



Diálogos

ISSN 2177-2940



Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec (1857-1869).

[doi https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60226](https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60226)

Rodrigo Farias de Sousa

[id https://orcid.org/0000-0002-0794-005X](https://orcid.org/0000-0002-0794-005X)

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: azel79@gmail.com

Marcelo Gulão Pimentel

[id https://orcid.org/0000-0002-4474-4007](https://orcid.org/0000-0002-4474-4007)

Colégio Naval, Angra dos Reis - RJ, Brasil. E-mail: mgulao@yahoo.com.br

Race and reincarnation in North American Spiritualism: a view based on Allan Kardec's criticism (1857-1869).

Abstract: This article discusses how the race issue was approached in American Modern Spiritualism. Its starting point is Allan Kardec's hypothesis, published in the *Revue Spirite*, that American spiritualists rejected belief in reincarnation due to the strong race prejudice that existed in the United States. The analysis takes place on two levels: first, we examine the current status of the subject in the recent historiography of Spiritualism; then, we describe the way Kardec dealt with this doctrinal divergence between spiritists and spiritualists, taking as a case study the French-speaking spiritualists of New Orleans.

Key words: Modern Spiritualism; Spiritism; race; reincarnation.

Raza y reencarnación en el espiritismo norteamericano: una visión basada en la crítica de Allan Kardec (1857-1869).

Resumen: Este artículo discute el tratamiento de la cuestión racial en el espiritismo moderno estadounidense, basado en la hipótesis de Allan Kardec, en la *Revue Spirite*, de que el rechazo de los espiritualistas a la creencia en la reencarnación se debió al fuerte prejuicio racial presente en Estados Unidos. El análisis se realiza en dos niveles: primero, se presenta el estado actual del sujeto en la historiografía reciente del Espiritismo; luego, se describe la forma en que Kardec abordó esta divergencia doctrinal entre espiritistas y espiritualistas, tomando como caso de estudio a los espiritistas francófonos de Nueva Orleans.

Palabras clave: Espiritualismo moderno; Espiritismo; raza; reencarnación.

Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec (1857-1869).

Resumo: O presente artigo discute o tratamento da questão racial no Espiritualismo Moderno norte-americano, a partir da hipótese de Allan Kardec, na *Revue Spirite*, de que a rejeição dos espiritualistas à crença na reencarnação se deveria ao forte preconceito racial presente nos Estados Unidos. A análise se dá em dois planos: primeiro, apresenta-se o estado atual do assunto na recente historiografia do Espiritualismo; em seguida, descreve-se a maneira como Kardec tratou essa divergência doutrinária entre espíritas e espiritualistas, tomando como estudo de caso os espiritualistas francófonos de Nova Orleans.

Palavras-chave: Espiritualismo Moderno; Espiritismo; raça; reencarnação.

Recebido em: 21/07/2021

Aprovado em: 01/09/2021

Introdução

Nove anos separam o marco inicial do movimento conhecido como Espiritualismo Moderno, nos EUA em 1848, e a fundação de sua contraparte francesa, o Espiritismo, em abril de 1857. Ambos partiam da mesma premissa fundamental, a realidade da comunicação entre vivos e mortos, e das revelações advindas desse diálogo tiravam seus outros pontos de crença. Entretanto, havia um ponto fundamental em que os espíritos dos dois lados do Atlântico pareciam não concordar: a reencarnação. Para os americanos (e muitos ingleses, que importaram o movimento da sua ex-colônia), a vida material era única, e, após a morte, os espíritos continuavam uma marcha progressiva indefinida nos planos etéreos; já para os franceses e seus vizinhos na Europa continental, a experiência em corpos materiais era múltipla, e o mesmo indivíduo espiritual experimentava as mais diversas condições de vida no mundo material, fosse na Terra ou em outros planetas.

Segundo Allan Kardec, para quem a reencarnação era um ponto importantíssimo na cosmologia espírita, essa divergência precisava ser explicada. Afinal de contas, o método que ele desenvolveu para atestar a credibilidade das mensagens supostamente recebidas dos espíritos¹ se baseava, entre outros elementos, no *consenso* entre elas. Como, então, justificar a ausência da reencarnação no movimento americano? A resposta de Kardec, publicada em um artigo na sua *Revue Spirite* em 1862, era tão simples quanto incisiva: o *preconceito de raça*. Para ele, os americanos rejeitavam a ideia da reencarnação, tão cara aos espíritas, porque, sendo uma sociedade em que a escravidão tinha existido por séculos, os brancos não conseguiam aceitar a possibilidade de encarnar em uma “raça” que consideravam inferior. Assim, a cultura, na visão de Kardec, teria condicionado o Espiritualismo Moderno ao ponto de lhe impor um “ponto cego” metafísico que só o tempo poderia curar.

