 1978, op. cit., p. 66.

²⁹¹ Idem. p. 68

²⁹² Idem. p. 69

“servidores”). Envergonhava-se de se ter imaginado como um ser superior²⁹³. E então a *lógica do resgate* entra em cena para explicar a situação e relativizar os dois papéis sociais – o do senhor e o do escravo – que ali estão em pauta. Diante do *arrependimento* de Sousa, o preto-velho injeta:

– Deixe disso, Coronel – atalhou “tio” Henrique – você soube viver bem a sua vida e, creio eu, ninguém deve esperar que o espírito encarnado guarde as perfeições de uma entidade angélica. Todos nós não passamos de almas devedoras, empenhadas na liquidação dos nossos próprios débitos. Crê que ganhei **esta gaiola revestida de pele escura**, sofrendo a injustiça de Deus? Pode acreditar que tanta ferrugem de vaidade tinha meu espírito, não lhe restando outro caminho que o da humilhação, mestra bendita, conquanto dolorosa que nos lava a alma, ensinando-nos a subalternidade e na marginalização, a cultivarmos a paciência e o perdão, a renúncia e a tolerância. Nós temos, meu amigo, a existência necessária. [...] Mesmo que o homem não procure Deus, desde que não agasalhe a revolta e vença, passo a passo, sua caminhada, aproveitará sua existência integralmente²⁹⁴.

Estupefato, Sousa admirava aquelas palavras proferidas pela “boca escrava, malformada²⁹⁵”. O espanto é também nosso. A passagem acima reforça a ideia da escravidão como sacrifício e instrumento didático de um além contábil, onde dívidas precisam ser saldadas, mas não informa sobre o que teria “tio Henrique” feito para merecer a “gaiola negra”, e tudo que ela representava no Brasil em meados dos Oitocentos. Só sabemos que o aceitou seu destino. Não se rebelou contra ele, nem cogitou essa possibilidade. Com isso, aproveitou em sua plenitude (por mais irônico que isso pareça) a condição escrava que lhe renderia felizes auspícios na caminhada individual de seu espírito. “Tio Henrique”, completamente apaziguado com a condição escrava, é, inclusive, defensor da soberania do poder senhorial e da sujeição do escravo à escravidão.

– Meu filho (se referindo à Romualdo), – disse o preto-velho – aprendi com a vida a aceitar as coisas que nos chegam e contra as quais somos impotentes. [...] Digo-lhe que você foi muito infeliz recusando-se a cumprir as ordens do patrão. Você devia ter confiado mais nele e aceitado a possibilidade, muito justa, de que alguma coisa grave deveria estar acontecendo para que ele tomasse essa atitude. Quem é mau é mau, e o moço sempre foi bom e estou certo que a medida devia lhe doer muito, muito mais talvez que em nós mesmos, porque diante de Deus, **ele é o responsável pelas nossas vidas**. Ninguém ama um filho como o pai, e no entanto, bastas vezes o genitor tem que sacar a cinta para um corretivo ao filho desobediente. Não faz isso por vingança ou por maldade, faz sabendo que melhor é levar algumas leves lambadas em casa e aprender lá fora com o mundo, muitas vezes com lágrimas. Juvenal arriscou-se, meu filho; a sua inquietação fê-lo querer demais. Nas suas

²⁹³ GENTILE, 1978, op. cit.

²⁹⁴ Idem. p. 70-71, grifo nosso.

²⁹⁵ Idem. p. 71.

mãos, tenho certeza de que o castigo lhe seria brando e, é possível, até os nossos poderiam compreender²⁹⁶.

Comparando o senhor à figura paterna, o preto velho legitima o castigo do inocente que parece instrucional e até um gesto de amor. Compreendido como pai amoroso sobre o qual pesa a responsabilidade sobre seus filhos, o senhor é empossado de poder irrestrito sobre a vida desses. Poder de vida, de dor e de morte.

O mentor do espírito de Sousa, Salvius, não é menos enfático na legitimação da desigualdade entre brancos e negros: “O lírio puro e alvo, geralmente, tem os seus pés na lama e dela tira o próprio sustento. [...] Em determinados momentos, o homem considerado mais insignificante pode ajudar o tido como sendo mais poderoso”. A alegoria do lírio que suga da lama o seu sustento, fala por si só, tal como a história mostra, o jugo que os alvos e puros (nem sempre tão alvos e nada puros) escravocratas impuseram à “lama” negra que sustentou as bases econômicas do Brasil, por séculos à fio. Mas, todos tinham seus papéis e eles pareciam incontestáveis. A “rebeldia” de Romualdo era exemplar, em indicar os perigos de subvertê-los:

[...] digo-lhe que **quem cometeu o erro maior foi Romualdo. Alberto está enquadrado dentro de uma realidade**, submetendo-se a um papel que lhe é repugnante, mas tem em vista um fim superior que é a preservação do bem de todos. Romualdo, no entanto, deixou-se tocar pelo sentimentalismo justo nos momentos apropriados e dentro espírito do dever e da disciplina, porém injusto agora, quando não aceitou a sua cota de sacrifício e não confiou no amigo e benfeitor, que encontraria na sua compreensão, ou melhor dito, no seu dever indeclinável de cumprir a estranha ordem, a melhor solução para a situação presente. Romualdo desertou [...]. **Surrando Juvenal seus braços seriam benignos e o episódio não passaria a ser mais que uma cena vergonhosa que o tempo facilmente apagaria.** [...] Os nossos amigos encarnados vivem uma experiência necessária, e cada um deverá cumprir o seu papel²⁹⁷.

O trecho é expressivo dos *status quo* atribuídos ao senhor e ao capataz. Na situação dada, ao primeiro caberia um papel *repugnante*, mas que tinha um objetivo superior de preservação da maioria. Ao segundo caberia ser a mão do senhor nesse fim, exercendo a obediência que sua posição social lhe requisitava, e confiando no seu patrão-amigo-benevolente. Ao não fazê-lo, o segundo é considerado o gatilho para todo o mal que se desencadearia. O fragmento também revela uma perspectiva do passado como algo que pode ser facilmente esquecido pela ação do tempo, como se o tempo fosse um vento a varrer da história, a memória da escravidão.

²⁹⁶ GENTILE, 1978, op. cit., p. 92-93.

²⁹⁷ Idem. p. 88, grifos nossos.

Por todo o discurso de Senzala, a revolta, de qualquer tipo, contra qualquer situação, é desestimulada, reprimida, e às vezes nem considerada como uma possibilidade de ação. A todo o tempo essa “mensagem” é reforçada. Seja a partir do preto-velho Henrique, seja pelo mentor Salvius. O apelo assim é consubstanciado internamente por um negro escravizado, e externamente por um branco esclarecido das determinações do além.

Quando a narrativa encaminha-se para o seu desfecho, na contrapartida dos exemplos “ideais” da escravidão praticada na fazenda dos Sousa, os observadores oferecem o vislumbre das práticas escravocratas do Barão Macedo. Naquela outra fazenda não havia riso, conversa e alegria, como se dava entre os escravos do Sousa, mas sim o pesar e o caminhar triste e amedrontado; pesado como de animais que caminhassem para o matadouro. Salvius explica:

– [...] estes Espíritos encarnados, negros desprezados e usados como animais, vieram aprender a mesma lição daqueles outros que encarnaram na condição de seus escravos, e que estão **felizes** lá na sua fazenda. Esta lição é deveras importante. Estes Espíritos foram, em outras existências, homens e mulheres cheios orgulhosos, vadios e cheios de preconceitos. Viveram às custas dos outros e humilharam quanto puderam os que lhes estavam na subalternidade. Ora, a **única maneira que eles tinham para se quitarem com a vida, era tomarem corpos de negros, destinados à escravidão, experimentando, assim, a humilhação, a necessidade, o peso do trabalho escravo, o respeito a qualquer forma de vida – sim, porque eles não são considerados “gente” – disciplinando o espírito para viver em qualquer situação, na maior alegria possível, naturalmente, desde que não se revoltem com as provas e aproveitem integralmente a dolorosa experiência do cativo**²⁹⁸.

Quase nada de novo. Nesse trecho temos a repetição do argumento, como a lição que precisa ser repetida para que memorizada. Mas agora o sacrifício para o aprimoramento individual também é reconhecimento como circunstância de humilhação e dor, para os espíritos orgulhosos, ou de felicidade e alegria (!), para os disciplinados. Circunstâncias que dependiam também da *grandeza* do responsável por aquelas almas escravas.

A responsabilidade do senhor de escravos, de acordo com a narrativa, transcende os limites da experiência terrena e situa-se também na ordem do invisível, na medida em que sugere que aqueles espíritos encarnados sobre a pele negra teriam confiado (no além) sua condição de subalternidade para este ou aquele escravocrata, requerendo sua proteção. Dessa feita, os escravos são compreendidos também como devedores (no além) de seus senhores. A dívida poderia ser “amortizada” com “amor” – como se deu entre os felizes escravos do Sousa, ou com dor – o que poderia ser visto entre os escravos de Macedo.

²⁹⁸ GENTILE, 1978, op. cit. p. 213, grifos nossos.

As dimensões desse amor e dessa dor, em termos das condições de vida escrava, podem ser resumidas da seguinte maneira: na fazenda do bom senhor não haviam as “clássicas” senzalas onde “predominavam a promiscuidade”, mas sim casas separadas onde as *famílias escravas* poderiam se alojar com dignidade, e viver sua própria vida. Eram moradias amplas, asseadas e cômodas. Os escravos produziam sua própria comida, e recebiam os tecidos para confecção de suas roupas. As mulheres ali não serviam ao apetite sexual de capatazes, senhores, ou mesmo para os próprios negros. Na ocasião em que um negro estuprara uma jovem de cor, fora vendido, porque participando de tão agradável comunidade, esse era o pior castigo. Mas não era só isso. Os negros casavam-se de véu e grinalda, como os brancos, consternando outros escravocratas. Sousa o conseguia favorecendo o vigário. Depois de casados, ganhavam um lar e constituíam sua prole. Eis porque não existiam brigas e motins, ou mesmo qualquer fuga daquele “solo dadivoso”. A casa de Sousa (sua fazenda) era uma “nesga de céu plantada na Terra, indiferente aos reclamos do mundo hostil que a rodeava”²⁹⁹.

Na fazenda de Macedo, a *realidade* era diversa: a senzala era a clássica – um barracão comprido e estreito, semelhante a uma cocheira. Paredes barreadas de pau-a-pique e pouquíssima ventilação. A luz também era escassa. O chão de terra batida era irregular. Nesse ambiente se amontoavam os escravos do Barão Macedo. Maltrapilhos e malcheirosos, viviam em promiscuidade; em situação pior que animais: miseráveis, abandonados e constantemente castigados fisicamente por capatazes cruéis.

Uma tentativa de estupro contra uma jovem escrava dessa fazenda, desencadeia a morte dos capatazes e de seu proprietário, pelos escravos. Mas, o que poderia ser descrito como uma rebelião escrava, ou mesmo uma ação de resistência, é totalmente esvaziado de sentido, o discurso de Senzala se furta de fazê-lo. Isso porque os acontecimentos são minimizados e meramente descritos como movimentos programados por uma Justiça Divina, que suspostamente se apresenta diante do eminente perigo de confronto direto entre as duas fazendas, mas não diante da violência que a jovem escrava sofreria. Tanto é que as mortes dos violentos capatazes do Barão Macedo, e mesmo a dele, são revestidas de pesares na narrativa.

²⁹⁹ GENTILE, 1978, op. cit., p. 33-35

Mesmo assassinando seu senhor, os escravos do Barão Macedo teriam sorte. Seriam “libertos” pelo jovem Francisco, que termina administrando as duas propriedades. Administrador e benfeitor de toda a “sua gente”, e agora das gentes que pertenciam ao Barão assassinado, Francisco confirma a aceção de que aos senhores cabia o mais total e irrestrito controle sobre a vida dos escravos. Não se tratava apenas de uma posse no sentido legal, fossem os escravos considerados mercadorias, mas uma posse transcendental; uma determinação dos céus; um destino. Tanto que diante da possibilidade da liberdade física, via alforria, os escravos preferissem permanecer sob o jugo (bondoso) daquele novo “protetor”:

– Tenho ordens expressas [...] – para organizar esta fazenda como entender melhor, e gastar o que for necessário, tanto para sua manutenção como para dar a vocês o mesmo que nossos trabalhadores recebem. Mas antes de lhes prometer isso, vocês devem me prometer que agirão como eles, serão como eles, observando rigorosamente o dever e a disciplina, o respeito e a solidariedade. Como tenho carta branca desde já, convido àqueles que não se interessem em mais viver aqui, compartilhando nossa comunidade nessas condições, a se manifestarem, e eu lhes darei carta de alforria. Farei todos livres para que procurem sua felicidade onde acharem que ela esteja. Não tenham receio, o que estou dizendo cumprirei com a maior boa vontade. Quem quiser deixar esta fazenda, livre, levante o braço e venha até aqui, e assim será feito³⁰⁰.

Nenhum daqueles escravizados se pronunciou pela liberdade da condição escrava. A resposta do grupo é sintomática do sentido conferido à liberdade escrava, naquele romance. “Ninguém quer sair daqui, ninguém quer ser livre para percorrer mundo. Faremos tudo o que o senhor mandar, e a sua palavra será a nossa lei³⁰¹”. Para eles, a alforria de nada valia, nada significava. Isso porque a própria liberdade não fosse concebida como algo físico, mas como uma condição mental.

O romance espírita “Senzala”, possivelmente apresenta e representa uma escravidão muito mais amena do que possivelmente ela foi no Brasil, e talvez, em qualquer outro lugar. Obviamente, falar sobre o real, não é o papel da literatura seja ela laica e principalmente a religiosa – que tem função doutrinária confessa. Mesmo porque, do real acreditamos não ser possível mais do que se aproximar com uma intenção de verdade, e através da sua representação subordinada aos interesses dos grupos que as formulam, e das identidades que elas defendem. Não obstante, não se pode deixar de lado que quando as narrativas espíritas admitem para si a condição de acontecido, se colocando num passado tão específico como o da escravidão negra no Brasil, movimentam imaginários e sentidos sociais historicamente

³⁰⁰ GENTILE, 1978, op. cit., p. 269

³⁰¹ Ibidem.

construídos que se relacionam intimamente com a formação social do Brasil, com a identidade nacional.

Ao longo dessa escrita, vimos que a questão do negro e da escravidão na sociedade brasileira atravessa o pensamento nacional há séculos. Desde as considerações dos cronistas, até uma parcela mais recente da historiografia nacional, dezenas de pensadores e pesquisadores se posicionaram de alguma forma a respeito da escravidão e das suas implicações para as relações sociais no Brasil. Essas interpretações estão espraiadas por diversas áreas do conhecimento, mas não só aí. Para além do campo intelectual, entendemos com a análise de “*Senzala*” que outros campos do social também interpretam a realidade através da produção de discursos. No caso específico, temos uma produção discursiva elaborada no bojo de práticas religiosas que possivelmente tem maior alcance social (maior número de leitores) que algumas pesquisas sobre a escravidão no Brasil. Motivo suficiente para deter atenção no tipo de interpretação que esse tipo de obra movimenta.

A apreciação do conteúdo textual de “*Senzala*” nos faz considera-lo um discurso sobre dois *ethos* escravistas: um possível, e um que “ideal” se aproxima do mito. Na escravidão *possível* de “*Senzala*” temos a descrição – pouco privilegiada e pouco explorada – das péssimas condições vida dos escravos, incluindo moradia e vestuário deficientes, castigo físico e a desumanização dos negros dentro das relações senhoriais e sociais. Essa escravidão praticada na fazenda do Barão Macedo se antagoniza à escravidão “*ideal*” praticada pelos Sousa. Nessa segunda, acreditamos estar representada uma concepção da escravidão como ela *deveria ser*, de acordo com o espiritismo. Os escravos dessa fazenda mítica são felizes na condição de escravizados. Estão pacificados e conciliados com seus destinos porque suas circunstâncias de vida são as melhores possíveis.

De maneira mais geral, temos que o romance é sugestivo de uma necessidade coletiva da escravidão que se beneficiou do sacrifício individual de milhares de negros, e mais ainda, de almas que se propuseram à uma difícil missão: encarnar sobre a pele negra na condição de escravos, devendo encarar ali uma oportunidade de domesticar o espírito e as emoções, aprendendo os valores da humildade e da resignação. A escravidão, tal como é representada em “*Senzala*”, é entendida como um *resgate*.

A ideia da escravidão como sacrifício e como resgate não é uma novidade. E pode até ser compreendida como uma releitura da abordagem cristã. Na Bíblia se encontram

argumentos “justificativos” para a escravização: “os africanos como filhos de Cam, haviam sido condenados a este destino mesmo que se tornassem cristãos³⁰²”.

Invocava-se neste caso, como mito fundador e legitimador para a escravização dos povos negros – ali considerados como os descendentes diretos de Cam, um dos três filhos de Noé – a maldição paterna que lhe rogara o patriarca diluviano ao se sentir desrespeitado pelo filho: “Maldito seja Canaã/que ele seja, para seus irmãos/o último dos escravos”. Cam e Canaã (este último filho do primeiro) têm neste versículo do Gênesis toda a sua descendência irremediavelmente comprometida pela impiedosa maldição paterna, referendada por todo o seu peso bíblico. [...] os descendentes de Cam são não apenas condenados à escravidão por todas as gerações vindouras, como também se acham ali mesmo anunciados os seus futuros e legítimos algozes e escravizadores: os descendentes dos outros irmãos (Jafé e Sem) que dariam origem às demais raças³⁰³.

O determinismo da raça negra à escravidão indicado no mito católico, parece muito semelhante ao determinismo sugerido por “*Senzala*”, na sua associação entre a pele negra e uma espécie de castigo.

Do ponto de vista narrativo, o romance espírita repete imagens da escravidão consolidadas pela literatura dos séculos XV ao XX, nos quais os negros são considerados seres incapazes e determinados à escravidão por uma característica física: sua cor. Aliás, os caracteres físicos dos negros são mencionados aqui e ali na narrativa, bem ao sabor dos romances naturalistas. *Corpos musculosos, bocas grandes e cabelos encarapinhados* não passam despercebidos no texto. Igualmente, não escapa a *beleza da mulher de cor* cobiçada por capatazes e pelos próprios negros, além da suposta *volúpia* dos escravos, sempre predispostos à uma “vida promíscua”. É uníssona a representação do negro como indivíduo socialmente inferior e diferenciado por suas características físicas, cujo *lugar social* está situado na base na ordem escravista com possibilidades de mobilidade quase nulas.

José D’Assunção Barros propôs a compreensão da formação social brasileira a partir dos conceitos de *diferença* e *desigualdade*. Para ele, a *desigualdade escrava* e a *diferença negra* são elementos necessários ao entendimento histórico de nossa sociedade. Para ele, a escravidão colocava os negros em situação de desigualdade social porque retirava deles a liberdade, instituindo uma diferença: negros escravos *versus* brancos livres³⁰⁴.

³⁰² BLACKBURN, Robin apud BARROS, José D’Assunção. **A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 74.

³⁰³ BARROS, 2012, op. cit. p. 74.

³⁰⁴ Idem.

Desconstruída a escravidão pelo posterior processo abolicionista, a percepção de uma diferenciação “racial” entre negros e brancos continuou contudo a fazer parte das percepções sociais mais significativas. A cor, na realidade brasileira pós-colonial, passou então a constituir uma diferença que habita o plano da essencialidade social e política. Mas a verdade é que a percepção deste tipo de diferença enfaticamente calcada na cor é uma questão cultural (embora a cor, ou a pigmentação da pele, constitua um aspecto natural no sentido biológico)³⁰⁵.

De acordo com o autor, a abolição da escravidão no Brasil representa a retirada da condição de desigualdade, mas não a supressão das diferenças entre negros e brancos. A diferença, pelo contrário, é reposicionada. Passa a ser determinada não mais pela circunstância escrava, mas é essencializada pela cor da pele³⁰⁶. Entendemos que a reprodução cultural dessa “diferença” entre brancos e negros concorre e fomenta interpretações como as de “*Senzala*”, que por sua vez, também reproduz a diferença e reitera outros discursos. Mas quais?

Se pensarmos na historiografia sobre a escravidão, chegaremos à conclusão de que, para os espíritos, o proprietário de terras e de gentes escravizadas é idealmente um *grande pai*. Aquele que pode prover tudo a todos: amor, condições de vida, castigo, recompensa, liberdade. Como pai, cabe ao senhor a tutela física e espiritual dos escravos, entendidos *grosso modo* como criaturas inferiores que precisam dessa proteção para sobreviver num “plano terreno”, e se “desenvolver” num “plano espiritual”. Sobre os senhores de engenho, portanto, o discurso insiste que eles são seres superiores, dotados de características que *via de regra* poderiam direcionar a experiência escrava para a felicidade, mas que notadamente levavam ao sofrimento. Dito de outra forma, benevolentes ou violentos, os senhores, sem exceção, estão no centro da ação histórica, promovendo a dinâmica da democracia racial que o romance reitera.

A dualidade permanece no que diz respeito aos capatazes. “Consagrados” como os carrascos da escravidão, nesse romance são tipificados em *bons* e *maus*, aparecendo respectivamente como amigos leais e protetores identificados com os negros (Romualdo, “tio Henrique”), ou como seus algozes naturais responsáveis pelos castigos, intrigas e suplícios (Juvêncio).

A revolta representada como elemento *não possível* na realidade discursiva de “*Senzala*”, esvazia as possibilidades de ação escrava sugerindo uma imagem do escravo como

³⁰⁵ BARROS, 2012, op. cit., p. 51.

³⁰⁶ A respeito da questão da cor na sociedade brasileira ver: SCHWARCZ, 2012, op. cit.

elemento passivo no processo histórico. No segmento da trama onde os escravos tomam as rédeas da ação a abordagem espírita trata de explicar a iniciativa escrava como circunstancial e “planejada” para este ou aquele fim extraterreno. Assim, o que poderia ser indicado como uma tentativa de resistência, termina passando por um simples “mal necessário”, imprescindível e aceitável, que integra uma “justiça do invisível” manifesta de maneira controversa, quando permite a exploração de um grupo por outro, negando a possibilidade de resistência, independentemente de sua forma de expressão. Esse negro apaziguado com a escravidão, que vemos em “*Senzala*”, nos incomoda. Ele não apenas se reporta a estereótipos literários, como promove um entendimento que a historiografia, já em meados da década de 1970 tentava desconstruir.