Hoje, em pleno século XXI, o que se pode dizer dessa tese de Kardec? À luz da historiografia existente, é possível dizer algo fundamentado sobre essa explicação? E essa aversão à reencarnação poderia ter de alguma forma afetado a difusão do Espiritismo nos Estados Unidos? É isso que vamos explorar agora.

A questão racial na historiografia do Espiritualismo americano

Afirmações peremptórias sobre os posicionamentos dos espiritualistas norte-americanos no século XIX sobre temas controversos esbarram no fato de que o movimento não era homogêneo nem tinha crenças bem definidas. Ao contrário de suas contrapartes na França, que tinham em Allan

¹ O Controle Universal do Ensino dos Espíritos, explicado na introdução de sua obra *O Evangelho segundo o Espiritismo*, de 1864.

Kardec um “codificador” que estabelecia os pontos de doutrina e filtrava quais interpretações e propostas seriam ou não incorporadas ao credo espírita, os espiritualistas eram essencialmente descentralizados. Não havia lideranças que respondessem pelo movimento como um todo, livros cuja autoridade fosse “canônica” e tampouco um corpo doutrinário delimitado. Para além dos postulados fundamentais da realidade da vida pós-morte e da possibilidade da comunicação com os mortos por meio de médiuns, tudo mais estava aberto a interpretações e releituras. Tal fluidez já gera, por si mesma, certa dificuldade para os historiadores do movimento, mas se agrava com o fato de que este contava, para além de um animado circuito de oradores itinerantes, congressos, *camp meetings* e espetáculos de médiuns prometendo demonstrações do “sobrenatural”, com uma profusão de periódicos publicados em um sem-número de localidades. Mais numerosos do que qualquer pesquisa individual conseguiria dar conta, tais veículos viriam a ser a principal fonte sobre a história do Espiritualismo Moderno, e sua variedade acabaria por deixar marcas sobre as pesquisas daí resultantes.

Na rarefeita historiografia sobre os espiritualistas nos Estados Unidos, os seus posicionamentos sobre as diversas questões sociais do século XIX têm recebido uma grande atenção. Ao mapear o círculo de pessoas que auxiliaram na ascensão das Irmãs Fox à fama, a partir de 1848, Ann Braude identificou um número considerável de dissidentes religiosos, abolicionistas, pacifistas e radicais de diversos matizes, ancorando o movimento nascente na onda reformista do Segundo Grande Despertar². Sua pesquisa, originalmente publicada em 1989, enfatizava o quanto o Espiritualismo contribuiu para o nascente movimento dos direitos das mulheres, especialmente no período pré-Guerra Civil. Trabalhos posteriores, como o de Bret Carroll (1997) e Mark Lause (2016), reforçaram essa associação, dando ao Espiritualismo o status de um movimento com visões socialmente avançadas, engajado na promoção da “soberania individual” tanto na arena pública quanto na privada. Nas palavras de Braude, os espiritualistas “denunciavam a autoridade das igrejas sobre os fiéis, dos governos sobre os cidadãos, dos médicos sobre os pacientes, dos donos sobre os escravos, e, acima de tudo, dos homens sobre as mulheres”, o que os punha em sintonia com uma série de movimentos de reforma social e cultural então em voga, como o abolicionismo, o feminismo, o socialismo utópico, a reforma de vestuário, as terapias alternativas, dentre outros (2001, p. 57). “A religião radical e a política radical atraíam as mesmas pessoas” (2001, p. 70), acrescenta a autora, que, no caso específico da questão da igualdade feminina, é categórica:

2 O Segundo Grande Despertar é um período da história religiosa norte-americana que vai de fins do século XVIII até a Guerra Civil. Ele é comumente associado tanto ao surgimento de novos movimentos e denominações (por exemplo, os mórmons) quanto ao ativismo de religiosos no campo das reformas sociais, como a abolição da escravidão, experiências comunitárias (chamadas de “socialistas”), a “temperança” (o combate ao consumo de álcool) e a reforma das indumentárias, entre outros.

“Embora nem todos os feministas fossem espiritualistas, todos os espiritualistas advogavam os direitos das mulheres” (2001, p. 59).

Havia ressalvas, porém. A própria Braude, cujo trabalho usou fontes geralmente vindas do norte dos EUA, reconhece que os espiritualistas do sul “tendiam a focar na comunicação com os mortos enquanto ignoravam tanto a agenda reformista quanto a teologia heterodoxa que muitos acreditavam que essa comunicação implicava” (2001, p. 30). Na única citação que faz nessa linha, ela menciona L. F. W. Andrews, o editor do “único jornal espiritualista pró-escravidão” (o *Christian Spiritualist*, da Geórgia, não nomeado no livro). Segundo Andrews, “[c]om uma ou duas exceções, os jornais espirituais [sic] do Norte são mais ou menos tingidos pelo[s] fanatismo[s] peculiare[s] dessa seção” (2001, p. 75)³. Fora esse caso específico, no entanto, a pesquisa de Braude apresenta o retrato de um movimento religioso largamente homogêneo e enfático no seu ímpeto por mudanças, pelo menos até o fim da década de 1860, depois da qual esse radicalismo teria começado a declinar.

Nos anos 2000, o que parecia excepcional e isolado começa a ganhar mais espaço nas novas pesquisas. Outros exemplos de espiritualistas *conservadores* começam a ser redescobertos, em especial no que dizia respeito à controvérsia sobre a escravidão e a desigualdade racial. Em *Body and Soul* (2003), Robert S. Cox conta o caso do químico Robert Hare, autor de uma das primeiras obras que examinavam o Espiritualismo pelo prisma científico. Inicialmente decidido a demonstrar a tese de outro cientista, Michael Faraday, de que o movimento das mesas em sessões mediúnicas se devia à contração muscular dos médiuns, Hare criou um aparelho chamado “Espiritoscópio” (*Spiritoscope*). O que ele não esperava era que suas pesquisas o convencessem de que os fenômenos eram reais e assim Hare se tornou, em 1854, um dos convertidos mais aclamados do movimento espiritualista. Seu primeiro livro sobre o assunto, *Experimental Investigation of the Spirit Manifestations*, de 1855, não se apresentava como uma revelação extraordinária, e sim como uma investigação desapassionada, “antecipando a forma de argumentação que seria associada ao movimento da pesquisa psíquica durante as duas últimas décadas do século” (2003, p. 149). Portanto, não era por acaso que, ao lado do juiz John W. Edmonds, de Nova York, e do governador do Wisconsin, N. P. Talmadge, “nenhum indivíduo [fosse] mais citado pelos espiritualistas como prova de que pessoas equilibradas com credenciais sociais e intelectuais impecáveis” podiam investigar a comunicação com os mortos e saírem convencidas de sua veracidade (2003, p. 148-

³ *Fanaticisms*, no plural, é como aparece na transcrição do artigo original de Andrews, feita pelo jornal nortista *Radical Spiritualist* de dezembro de 1859, usado como fonte por Braude; no seu livro, porém, ela usa a palavra no singular, *fanaticism*. Andrews referia-se, neste caso, não só ao abolicionismo, mas aos outros movimentos de reforma social e de costumes (chamados desdenhosamente de “isms”) a que seus confrades nortistas eram frequentemente associados, alguns dos quais ele lista como indecentes.

149).

Sua celebridade como converso, contudo, não impediu que Hare divergisse radicalmente de seus companheiros de convicção em alguns pontos importantes do debate público da época. Ao mesmo tempo que recebia comunicações assinadas por espíritos renomados como Benjamin Franklin e George Washington, ele não via a escravidão como o grande problema alardeado por outros espiritualistas. Nativo e morador do estado da Pensilvânia, onde não havia escravidão, ele se dizia um opositor “moderado” desse sistema, defensor de uma abolição gradual com compensação aos ex-proprietários. Entretanto, Hare acreditava em hierarquias raciais e sociais, e desconfiava não só do capitalismo desenfreado — no que ecoava alguns dos defensores sulistas da escravidão (SOUSA, 2013, p. 81-82) —, mas da agitação reformista. Segundo Hare, os espíritos mais elevados com quem ele conversava viam a escravidão como apenas uma manifestação da desigualdade natural entre as pessoas, cujo reconhecimento era necessário para uma sociedade estável (COX, 2003, p. 151).