O romance espírita que colocamos em análise, recoloca para um público religioso o problema da identidade nacional. Tema que desde o final do século XIX (até hoje) é amplamente debatido pelos intelectuais nacionais. O que é o Brasil? Quem é o povo brasileiro? No campo literário, o Modernismo possivelmente foi um dos principais motores para esses questionamento, pois convocou à repensar a produção artística, ainda a partir das vanguardas europeias, privilegiando temas nacionais como elemento negro e principalmente o indígena. Já o pensamento social, do qual a história participa, caminha no sentido da aceitação da mestiçagem como elemento formador da sociedade brasileira. O incremento dos estudos sobre as populações e culturas negras a partir da década de 1930 e a publicação da obra máxima de Freyre, foram elementos fundamentais nesse sentido, pois permitiram repensar a cultura nacional a partir de um processo de mestiçagem entre culturas indígenas, europeias e africanas³⁰⁷.

Um desdobramento natural desse novo olhar sobre a mestiçagem foi a valorização do mestiço enquanto tipo social, porque se aproximava mais do branco do que o negro. A literatura nacional testemunhou esse deslocamento fornecendo um imaginário a respeito do mulato que incorporava o máximo de elementos dos brancos. A consequência imediata foi a interpretação de que seria possível ao negro ascender socialmente, conquanto se comportasse como um branco; na medida em que incorporasse seus valores; imitasse seus gestos³⁰⁸. O negro não poderia mudar a cor de sua pele, mas a de sua alma. Podia ser “um negro de alma branca”. Vemos esse movimento *embranquecedor* dos comportamentos, em “*Senzala*”. Ele

³⁰⁷ SKIDMORE, op. cit.

³⁰⁸ BASTIDE, 1953, op. cit.

está impresso na mansidão dos escravos da fazenda do coronel Sousa e acentuadamente na linguagem do “tio Henrique” que se expressa como branco, acredita nas crenças religiosas dos brancos.

Diversas formas de resistência escrava foram assinaladas pela historiografia da escravidão no Brasil³⁰⁹: na expressão de uma religiosidade híbrida do catolicismo e das religiões africanas; na organização de quilombos, fugas e rebeliões escravas; no atraso do trabalho diário que diminuía o lucros dos proprietários; no estabelecimento de uma economia de troca de favores entre escravos e senhores. Mas em “*Senzala*” não temos expressão alguma da religiosidade de matriz africana³¹⁰, ao contrário, nosso preto-velho emblemático é defensor irrestrito da lógica reencarnacionista. Quando ele morre na narrativa e reaparece como espírito, é enfático em um pedido: não quer ser cultuado, divinizado. O que para nós, indicando o desprezo das práticas religiosas africanas, especialmente o do culto dos ancestrais. Também não temos movimentos de fuga e rebelião contra a escravidão. Muito menos táticas contra o trabalho compulsório, e nem uma economia de favores. Não seria diferente se a própria escravidão não é questionada em si. E se a liberdade tem, nesse discurso, um sentido muito diferente daquele que costumamos atribuir a esse verbete.

Do que entendemos, a compreensão sobre a liberdade que o livro divulga, se aproxima das considerações de Marcus Carvalho quando recomenda a relativização do termo, já que não se pode pensar a liberdade, no âmbito da escravidão, a partir do conceito de liberdade que hoje nos orienta. O termo deve ser estendido para que, em suas margens, possa incluir outros sentidos. Para o autor, a liberdade para o escravo poderia ser o reestabelecimento de sua subjetividade em solo estrangeiro; a recriação de laços de pertencimento comunitários; a hibridização religiosa que permitia que o negro não se afastasse por completo de suas crenças, e ainda a adaptação linguística³¹¹. “O caminho para a liberdade, portanto, começava exatamente aí: na construção de uma rede de relações pessoais às quais o cativo pertencesse³¹²”. A alforria representava a mudança de uma condição jurídica que transformava o escravo de “coisa” em “homem”, permitindo que adquirisse bens e formasse

³⁰⁹ Sobre resistência escrava ver: REIS; SILVA, op. cit.

³¹⁰ Romances espíritas mais recentes mostram abertura para a expressão de nuances da religiosidade de matriz africana, seja para combatê-la, no caso do candomblé e quimbanda ou para aproximá-la do espiritismo, como é o caso da umbanda.

³¹¹ CARVALHO, op. cit.

³¹² Idem. p. 219

família, mas não significava necessariamente liberdade. Além disso, a alforria poderia ser facilmente suspensa se o liberto não tivesse a riqueza necessária à sua manutenção³¹³.

A partir disso, pode-se entender a felicidade dos escravos da fazenda do Coronel Sousa; a satisfação consoladora diante daquelas condições de escravidão. O discurso histórico, contudo, ainda não registrou a existência de alguma fazenda como a do Coronel Sousa. Ali onde as práticas escravistas ilustram o mito da doçura das relações senhoriais entre brancos e negros, durante o período da escravidão brasileira. Relembrando as considerações e a alegoria de Robert Slenes³¹⁴, em obra célebre sobre a formação da família escrava no Brasil, talvez em “*Senzala*” existam flores demais.

Isso não nos causa estranhamento, quando consideramos um conjunto discursivo que, partindo de uma abordagem teleológica da história, minimiza a história da escravidão no Brasil ao situa-la nos termos de dualidades extremas (senhor bom x senhor mau; benevolência x violência; castigo físico x ausência total de castigo) que além de não representarem a experiência histórica da escravidão, tampouco colaboram para sua compreensão.

A compreensão da escravidão impressa nesse romance não cumpre apenas um papel doutrinário, porque não vamos esquecer, essa é uma obra doutrinária. Entretanto, insistimos em considerar que as obras doutrinárias não estão isentas de um papel social, e, nesse sentido, “*Senzala*” repete algo que boa parte da historiografia sobre a escravidão no Brasil tem se esforçado para superar: a percepção equívoca de que a escravidão foi aceita pelo escravo de maneira passiva, sendo o escravo um quase *não-sujeito* desse processo histórico.

No movimento contrário daquele assinalado por Jacob Gorender³¹⁵, “*Senzala*” desabilita a discussão sobre a escravidão porque, apesar de pretender apontar uma experiência historicizada, de maneira geral, a esvazia de sentido histórico. Faz isto quando situa justificativas para a escravidão negra numa lógica transcendental que tão somente justifica sua visão de mundo, em detrimento de uma memória sobre a escravidão negra no Brasil que merece ser construída. Talvez até com o auxílio de narrativas espíritas, mas daquelas que optem por dar voz à experiências escravas mais ativas, onde o negro esteja menos sujeito e seja mais sujeito.

³¹³ CARVALHO, op. cit.

³¹⁴ SLENES, op. cit.

³¹⁵ GORENDER, op. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O eixo principal dessa pesquisa histórica foi a análise do romance espírita “Senzala”, escrito por Salvador Gentile e publicado pelo Instituto de Difusão Espírita em 1976. Nessa trajetória, buscamos mais precisamente identificar a representação da escravidão no interior desse discurso, para mostrar um modo de pensar a escravidão no interior do espiritismo. Uma revisão dos trabalhos acadêmicos a respeito da “doutrina codificada” por Kardec, e que contemplou os campos da história, sociologia e antropologia, nos autoriza a demarcar o ineditismo desse estudo, na medida em que um *romance espírita* ainda não tivesse sido objeto de análise para entender o problema da escravidão no espiritismo. Aliás, não alcançamos nenhuma pesquisa acerca da questão, por quaisquer outras fontes.

Para fins da investigação desse problema a partir do romance “Senzala”, nos aproximamos teoricamente das considerações de Roger Chartier a respeito dos conceitos de *apropriação, prática e representação*, entendendo o livro em tela como um discurso sobre o real que pretende dar sentido ao mundo, baseado nos interesses do grupo que representa; formulado a partir de uma prática social e religiosa, e pela intertextualidade com outros discursos dos quais se apropria. Por essa razão, também dialogamos com Pierre Bourdieu através dos conceitos de *bens simbólicos* e de *mercado de bens simbólicos* que nos permitiram entender como os discursos se inscrevem num espaço de disputa de poder entre os *campos* que compõe o social.

Além da análise do conteúdo discursivo do romance e de bibliografia (acadêmica e espírita), no ínterim da pesquisa realizamos uma entrevista com Salvador Gentile, como forma de melhor conhecer o autor de “Senzala” e seu *lugar de escrita*. Para isso, utilizamos o conceito de *apropriação* de Michel de Certeau, de modo a perceber, mais nitidamente, o lugar de Salvador Gentile no espiritismo, na medida de nossa certeza de que essa posição era importante para uma interpretação da obra em discussão.

A propósito, nosso entendimento sobre esse objeto de pesquisa demandou necessariamente a colocação de outros problemas: o da importância da escrita no espiritismo, e o da precedência de discursos sobre a escravidão negra que influenciaram, em maior ou menor grau, a construção discursiva de “Senzala”. Nessa medida, nossa estrutura privilegiou

primeiro a contextualização do romance espírita no universo da escrita do espiritismo, para só em seguida aproximar “Senzala” de suas condições de escrita, inferidas a partir da situação do espiritismo brasileiro na época da publicação do romance, e também do pensamento social a respeito da escravidão. Para esse último aspecto, foi importante pontuar como a escravidão negra tem sido percebida historicamente tanto através de uma historiografia da escravidão no Brasil, como pelo cotejo de uma tradição literária a respeito da escravidão nacional. Depois desses esforços é que nos sentimos à vontade para colocar a questão da representação da escravidão em “*Senzala*”.

O espiritismo é uma religião da cultura escrita. Desde a sua sistematização, na segunda metade do século XIX, ela se arregimenta na escrita como forma de divulgação, legitimação e ordenação de sua prática. Esse aspecto tem dimensão atlântica sendo transposto, difundido e ampliado no âmbito do espiritismo brasileiro. Para além das publicações de ordem propagandística, vimos que desenvolveu-se singularmente no Brasil um tipo de escrita espírita que rapidamente se popularizou entre o público leitor (formado não apenas por prosélitos): os romances espíritas.

Estes, em sua forma, se aproximam da estrutura dos romances de folhetins, mas trazem o adicional de uma explicação reencarnacionista para os acontecimentos e destinos de suas personagens. Os temas são diversos, mas geralmente envolvem o amor, a vingança, e ainda a morte, que se configura como elemento de catarse para o esclarecimento de circunstâncias vivenciadas de acordo com a *lógica do resgate*. Uma particularidade dessa produção escrita é que ela admite para si a condição de narrativa do acontecido, uma espécie de *relato* do passado vivido por um indivíduo, ou um grupo de pessoas.

Muitos temas são, por assim dizer, “históricos”, ou seja, situados num passado histórico como, por exemplo, o Egito faraônico, a Roma dos césores e as Guerras Mundiais. Mais recentemente abriu-se espaço aos temas da história nacional: a *belle époque*, o período colonial, imperial, e de maneira muito acentuada a escravidão brasileira. Nessas publicações, se evidencia uma perspectiva teleológica da história que atravessa não apenas os romances, mas toda a compreensão do espiritismo a respeito da história.

A ampliação do mercado editorial do livro religioso, a partir da década de 1980, favoreceu o aumento das publicações espíritas, principalmente porque foi acompanhado por um movimento de expansão das editoras espíritas que se deu à revelia do predomínio da

Editora da Federação Espírita Brasileira que, além de dominar os espaços editoriais, revestia-se de maior autoridade e legitimidade diante dos leitores. Tanto que as publicações de outras editoras parecem de menor relevância e muitas delas não fazem vulto àquelas cujo selo editorial pertence à FEB. O romance sobre o qual nos debruçamos é um exemplo disso. Mas, apesar de *não* ser uma publicação da FEB, o romance “Senzala” pode ser considerado um sucesso no âmbito dos romances espíritas, um “clássico” do *gênero*, reconhecido como tal entre os leitores espíritas mais antigos. O livro teve mais de quarenta e três edições, e o número de exemplares, embora não absoluto, deve ultrapassar a marca de 340.000 exemplares.

Sobre o seu autor, a pouca notoriedade – quando comparada a de outros escritores espíritas –, não significa menor expressividade no interior do espiritismo. Salvador Gentile foi um dos fundadores do Instituto de Difusão Espírita e diretor da gráfica desse Instituto, tendo assim acesso facilitado à publicação de “Senzala”. Talvez por isso, tenha sido de Gentile o pioneirismo em inserir no universo dos romances espíritas o tema da escravidão negra. E a questão racial no interior do espiritismo sempre foi assunto controverso, na medida em que, nos livros da “codificação”, fica clara a reprodução da concepção da inferioridade da raça negra. Enquanto figura máxima do espiritismo, o pensamento de Allan Kardec – e não poderia ser diferente – influenciou o desenvolvimento do pensamento espírita brasileiro também no que diz respeito à questão racial.

A obra *Brasil: coração do mundo, pátria do evangelho*, psicografada pelo ícone Chico Xavier, e considerada mito fundador do espiritismo no Brasil, sugere a inferioridade do negro além de relacionar uma encarnação sobre a cor da pele negra, com uma culpa pregressa em outra existência que, sobre a vivência negra, encontraria as chances de remissão de tal culpa. Essa nos parece ser a visão hegemônica sobre a escravidão e o negro para o espiritismo. Não obstante, escritores, publicações e grupos parecem indicar para o início – ainda lento e confuso – de uma relativização dessas considerações a respeito da inserção do negro e sua cultura, no interior do espiritismo.

Dito isto, não se pode perder de vista que, em “Senzala”, ainda temos a reprodução de uma concepção do negro como elemento passivo da escravidão que só recentemente começa a ser revisadas no interior do espiritismo, através, inclusive, da publicação de romances que oferecem uma interpretação mais ativa do negro, no interior da escravidão e mesmo socialmente. A importância do romance, situa-se portanto, no estabelecimento do diálogo

sobre a escravidão negra num campo diverso da teoria espírita (formada por livros mais técnicos) e de maior alcance social (os romances espíritas). O pioneirismo de “*Senzala*” está no *deslocamento da discussão racial no espiritismo* do interior da teoria espírita, no sentido da sociedade, através de uma tipologia romanceada. Isso porque esse tipo de literatura, por seu maior alcance, permitiu que as concepções espíritas a respeito da escravidão e do negro se depreendessem para a sociedade de maneira mais incisiva.

Nesses termos, resta a indagação sobre a “mensagem”; sobre a interpretação; ou como preferimos, sobre a representação da escravidão nesse romance. O que será que “*Senzala*” nos diz enquanto discurso, a respeito da escravidão negra no Brasil?

Primeiro é preciso salientar que independente de sua relação doutrinária, esse livro é sim um discurso: uma forma de compreensão do mundo condicionada por interesses de um grupo, no caso, do grupo espírita, uma vez que, quando “*Senzala*” representa, não representa apenas a escravidão negra. Representa também como os espíritas pensam a escravidão negra; como pensam o negro – protagonista histórico da escravidão –, seja como sujeito social dotado de historicidade (ou não). Em segundo lugar, se deve ter em conta que “*Senzala*” não se inscreve como discurso a respeito da escravidão apenas no interior de um *habitus* espírita, mas que sua constituição partilha de outros signos discursivos, sejam eles do campo da história ou do campo literário. “*Senzala*” constrói assim uma espécie de *colcha de retalhos* discursivos, embora os configure de tal forma que concorram para a sua intencionalidade. Mas qual seria ela?

Possivelmente mostrar que a escravidão negra era inevitável; um mal necessário ao desenvolvimento econômico do Brasil, e ao *resgate* de almas que através da experiência escrava puderam redimir-se de erros passados e evoluir pela vivência resignada às condições adversas impostas pela escravidão. Mas não apenas isso, à escravidão infalível e didática, “*Senzala*” estabelece um contraponto: a escravidão ideal; benevolente em suas práticas e métodos. Talvez uma forma de (re)nublar um sentido social que, em meados da década de 1970 – quando o livro é lançado –, começa a ser formulado na pesquisa histórica, na análise social e também no nível literário: o da crueldade da escravidão enquanto experiência histórica.

Na contramão dos estudos históricos, da sociologia, antropologia, literatura e nas discussões da sociedade civil, “*Senzala*” dá um passo pra trás: retoma argumentos de um

imaginário da escravidão nacional benevolente, onde as relações raciais eram cordiais e o negro um elemento passivo do movimento histórico, reforçando a falácia da democracia racial. “*Senzala*” consegue isso pela reposição de fórmulas narrativas cotejadas na literatura nacional e de pressupostos historiográficos, senão ultrapassados, vastamente questionados por uma historiografia mais atual, e, principalmente, através de suas sucessivas reedições, (a última lançada este ano).

Embora, a apropriação dos discursos seja dinâmica e não exatamente se estabeleça apenas no nível da recepção passiva, o discurso religioso é sempre mais passível de internalização, por um processo de identidade que se estabelece entre o texto e o seu leitor-prosélito. A apropriação do discurso de “*Senzala*” pelos leitores, pode, portanto, introjetar significados sociais sobre a escravidão que amiúde são questionados nas pesquisas acadêmicas, pelos movimentos de defesa de uma identidade negra, e mesmo entre alguns espíritas. Fortalece as aceções da diferença entre negros e brancos a partir da conformação de papéis de subalternidade relacionados ao negro, e de autoridade conferidos ao branco. Enfraquece outras iniciativas discursivas, pela sugestão da superação das desigualdades que herdamos como desdobramentos da escravização negra.

O esforço de interpretação por nós realizado nos indica a necessidade de pesquisas no sentido da recepção dos textos espíritas, sobretudo, *dos romances*, que possuem maior alcance entre *leitores espíritas e não espíritas*, bem como da sua extensão através de investigações de outros títulos que produzam sentidos diversos daqueles sugeridos em “*Senzala*”. A grande quantidade de obras espíritas romanceadas sobre a escravidão negra, e mais recentemente sobre a tradição africana, abordada a partir da umbanda – tema cada vez mais presente entre os romances –, nos levam a crer que o papel do negro e da cultura negra está em dinâmica no espiritismo, demandando análises históricas que indiquem continuidades e rupturas nos processos de construção de sentidos sobre o *ser negro* entre os espíritas.

“*Senzala*” não pode ser “cobrado” por ser menos fiel à história da escravidão do que à defesa de uma compreensão espírita sobre o *ser escravo* no Brasil. Contudo, o seu papel social pode, e deve, ser problematizado, para que não deixemos que os discursos se imponham aos ouvidos anulando ou minimizando os esforços históricos em termos de uma história que ainda precisa ser contada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alexander Moreira de. **Fenomenologia das experiências mediúnicas**: perfil e psicopatologia de médiuns espíritas. São Paulo, 2005. Tese. (Doutoramento em Ciências). Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. **Uma fábrica de loucos**: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). Campinas, 2007. Tese. (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas.

AMORIM, Pedro Paulo. Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita. IN: ISAIA, Artur Cesar.; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012. P. 119-138

ARAIA, Eduardo. **Espiritismo**: Doutrina de fé e ciência. São Paulo: Ática, 1996. Coleção: As religiões na História.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução: Paulo Soethe. Campinas: UNICAMP, 2011.

AUBRÉE, Marion. Entre História e Mito: a dinâmica da literatura espírita no Brasil. **Caminhos**, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 145-156, jul./dez., 2012.

AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Tradução: Maria Luiza Guarniere Atik [et al.]. Maceió: EDUFAL, 2009.

AZEVEDO, Célia. Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites, século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARRETO, Lima. **Os Bruzundangas**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. (Coleção Prestígio)

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, Natália Conceição da Silva. **As mulheres nas escritas dos homens: representações de corpo e gênero na imprensa do Recife nos anos vinte**. Recife, 2007. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1953.

_____. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1945.

_____. **Brésil, terre des contrastes**. Paris: L'Harmattan, 1957.

_____. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, Série Estudos, 2003.

_____. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989. (Coleção Memória e Sociedade).

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Tradução: Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Difel, 1962.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 – 1850. 2ª ed. Recife, Ed. da UFPE, 2010.

CASTRO, Hebe. Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista: Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2ª ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3ª ed. Vozes: Petrópolis, 1998.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis**: historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHALLOUB, Sidney; TEIXEIRA, Fernando. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. **Cadernos AEL**, v.14, n.26, p. 11-49, 2009. Disponível em: <http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/view/45>. Acesso em: 26/05/2015.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.

_____. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

_____. Aula inaugural do Collège de France. Tradução Pedro Armando de Almeida Magalhães. IN: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). **Roger Chartier, A força das representações**: história e ficção. 1ª reimpressão. Santa Catarina: Argos, 2013. (Coleção Grandes Temas, nº13).

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Difel, 1966.

COSTA, Flamarion Laba. **Demônios e Anjos**: o embate entre espíritas e católicos na República brasileira até a década de 60 do século XX. Paraná, 2001. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná.

DAMÁSIO, Sylvia F. **Da elite ao povo**: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado**: A história do sobrenatural e do espiritismo. São Paulo: Planeta, 2014.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**. v. 12, nº 23, p. 100-122, julho/2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>> Acesso em: 13/05/2015.

DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. Tradução Julio Abreu Filho. São Paulo: Pensamento, 2001.

EISENBERG, Peter Louis. **Homens esquecidos**: escravos e trabalhadores livres no Brasil: séculos XVIII e XIX. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1989.

FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.) **O Brasil Republicano Vol. 4**: O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus, 1965.

FRAGINALS, Manuel Moreno. **El Ingenio**: complejo socioeconómico cubano. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1964.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 34ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

FORNER, Eric. **Nada além da liberdade**: a emancipação e seu legado. Tradução Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. (Coleção Oficinas da História, v. 14).

GENOVESE, Eugene. **Roll, Jordan roll: the world the slaves made**. New York: Patheon Books, 1974.

GIL, Marcelo Freitas. A inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Paraná, ANPUH, Ano II, n. 6, p. 187-221, fev/2010. Disponível em: <http://journaldatabase.info/articles/insercao_espiritismo_no_universo.html> Acesso em: 15/04/2013.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. O “baixo-espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul., 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100011&script=sci_arttext> Acesso em: 24/09/2015.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro: século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992 (Série Temas, volume 23: Sociedade e Política)

GRINBERG, Keila. **Liberata: a lei da ambiguidade: as ações de liberdade na corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HEYWOOD, Linda (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução: Ingrid de Castro Vonpean Fregonez [et al.]. São Paulo: Contexto, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1979.