Em certo sentido, Hare admitia, a Regra Áurea [...] ditava que a escravidão era indesejável, mas, diante da Lei do Escravo Fugitivo e do Kansas Sangrento⁴, a antiescravidão tinha se tornado ainda mais indesejável [...]. Consequentemente, Hare culpou diretamente os abolicionistas. Os abusos no escravismo, defendia ele, eram tanto culpa do nortista quanto do sulista, produzidos pelo medo que os proprietários de escravos tinham das tolices dos abolicionistas. Não fosse pela ameaça da insurreição servil “excitada por simpatizantes nortistas”, ele insistia, “o proprietário de escravos consciente sem dúvida se sentiria mais feliz com a adoção de um sistema compatível com a moral, a filosofia e a religião que ele professa”. A demagogia “frenética” de um Charles Sumner⁵, ele insistia, apenas afundaria o Sul na barbárie. “Quem”, perguntava ele retoricamente, iria querer converter nosso território sulista em um outro Haiti⁶, ou ver as plantações do Sul arruinadas como as da Jamaica, induzindo os negros a retroceder àquele barbarismo [...], do qual poucas nações africanas emergiram,

4 A Lei do Escravo Fugitivo (*Fugitive Slave Act*), de 1850, nasceu de um acordo entre os políticos do Norte e do Sul para aliviar as tensões causadas pela rápida expansão do país, sobre a legalidade da escravidão nos novos territórios e futuros estados. Até então, prevalecia o Acordo do Missouri, de 1820, pelo qual a representação política dos estados livres e dos estados escravistas no Congresso era equilibrada pela entrada de novos estados na União sempre aos pares, sendo que em um a escravidão seria autorizada, e no outro não. Com a tomada de parte do território mexicano em 1848, esse equilíbrio foi rompido e o Sul temeu que seu sistema econômico, baseado na mão de obra escrava, fosse ameaçado por um Congresso majoritariamente não escravista. Como forma de resolver o impasse, foram oferecidas compensações, e uma delas foi a Lei do Escravo Fugitivo, pela qual todo cativo que chegasse a um estado livre deveria ser restituído ao seu dono, com a colaboração das autoridades federais e do governo desse mesmo estado — inclusive com punição a quem quer que o ajudasse na fuga.

O Kansas Sangrento (1854-1859) foi uma série de conflitos armados no novo território do Kansas, ao qual uma lei federal havia permitido optar pelo trabalho livre ou escravo por meio de consulta popular. Com isso, migrantes das áreas livres e escravistas do país se deslocaram para o território, na esperança de influenciar o resultado. O choque entre eles levou a conflitos armados, que só se resolveram definitivamente quando o Kansas foi oficializado como um estado livre em janeiro de 1861.

5 Senador pelo estado de Massachusetts, antiescravista notório e membro do grupo dos republicanos radicais.

6 Alusão à Revolução Haitiana de 1791, iniciada a partir de uma rebelião de escravos e que culminou no massacre dos proprietários brancos. O evento deu causa ao “grande medo”, o temor de que a revolta se repetisse nas outras áreas escravistas das Américas.

se é que emergiram? (COX, 2003, p. 151)