HUA, Anh. Diaspora and Cultural Memory. In: AGNEW, Vijay. (Ed.) **Diaspora, Memory, and Identity: A search for home**. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012.

ISAIA, Artur Cesar. A república e a teleologia histórica do espiritismo. IN: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 103-117.

IANNI, Otávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEGOWY, Bernardo. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. São Paulo, 2000. Tese. (Doutoramento em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, v. 6, n. 2, p 151-167, jul./dez., 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/60>. Acesso em: 04/04/2013

_____. O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p. 51-69, outubro de 2004. Disponível em: www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/2266/971. Acesso em: 04/04/2013.

MIGUEL, Sinuê Neckel. **Movimento Espírita Universitário (MUE):** religião e política no Espiritismo Brasileiro (1967-1974). Campinas, 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas.

MORAIS, Fernando. **Chatô, o rei do Brasil:** a vida de Assis Chateaubriand. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Da utilidade e do inconveniente da História para a vida.** Tradução: Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2008.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. **Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro:** propaganda doutrina e jornalismo – (1880-1950). Niterói, 2014. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense.

ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade:** A França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PANPLONA, Marcos. Joaquim Nabuco e a luta abolicionista dos primeiros tempos (1879-1886) – ação parlamentar, campanha nas ruas e conexões com abolicionistas britânicos e norte-americanos. **Revista de História Iberoamericana.** v. 3, n. 1, p. 50-68, 2010. Disponível em: <<https://revistahistoria.universia.net/article/viewFile/231/357>> Acesso em: 10/06/2015.

PATTERSON, Orlando. The general causes of Jamaican slave revolts. IN: FONER, Laura & GENOVESE, Eugene (orgs.) **Slavery in the New World:** a reader in comparative history. New York, Prentice-Hall, 1968.

PESAVENTO, Sandra. História & literatura uma velha-nova história. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos,** Debates, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/1560>>. Acesso em 13/04/2013.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: representações, mito fundador e diversidade no campo umbandista. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan

Aparecido (Orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras**: história e ciências sociais. São Paulo: UNESP, 2002. p. 221-256

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, jan/abr., 2004.

RAMOS, Arthur. **O negro Brasileiro**: Etnografia religiosa e psicanalise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. **O folclore do negro no Brasil**, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.

_____. **As culturas negras no Novo Mundo**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **Aculturação negra no Brasil**, Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1942.

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira**, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**: resistência escrava no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIBAS, Glauco Schilli. **Aposentadoria**: quando surgiu e para que fim. Disponível em: <<http://www.koskur.com.br/>> Acesso em 18/06/2015.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922**. Recife, 2003. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

RICOUER, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papyrus, 1997.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Paris: Gardiner, 1904.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1932.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Escravidão negra em debate. IN: FREITAS, Marcos Cezar de. (Org). **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2003.

QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918.

SÁ, Vera Borges de. **Religião e poder**: introdução à história do espiritismo em Pernambuco. Recife, 2001. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

SANTOS, Luiz Antonio de Castro. E Pernambuco falou para o mundo: o impacto de Gilberto Freyre na historiografia norte-americana, 1946-1971. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 18, set/87, pp. 22-32

SAYERS, Raymond. **O negro na Literatura Brasileira**. Tradução Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1956.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco**: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro (1870-1930). 2ª ed. Tradução: Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SILVA, Elaine Moura. Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais A Lanterna e O Livre Pensador (1900-1909) IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012. P. 87-102

SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo: história e poder (1938-1949)**. Londrina: Eduel, 2005.

_____. A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 5-32

SILVA, Luiz Fernando Martins da. Políticas de ação afirmativas para negros no Brasil: Considerações sobre a compatibilidade com o ordenamento jurídico nacional e internacional. **Revista Jurídica**. Brasília, v. 8, n. 82, p.64-83, dez./jan., 2007. Disponível em: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/ojs_saj/index.php/saj/article/view/354> Acesso em: 25/03/2014.

SILVA, Raquel Marta da. Representações da mineiridade na vida e obra de Francisco Xavier. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012. P. 33-86

SILVA, Ribamar Nogueira da. A História Social da Cultura e a História Cultural do Social: aproximações e possibilidades na pesquisa histórica em educação. **Cadernos de História da Educação**, v. 9, n. 2, jul./dez. 2010. P. 465-476.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava**. RJ: Nova Fronteira, 1999.

SOBRINHO, Geraldo Campetti (Coord.). **Revista Espírita 1858-1869: Índice Geral**. Rio de Janeiro: FEB, 2009. Disponível em: <www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/indiceGeraldaRevistaEspirita.pdf> Acesso em: 24/03/2015.

STOLL, Sandra Jaqueline. **Entre dois mundos: o Espiritismo da França e no Brasil**. São Paulo, 1999. Tese (Doutoramento em Antropologia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

VERA, Andres. O papa dos espíritas: como o cientista francês Hippolyte Rivail se tornou, aos 53 anos, Allan Kardec, criador da doutrina espírita e fonte de inspiração do médium brasileiro Chico Xavier. **Revista Isto é Brasil**, nº 2294, 01/11/13. Disponível em: <<http://www.istoe.com.br/>>. Atualizado em 29/06/15. Acesso em: 19/06/2015.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução: Alípio Correia de Franca Neto. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2001.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. A magia espírita. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012. P. 139-162.

Obras espíritas

CASTRO, Mônica. **Uma história de ontem**. São Paulo: Vida & Consciência, 2001.

DEOLINDO, Amorim. **Africanismo e Espiritismo**. Disponível em: <http://viasantos.com/pense/>.

GASPARETO, Zíbia. **Entre o amor e a guerra**. São Paulo: Vida & Consciência, 1998.

_____. **O amor venceu**. Sobradinho: Edicel, 1983.

GENTILE, Salvador. **Senzala**. 3ª ed. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1978.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução: Guillon Ribeiro. 74ª ed. Rio de Janeiro: FEB, 1994.

LARA, Eugênio. **História Ilustrada do Espiritismo**. Centro de Pesquisa e Documentação Espírita, 2002. Disponível em: <<http://bvespirita.com/>> Acesso em: 27/03/2015.

_____. **Racismo e Espiritismo.** 1994, p. 8. Disponível em:
<<http://viasantos.com/pense/>>. Acesso em 23/02/2015.

PINHEIRO, Robson. **Tambores de Aruanda.** 2ª ed. rev. e ampl. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.

_____. **Aruanda: magia negra, elementais, pretos-velhos e caboclos sob a ótica espírita.** 13ª ed. rev. e ampl. Contagem: Casa dos Espíritos, 2011.

_____. **Corpo Fechado.** Contagem: Casa dos Espíritos, 2009.

RÁSICA, Leonardo. **Luzes do Passado.** São Paulo: Vida & Consciência, 2006.

RIZZINI, Jorge. **Há uma revelação Luisina?** Disponível em:
<<http://www.herculanopires.org.br/>>. Acesso em 11/04/2015.

VARGAS, Ana Cristina. **Intensa como o mar.** São Paulo: Vida & Consciência, 2013.

Documentos

BERNARDO, Carlos A. I. **Cronologia Espírita.** Disponível em: < <http://bvespirita.com/>>
Acesso em 11/04/2015.

Entrevista Salvador Gentile, 15/05/2015.

GENTILE, Salvador. **História da Congregação Espírita e Cristã de Araras,** 2011.
Disponível em: <http://cecararas.org.br/nossa_historia.html> Acesso em 15/04/2015.

IBGE, CENSO 2000.

IBGE, CENSO 2010.

APÊNDICE

Entrevista com *Salvador Gentile**

1. Sobre *Salvador Gentile*

Deise (D) - O Sr. poderia falar um pouco sobre sua origem (data e cidade de nascimento, formação intelectual)?

Salvador Gentile (SG) - Nasci na cidade de São Paulo, Capital, no dia 14 de dezembro de 1926, mas, meu pai, só foi fazer o meu registro no Cartório do Registro Civil, no dia de 02 de janeiro de 1927, data que consta em toda a minha documentação, para que eu ganhasse um ano a mais quando prestasse o Serviço Militar. Ele era imigrante italiano, nascido na Calábria, e, quando foi chamado pelo Governo, foi para lá prestar o seu Serviço Militar, que lhe valeu muito com o conhecimento e amizade que fez com o onde Francisco Matarazzo, que já tinha grandes indústrias no Brasil. No que se refere à minha formação intelectual, fiz o curso Normal, de professor primário, na cidade de Escalvado, onde morei por alguns anos, mas nunca lecionei. Fiz o curso de Direito na Universidade de Bragança Paulista - SP. Fiz o curso de Contabilista na Escola de Comércio de Pinhal - SP.

D - Quando e como o Sr. tornou-se espírita? Algum acontecimento ou experiência o levou ao espiritismo?

SG - Desde menino, sentia muita atração para a Religião, para a Igreja e, os dois sacerdotes que prestavam serviço na cidade onde eu morava, que era Descalvado, no interior do Estado se interessam por mim e, logo, me fizeram coroinha e me integraram num grupo de adolescentes, que eram os Tarcisianos, antes de serem Marianos. Nesse espaço de tempo, o sacristão da Igreja ficou muito doente, e, a pedido dos Padres, durante uns seis meses, o substituí, abrindo e fechando o Templo, e fazendo todo o trabalho que lhe competia. Tinha, então, cerca de quatorze anos. Quando terminei meu curso primário, e meus pais pensaram em

definir meu futuro, os meus amigos Padres da paróquia, conseguiram uma vaga para mim num seminário de Rio Claro, que existe até hoje, mas alguém da família decidiu que deveria procurar outra carreira, tendo ingressado na Escola Normal da cidade de Pirassununga, onde fiz o curso ginasial, viajando diariamente de trem, da Companhia Paulista, embarcando às 4:55 e voltando perto das 14:00. Interessante, no episódio, me parece ser que essa Ordem fundou, em São Paulo, a Editora AVE MARIA e, quando estava dirigindo o IDE, fui lá colher algumas informações sobre o trabalho deles e contei-lhes sobre a opção de meus pais, que me desviaram, sendo certo que se seguisse a Religião, estaria fazendo parte do Casa. Quanto ao meu encontro - ou reencontro - com o Espiritismo, aconteceu na cidade de Uberlândia, Minas Gerais, para onde me mudei com a incumbência de montar um depósito distribuidor de vinhos, de um fabricante de Jundiaí - SP - a quem dava assistência contábil, interessando, em seguida, o comércio do arroz e a máquina de debulhá-lo. Tinha dois compradores de arroz que eram espíritas e brincalhões e eu morava em uma casa enorme, sozinho, no centro da cidade. À noite, passei a ouvir barulhos estranhos, mesas se arrastarem, cadeiras caindo, panelas despencando de seu estaleiro, na cozinha, e achei que era arte maldosa dos dois amigos, que se riram de mim e, à noite, me levaram num Centro Espírita que frequentavam, onde, pela primeira vez, vi um Espírito - o do doutor Bezerra de Menezes, atrás do orador da noite, o inspirando. No dia seguinte, fui à uma Livraria, perto de casa, e comprei um monte de livros, descobrindo, em casa, que havia comprado toda a coleção dos livros de André Luiz, psicografada pelo saudoso e inesquecível médium, FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER. Daí para a frente, pode imaginar a minha alegria, lendo e relendo aqueles conhecimentos que faziam parte de meu coração.

D - Consta que o Sr. traduziu obras de Kardec do francês para o português e para o espanhol. De que maneira o Sr. adquiriu o conhecimento dessas línguas?

*SG - Quando cursei a Escola Normal de Pirassununga, fiz opção para a cadeira de francês, ao invés do inglês e adorava estudar essa língua, o que me valeu muito no trabalho de tradução dos livros de Allan Kardec. Quanto ao conhecimento do espanhol, desde a década de 1950, tinha grande curiosidade pela Eletrônica, especialmente pelos serviços de transmissão e recepção de sinais, de rádio. Ia sempre à S. Paulo, frequentando as Lojas, especialmente da Rua Santa Efigênia, e, encontrei, em uma delas, uma publicação do Amateur Handbook, **em espanhol** do qual tinha mais intuição do que do inglês, e passei a comprar alguns anos.*

Acabei me tornando Radioamador (PY2SG), montando os meus próprios transmissores e de amigos que se interessavam.

D - Quais outros romances espíritas o Sr. publicou? Poderia me dizer título e ano da publicação?

SG - Romance, além do *Senzala*, apenas o *Liberção*; **Romanceado**, temos o livro *Mundo dos Espíritos*, que procura orientar para o estudo, da família, no próprio lar, com abertura para incluir outros estudantes e formar um núcleo espírita. Um deles é de auto ajuda *DEPRESSÃO ...*, outro técnico: o *PASSE MAGNÉTICO ...* outro de poesias: *ESCOLA DA VIDA*.

D - Hoje o Sr. atua como advogado e dirige a Ceca? Quais trabalhos o Sr. desenvolve nessa instituição?

SG - Como o nosso prédio principal está em construção, como viu no nosso site na internet, a nossa sede social está em uma casa popular, cujo dono tinha uma garagem que ocupa toda a frente do prédio (10 metros) que é o nosso salão principal, como tem muitas goteiras, e não dá para montar um espaço para prestar culto a Deus, que é a base indispensável da Religião, até que tenhamos espaço suficiente, não teremos nenhuma atividade ali.

2. Sobre o livro “Senzala”

SG - Este livro, o recebi exclusivamente como médium, inclusive não fazendo parte dos personagens ali romanceados. Tínhamos, no IDE, um médium vidente extraordinário e, certa vez, como alguém me perguntasse do autor e disse que desconhecia, pois não tinha vidência, nosso irmão vidente informou que o Espírito que ele via sempre ao meu lado era do saudoso escritor COELHO NETO. Assim, é possível que seja o relato de uma vida pregressa do saudoso escritor.

D - Do que pesquisei, encontrei que o ano de lançamento do livro “Senzala” foi 1976. Essa informação está correta?

SG - Tenho um exemplar da sua primeira edição e, como se poderá ver na última página, foi no mês de dezembro de 1976, com uma edição de 10.000 livros.

D - Na época da publicação, qual cargo o senhor ocupava na IDE?

SG - Era o Diretor da Gráfica e, data vênia, montei-a toda. Ela se iniciou com a compra de uma impressora pequena, de 1/4 de folha, com seus apetrechos e coleções de tipo de chumbo. Formei-me advogado em 1971, mas, antes disso, como tinha escritório de contabilidade descobri que as operações com café eram isentas do ICM, na legislação, mas, como na prática o imposto era pago, bolei um mandado de segurança para autorizar o crédito, na escrituração, do pagamento indevido, um amigo advogado e irmão espírita assinou todas as minhas petições. Desde o início sempre trabalhei com contrato de resultados, isto é, o cliente não pagava nada, só assinava os papeis e meus honorários só seriam devidos se ganhasse a ação, e pagos quando o crédito do imposto fosse feito nos livros. Consegui contrato com todas as torrefações de café da região, de um lado, Ribeirão Preto, do outro S. João da Boa Vista, do outro a nossa própria região.

Quando me formei, em 1971, já tinha dinheiro recebido e fui a MIAMI, comprar máquinas para a gráfica - uma máquina de dobrar cadernos e uma máquina fotográfica para fazer fotolitos para qualquer tamanho. O primeiro livro, fabricado inteiramente no IDE, foi o RESSURREIÇÃO E VIDA, de AMALIA DOMINGO SOLER, nome que o devotado, humilde e persistente operário de Deus, FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER teve na sua existência passada, e foi editado em 1972.

D - É muito difícil ter uma ideia do total de romances espíritas que tem como tema a escravidão e os negros. “Senzala” me parece ter sido o primeiro que abordou o tema. O Sr. concorda com essa informação? Sabe de algum romance espírita anterior à “Senzala” que fale em negros e a escravidão?

SG - Acho que foi o primeiro.

D - Como o Sr. vê a questão da escravidão sobre a ótica espírita?

SG - Tem uma frase do CRISTO, que está nos Evangelhos de todas as seitas cristãs, peremptória e definitiva, a saber: NÃO CAI UM FIO DE CABELO, DA CABEÇA DO HOMEM, QUE NÃO SEJA PELA VONTADE DE DEUS, logo foi uma necessidade educativa para os povos que viveram sua época.

D - O Sr. encontrou alguma resistência para publicar o livro?

SG - Eu era o Diretor da gráfica.

D - Apenas a IDE contabiliza 43 edições de Senzala, o Sr. sabe o número de edições publicadas pelas editoras Mundo Maior e Boa Nova de Catanduva?

*SG - A nossa mestrandia pode perguntar diretamente**: Catanduva- SP, BOA NOVA: (17) 3531-4444 ramal 5*

D - O Sr. tem ideia de quantos exemplares de Senzala foram vendidos?

SG - Nem imagino. Depois de sua pesquisa, se chegar a ele, me informe quantos foram.

D - O Sr. considera que seu livro é um clássico entre os romances espíritas? O que poderia me dizer a respeito da repercussão do livro na época do lançamento, e o que ainda hoje é dito a respeito desse livro?

SG - Acho fantástico o esforço do autor, que me o ditou, para provar como se exerce a Justiça Divina, nas vidas sucessivas que viveremos, até chegarmos perto dos pés de DEUS.

D - Consultei o periódico “O reformador” para saber se existia alguma matéria a respeito da publicação da primeira edição de “Senzala” e fui informada que não existia nenhuma notícia a respeito do seu livro porque não se tratava de uma publicação da FEB. A publicação de Senzala foi noticiada por algum outro periódico espírita ou não-espírita?

SG - Falou tudo.

D - O Sr. gostaria de fazer algum comentário sobre essa “política” da FEB que não valoriza as publicações espíritas de outras editoras?

SG - Data vênica, não vejo por esse aspecto, é um sistema que faz parte de seus planos editoriais.

D - No documento da história da Ceca o Sr. menciona que sua saída da IDE foi algo “desagradável e inesperado”. Gostaria de comentar algo sobre isso?

SG - Na história contada por mim na Internet, procurei mostrar que o IDE não devia nada a ninguém e que tinha fabricados, embalados, prontos para venda e embarque, MAIS DE 60.000 livros de nossa edição. Há uns três anos atrás, uma sócia do IDE, me encontrou no garagem de um Supermercado da cidade, eu estava carregando minhas compras e pediu que a esperasse. Dizendo que queria me pedir perdão pelo mal que me fez na minha eleição de saída, ano 2000. A partir daí, comecei a me preocupar com o que poderiam, de mal, terem feito os sócios da Instituição, mas nada descobri. Tendo convidado essa sócia professora, e seu marido, que era o Tesoureiro da atual Diretoria, perguntei-lhe qual o mal que ela fez, para pedir-me o perdão e, ela explicou “Foi muito simples, éramos 18 sócios (de 42) querendo tirar o Salvador Gentile da Presidência e decidimos contar uma mentira muito simples: para se exhibir, ele fabricou os mais de 60.000 livros que estão em estoque. Comprou toda a matéria prima fiado e agora não temos como pagar as contas. O IDE está na boca da falência, teremos que vender máquinas e encontrar quem nos empreste dinheiro para pagar as contas. Ocorre que o Tesoureiro anterior, que substituiu o tradicional do IDE, e o Tesoureiro eleito em seu lugar, FAZIAM PARTE DOS 18, que inventaram a mentira e que, sem dúvida, foi o que convenceu os outros sócios.

D - O Sr. gostaria de fazer alguma consideração sobre a situação do espiritismo no Brasil na época da publicação de Senzala?

SG - Era, ainda, muito difícil para os Espíritas conseguirem apoio e ajuda.

D - Olhando retrospectivamente, o que o Sr. poderia dizer hoje sobre o livro Senzala?

SG - Foi uma pena que os companheiros do IDE trapaceassem para conseguirem dirigi-lo e destruíssem um trabalho de mais de 40 anos e, de minha parte, já fazem 15 anos que não consigo editar nenhum dos meus livros, sendo que o Senzala ficou adormecido por 10 anos, estando reeditado há mais ou menos 5 anos. Tenho dois livros novos a editar, e não tenho recursos para isso... O que andei fazendo de mal aos outros, em vidas passadas?

*Entrevista concedida a Deise Maria Albuquerque de Lima Saraiva e realizada por e-mail. As perguntas foram enviadas em 22 de abril de 2015 e as respostas foram recebidas em 15 de maio de 2015. Optamos pela grafia correta das palavras, nos casos em que a resposta do autor apresentava erro de digitação e gramatical. Mantivemos os grifos do entrevistado que aparecem aqui como nos foram enviados: ora assinalados pela grafia maiúscula, ora em negrito.

**Sim, nós perguntamos, e mesmo antes da realização da entrevista. Mas, até a data de depósito da versão definitiva desta dissertação, nenhuma das duas editoras colaboraram com essa pesquisa, fosse por e-mail, fosse por contato telefônico.

ANEXOS

ANEXO 1

Dados do espiritismo no Brasil: FEB E IBGE



Fonte: Isto é Brasil, 2015.

ANEXO II

O “advento do espiritismo” pela família Fox



Margaret Fox



Katerine Fox



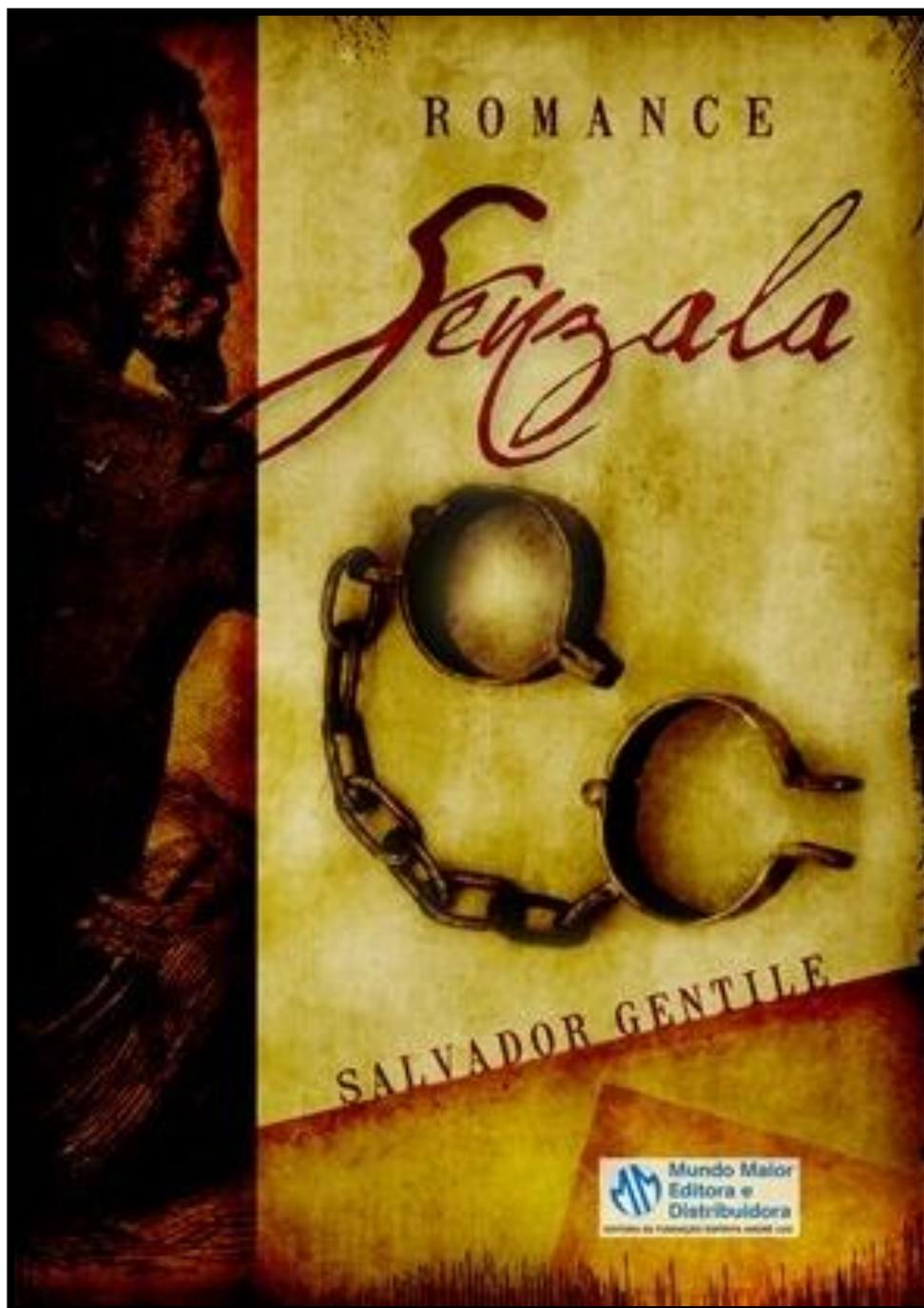
Irmãs Fox

Fonte: <http://www.guia.heu.nom.br/>

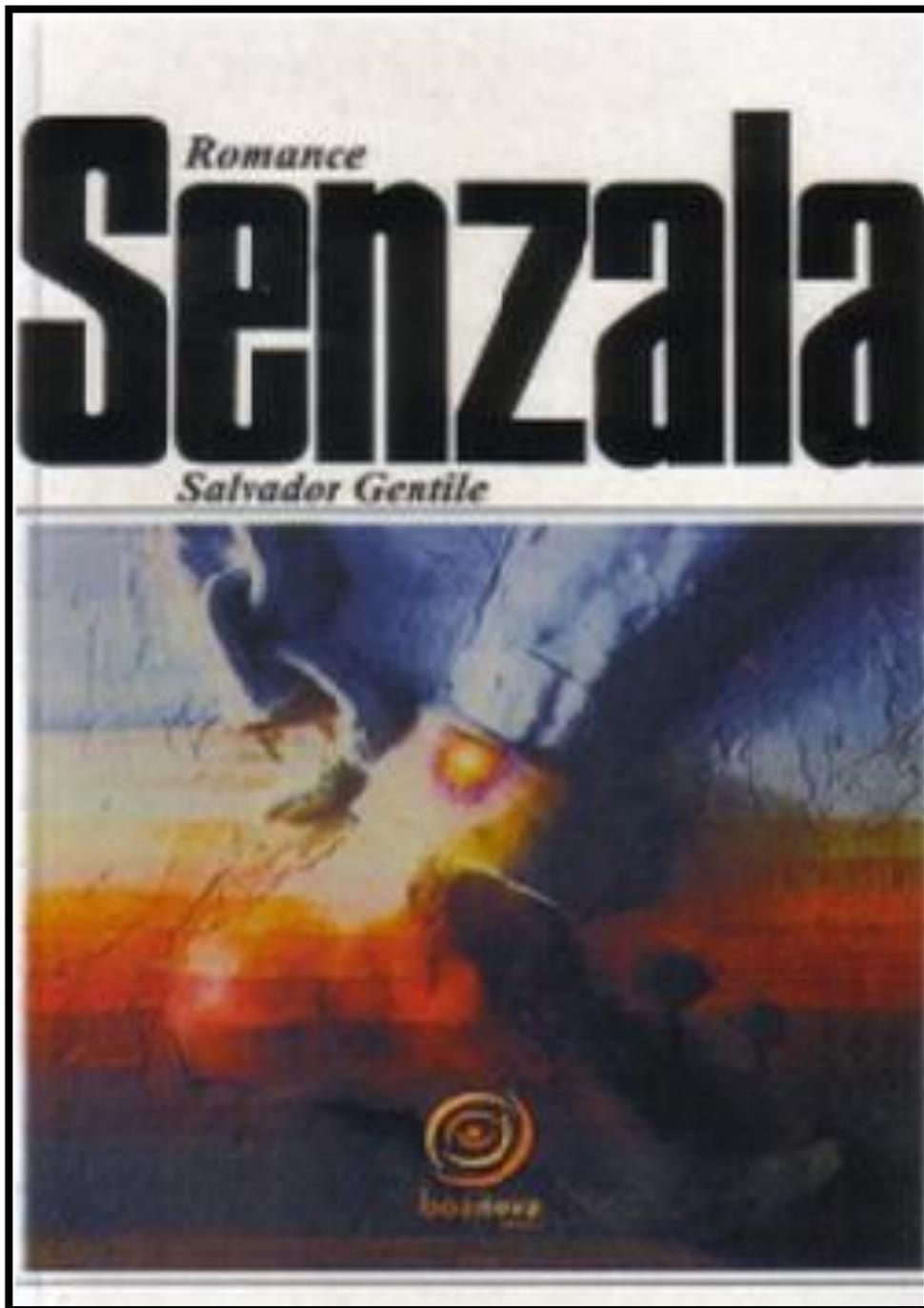
Acesso em 17/02/2014

ANEXO III

Outras edições de senzala



Capa da Editora Mundo Maior



Capa da Editora Boa Nova de Catanduva

ANEXO IV

Documento da História da Congregação Espírita Cristã de Araras, São Paulo.
De autoria de Salvador Gentile e disponível no site desta Instituição.

CONGREGAÇÃO ESPÍRITA CRISTÃ DE ARARAS

NOSSA HISTÓRIA

O confrade Salvador Gentile, atual Presidente da Associação, milita nas lides espíritas há mais de 50 anos, sendo um dos sócios fundadores do INSTITUTO DE DIFUSÃO ESPÍRITA, entidade sediada em Araras, Estado de São Paulo, em 1958, quando se mudou para essa simpática cidade interiorana.

No IDE, montou e dirigiu a Gráfica, durante todo o tempo de sua permanência, aperfeiçoando-a cada dia.

Traduziu para o Português os 5 livros da CODIFICAÇÃO, assim como toda a coleção da REVISTA ESPÍRITA, composta de 12 volumes de 12 Revistas mensais, bem como OBRAS PÓSTUMAS, O QUE É O ESPIRITISMO. O ESPIRITISMO EM SUA MAIS SIMPLES EXPRESSÃO e RESUMO DAS LEIS DOS FENÔMENOS ESPÍRITAS.

Traduziu, também, para a língua espanhola, os 5 livros da CODIFICAÇÃO.

Traduziu, ainda, do Espanhol para o Português, uma coletânea tirada do livro SUS MÁZ HERMOSOS ESCRITOS, de autoria de nossa saudosa e inolvidável AMALIA DOMINGO SOLER, a dama e a poetiza do Espiritismo, pioneira no jornalismo espírita no século XIX, tendo fundado o jornal LA LUZ DEL PORVENIR e enfrentado sozinha o Clero espanhol, ela que nunca esteve em uma escola e foi alfabetizada em casa pela própria mãe.

Dirigiu as edições do ANUÁRIO ESPÍRITA, desde o seu número VI, 1969, até a sua saída da entidade, com o número correspondente ao ano 2000, edição 37, pela primeira vez toda colorida.

Nessa época, no início do ano 2000, em levantamento feito sobre as edições de livros, verificou-se que dos 5 livros de sua autoria, o IDE editou e vendeu 480.000 exemplares, e das suas traduções dos livros de Allan Kardec, para o Português e para o Espanhol, 6.433.000 exemplares, somando toda a sua produção até ali editada a quantidade total de 6.913.500 livros.

O EVANGELHO SEGUNDO O ESPIRITISMO estava em sua 248ª edição, totalizando 2.860.000 exemplares, produzidos e vendidos.

Nos planos de trabalho do confrade Salvador Gentile, vinha, em seguida, a tarefa de recuperar graficamente os 5 livros da CODIFICAÇÃO, para reeditá-los em sua originalidade e colocá-los em todas as mais importantes bibliotecas do mundo, gratuitamente, para que no dia "D" (que é a Vontade de Deus), quando o Espiritismo sair da sua letargia, ganhar o coração do povo, virar moda, todos possam encontrar, em qualquer lugar do mundo, as obras originais da CODIFICAÇÃO para estudá-la mais fácil e proveitosamente.

Isso poderia ter sido feito no IDE, pois sua movimentação financeira era fantástica e, nesse momento, tinha mais de 60.000 livros, de suas edições, prontos e embalados para a entrega, além de normal e razoável quantidade de matérias-primas.

Um capital de giro grandioso, além de não ter nenhuma dívida vencida sem pagamento. Tudo rigorosamente em dia.

Foi um momento em que o IDE estava em pleno apogeu, reconhecida como uma das mais importantes Instituições Espíritas do Brasil e do Mundo.

o

Quando se desligou do IDE, em fevereiro do ano 2000, o confrade Salvador Gentile dirigiu-se à Uberaba, à procura do grande amigo FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER, o inspirador da Instituição, a fim de colocá-lo ao corrente dos desagradáveis e inesperados acontecimentos, e manifestou-lhe a sua intenção de se mudar de Araras para São Paulo, junto a uma das filhas lá residentes, ouvindo-lhe a palavra orientadora e justa:

- Não, meu filho, você precisa permanecer em Araras e continuar o seu trabalho.

- Devo fundar uma casa espírita e uma editora?

- Belo programa para recomeçar – respondeu ele calmamente.

Logo em seguida, foi alugada uma casa popular, no bairro José Ometto II, bairro operário que fomecia a maioria dos clientes ao IDE.

O dono da casa tinha caminhões e, na frente, uma garagem ampla de 60x10 metros, com toda a largura ocupada por dois portões basculantes, de acionamento manual, que foram recobertos com chapas galvanizadas para esconder o interior.

A primeira reunião lá realizada foi no dia 09 de maio de 2000, mas a CECA, como entidade jurídica, foi fundada no dia 18 de abril de 2001.

o

Desde que se converteu ao Espiritismo, aos 21 anos de idade, o ideal, o sonho do confrade Salvador Gentile era contribuir para que a Doutrina Espírita se firmasse essencialmente sobre o seu pedestal RELIGIÃO que, no seu entender, diviniza a CIÊNCIA e a FILOSOFIA, que sem DEUS, sem a FÉ que gera a CARIDADE, a maior alavanca do progresso e da paz, ficam vazias, sem sentido, como está, hoje, grande parte das Instituições espíritas.

Foi sobre essa premissa que se pensou no nome a dar à nova Instituição.

No Brasil, a denominação dominante para definir a natureza da entidade, usa-se a palavra CÉNTRO, Centro Espírita...

Veja-se o que diz o DICIONÁRIO ESCOLAR DA LÍNGUA PORTUGUESA, 9ª edição MEC, página 289:

“CENTRO – s.m. Ponto situado no interior de uma circunferência ou de uma esfera e equidistante de todos os pontos da circunferência ou da superfície esférica; ponto para onde as coisas convergem, como para uma natural posição de repouso”.

Mas o Espiritismo nasceu na França e deve ter sido de lá que se adotou a denominação de Centro Espírita para as casas espíritas, porque se consultando o DICIONÁRIO BELTRAND, Francês/Português, às fls. 146, está assim definido:

“CENTRE – S.M. centro.// mec., - de *gravidade*, centro de gravidade; - *fig.*, centro de gravidade, PONTO CENTRAL DE ATRAÇÃO (grifo nosso); *fam.*, o trazeiro, o rabo: - de *gravité*”.

Assim, na França, a definição de Centro Espírita, ponto central para o qual os Espíritos são atraídos, caracteriza bem a denominação.

Quando surgiu a primeira edição do ANUÁRIO ESPÍRITA, 1964, preparado no curso do ano 1963, o nome da nossa entidade era GRUPO ESPÍRITA SAYÃO. O líder da empreitada, recebida das mãos do saudoso, inesquecível e incomparável médium e amigo FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER, nosso confrade Dr. Lauro Michielin, advogado e professor, preferiu criar uma nova entidade, sugerindo o nome de INSTITUTO DE DIFUSÃO ESPÍRITA, que todos os companheiros aceitaram e integraram.

Como, infelizmente, o nosso líder no empreendimento abandonou o barco logo depois dessa primeira edição, posteriormente as duas instituições se fundiram, seguindo adiante com o nome de INSTITUTO DE DIFUSÃO ESPÍRITA.

A palavra INSTITUTO, no mesmo Dicionário Escolar consultado, tem a seguinte definição:

"INSTITUTO. s. m. Constituição de ordem religiosa; regulamentação; regra; corporação literária, científica ou artística; designação de certos estabelecimentos de ensino e de pesquisas científicas" (grifos nossos).

No que concerne às *ordens religiosas*, só dá nome aos seus regulamentos, regras, estatutos e não nos parece o termo mais lógico e coerente, em se tratando de uma organização religiosa.

De outra parte, no mesmo Dicionário Escolar encontramos esta definição para a palavra CONGREGAÇÃO:

"CONGREGAÇÃO – s. f. Assembléia, associação religiosa regular; contrária: reunião dos catedráticos de uma escola" (grifo nosso).

Vê-se, pois, que a mais autêntica definição da Casa Espírita é a de CONGREGAÇÃO ESPÍRITA, a única que faz sentido por definir, inteiramente, a sua essência religiosa.

Sem querer estabelecer normas para o alheio entendimento, quando o paciente leitor for fundar uma Casa Espírita, ou quiser mudar seu nome para melhor se definir, e integrar este movimento religioso

que se inicia no seio da Doutrina Espírita, dê-lhe o nome de CONGREGAÇÃO ESPÍRITA DE... (São Pedro, ou outra cidade qualquer, ao invés de usar nomes de veneráveis pioneiros que podem se entristecer, se não demos um curso digno e nobre à instituição à qual empresta o nome).

Se a Casa Espírita for digna e merecedora, ainda que não tenha o nome de JESUS DE NAZARE, Ele ali sempre estará para ajudar, não apenas quando for evocado, mas pela alegria de ver seus dignos seguidores praticarem o Amor e o Bem, que é tudo o quanto espera de nós.

o

Pela exposição dos fatos acima revelados, há que se acrescentar que a CECA carrega consigo o ideal cristão, no exercício da caridade, que compete a toda e qualquer instituição que se diga espírita e cristã, procurando desenvolver as capacidades latentes de todas as crianças e jovens que a Misericórdia Divina lhe trouxer às portas.

Está construindo um prédio adequado para isso, que se acha em fase de receber cobertura e acabamento interno, para ampliação dos trabalhos que já se iniciaram em sua sede social.

Vale mencionar que este plano de educação profissional e também de atendimento infante-juvenil já existia no IDE. Quando o sócio Salvador Gentile assumiu sua Presidência, no início do ano 1990, na prática da caridade que compete aos espíritas, como verdadeiro fundamento doutrinário, tinha em mente direcionar sua assistência às Famílias carentes e, dentro dela, cuidar da educação, evangelização e profissionalização dos filhos das famílias atendidas.

A GUARDA-MIRIM estava surgindo e, visando colaborar na preparação dos jovens que a ela se incorporavam, o IDE criou 3 classes, com funcionamento diário, no seu próprio existente, na Rua Emílio Ferreira, 123, na cidade de Araras, Estado de São Paulo, onde durante vários anos educou, socializou, deu noções de cidadania, de responsabilidade e trabalho a jovens de ambos os sexos para enfrentarem o labor no comércio, indústria e prestadores de serviço, onde se desincumbiam das mais variadas tarefas.

Até quando a GUARDA-MIRIM ganhou sede própria e instalou sua escola preparatória, foi o IDE que arcou com o custo e a

responsabilidade dessa preparação. Foram milhares de jovens beneficiados.

Quando isso ocorreu, o IDE, no mesmo prédio, instalou uma escola, em 2 períodos, de crianças de 6 a 14 anos, contrários ao período escolar de cada turma, ensinando artes diversas, instalou excelente brinquedoteca e tinha ônibus próprio para o transporte dos alunos.

Para essa finalidade, de assistência integral às famílias, os diretores do Sanatório Antônio Luiz Sayão haviam oferecido, em doação ao IDE, uma área de cerca de seis alqueires de terra, que este, tendo comprado máquina apropriada, terraplenou todo o terreno, plantou cerca de 20.000 metros quadrados de grama e abriu pelo menos 3 lagos dos 4 projetados, com frente para a Rodovia Anhanguera, onde iria ser construído um avantajado prédio para comportar a escola de profissionalização dos assistidos.

Infelizmente, assim que saiu do IDE, a Diretoria fechou a escola existente, ao que consta, porque entendeu que a sua tarefa era no campo da divulgação, nada tendo a ver com a caridade, e a Diretoria do Sanatório tornou sem efeito a promessa de doação.

Estamos fazendo estas anotações para explicarmos os nossos projetos, em continuidade ao nosso trabalho, como nos aconselhou o inolvidável, incomparável e inimitável amigo Chico Xavier.

o

Logo em seguida foi fundada a Editora Espírita Cristã, com sede em Araras, Estado de São Paulo, editando o seu primeiro livro: DEPRESSÃO, CURA-TE A TI MESMO, com a tiragem de 10.000 exemplares, no mês de setembro de 2000, tendo-o vendido rapidamente, e surgiu uma Distribuidora de livros para Bancas de Jornais requisitando 5.000 livros para um giro de 60 dias; foi pedida à Gráfica nova edição de 10.000 exemplares, que saiu em novembro de 2000.

Como havia sido comentado, na Gráfica, a venda rápida dos livros e que, se a Distribuidora realmente vendesse os livros programados, em janeiro seriam necessários mais, acabaram imprimindo, ao invés de 10.000, 20.000 exemplares, para entregarem os outros 10.000 exemplares em janeiro DE 2001.

Dos 5.000 livros que a Distribuidora recebeu para venda, nos 60 dias vendeu apenas 500 deles.

Na verdade, o pedido assinado era de 10.000 exemplares na 2ª edição, mas, por uma questão de dignidade, e como a Gráfica tinha apostado no sucesso do livro, foram recebidos os outros 10.000 exemplares.

Mas a Distribuidora de livros não conseguiu melhor venda e devolveu grande parte dos livros consignados.

Embora a Gráfica facilitasse mais o pagamento dos 10.000 exemplares, por falta de capital de giro foram contraídas dívidas e, em breve, foram encerradas as atividades da Editora, ficando com cerca de 8.000 exemplares em estoque.

Num prazo de 5 a 6 meses foram vendidos 22.000 exemplares do livro, um verdadeiro prodígio, e encerradas as atividades, por falta de capital de giro.

o

Estava nos planos do sócio Salvador Gentile, em continuação ao seu ideal enquanto no IDE, reeditar os 5 livros da Codificação, recuperando-os letra a letra, para doá-los a todas as mais importantes bibliotecas do mundo.

Isso, sem dúvida, teria sido possível no IDE porque, quando de lá saiu, ficaram em estoque mais de 60.000 livros editados, embalados e prontos para o embarque, assim como uma considerável quantidade de papel para a impressão e demais insumos de gráfica e editora.

De outra parte, o IDE não tinha dívidas vencidas, mas apenas a de uma máquina de costura automática de livros, importada e ainda sem uso, a ser paga em cinco prestações anuais, tendo a primeira sido paga e a segunda a vencer em 23.03.2000, perfazendo o débito restante, as quatro prestações faltantes, ao câmbio da época, o valor de R\$ 172.243,53 (cento e setenta e dois mil, duzentos e quarenta e três reais e cinquenta e três centavos).

Segundo consta, essa máquina nova, sem uso, da qual já havia sido paga a primeira prestação anual, de 48.708,40 marcos alemães (R\$ 45.436,02, ao câmbio de então R\$ 0,932817), foi vendida a troco da

dívida a ser paga, com perda dessa primeira prestação e das despesas de importação. Portanto, na prática, não havia dívidas.

Mas havia um considerável capital disponível no grande estoque de livros prontos, com alto giro de produção e circulação, capaz de financiar a distribuição gratuita dos livros originais da Codificação, como se acentuou acima.

Além desse plano básico e mais importante, já se dispunha da tradução para o português e o espanhol de todos os livros, estando nos planos de trabalho a tradução deles para o italiano e o inglês, também para serem distribuídos às mais importantes bibliotecas dos respectivos países.

Quanto à tradução para a língua italiana, um nosso confrade que tomou a si a tradução e edição de livros espíritas, já tem os 5 livros da Codificação traduzidos e parcialmente editados, e é um dos mais abnegados colaboradores da nossa CECA, portanto dentro do mesmo programa de divulgação da Doutrina.

o

Nesses passos, estamos no início do ano 2011, inaugurando o nosso site na Internet, esperançosos de que nossos amigos e confrades internautas nos leiam, analisem o conteúdo da nossa realidade e dos nossos sonhos, e, se concordarem conosco, juntem-se a nós para abrimos uma nova era com a Doutrina Espírita Cristã, em seu período religioso, ganhando templos onde orar – até mesmo de joelhos – na prestação do culto e veneração a DEUS, fundamental e inseparável da essência de qualquer RELIGIÃO.

Salvador Gentile.