A alusão ao Haiti, à Jamaica, à África e ao “barbarismo” não são excepcionais, mas lugares-comuns nas preocupações dos escravistas na época. O pano de fundo nos três casos é a inferioridade do negro, tanto no sentido de baixa capacidade intelectual quanto no de uma tendência à selvageria e ao primitivismo. Da mesma forma, a desaprovação frente ao abolicionismo — que via o escravismo como um regime *imoral* e *pecaminoso*, acima de tudo — também não tinha nada de surpreendente, à luz dos conflitos de opinião do momento. Ao que parece, as convicções espiritualistas de Hare não foram suficientes para que ele se tornasse um radical — assim como não o fizeram com o seu companheiro de fé, também analisado por Cox, o Reverendo Jesse Babcock Ferguson. Pregador muito popular no Sul de antes da Guerra Civil, Ferguson, então um presbiteriano, entrou no debate público sobre raça e escravidão ao publicar o panfleto *Address on the History, Authority and Influence of Slavery* (1850). Originalmente um sermão, o texto ia das justificativas teológicas tradicionais, como a maldição de Cã, a estatísticas de exportação do Haiti para mostrar como os povos negros, mesmo que tivessem uma vantagem inicial em seu desenvolvimento histórico, fatalmente ficavam para trás de outras raças ao fim de algum tempo. Enquanto isso, a escravidão nos EUA era apresentada como uma instituição benevolente, em que a grande maioria dos cativos era tratada com uma humanidade e um cuidado muito melhores que as condições abjetas dos operários livres das fábricas, por exemplo. Uma década depois, quando estourou a guerra, Ferguson tornou-se um confederado fervoroso e, em viagem à Inglaterra em defesa da causa sulista, reafirmou suas opiniões de 1850, defendendo a naturalidade da escravidão e reconhecendo a possibilidade de sua superação em casos individuais, quando o indivíduo fosse capaz de cuidar de si mesmo. No entanto, era taxativo:

A escravidão não pode ser abolida — ela pode ser, e será, superada. Ela não pode ser abolida, pois é natural a uma carência de desenvolvimento cívico; ela pode ser superada, porque qualquer condição sob a natureza ou a providência é uma promessa de evolução para um estado mais elevado (NICHOLS, 1865, p. 46).

O estudo de Cox, portanto, ajuda a pôr a visão otimista de Braude e outros em perspectiva. Um espiritualismo pró-escravidão existia, mesmo que minoritário, e não necessariamente se limitava ao jornal de L. F. W. Andrews na Geórgia. Quantificar essa vertente com precisão é provavelmente impossível, haja vista que até o número total de espiritualistas é difícil de estimar (BRAUDE, 2001, p. 25). Reconhecê-la, porém, e visitar seus argumentos permite ver que os espiritualistas não eram imunes a opiniões conservadoras sobre as questões de seu tempo, *tal qual ocorria com outros movimentos religiosos mais ortodoxos*. Mesmo não passando pelos cismas que

acometeram várias denominações protestantes americanas em torno da escravidão — a “crise teológica” de que fala Mark Noll (2006) —, não se pode dizer que o movimento tenha passado incólume à maior controvérsia nacional da época, por mais progressista que fosse.

Aliás, a manutenção ou abolição da escravidão trazia consigo um outro problema. Como se viu, Hare e Ferguson não tinham pudores em repetir os clichês escravistas sobre a suposta inferioridade negra. Mas o que dizer dos espiritualistas reformistas? Para além da questão prática de o que fazer com a “instituição peculiar” do Sul, seriam eles igualitários em se tratando de raça?

Christine Ferguson desenvolve a questão em *Determined Spirits* (2012), que versa sobre a circulação de ideias sobre eugenia, hereditariedade e determinismo biológico entre os espiritualistas. A tese geral é de que concepções racialistas circulavam com desenvoltura entre muitos espiritualistas, mesmo fora das regiões em que a escravidão era aceita. Tais concepções, aliás, não se limitariam à realidade do mundo material, mas se estenderiam inclusive às representações da vida após a morte. Para demonstrá-lo, Ferguson recorre ao autor que mais se aproximou de uma posição de autoridade no movimento, Andrew Jackson Davis.

Chamado de “pai” ou “profeta” do Espiritualismo Moderno, Davis começou sua carreira antes mesmo do surgimento das Irmãs Fox. Ainda na adolescência, ele começou a trabalhar com um magnetizador e, em transe, atendia doentes a quem diagnosticava e dava prescrições de tratamento por meio da clarividência.⁷ Logo alegou ter contato com espíritos e, em 1847, lançou seu primeiro livro, *The Principles of Nature, Her Divine Revelations, and a Voice to Mankind*, ditado sob transe e supostamente orientado pelo espírito de Emanuel Swedenborg. A partir daí, ele se tornaria um autor prolífico, responsável por uma “filosofia” própria, o Harmonialismo, baseada em suas visões e comunicações com os espíritos. Também viria a se tornar um líder dos mais atuantes no movimento espiritualista. Muito interessado nas consequências sociais de suas revelações, ele acabaria por se tornar um crítico veemente da proeminência dada aos médiuns e aos fenômenos por eles produzidos, chegando a pôr publicamente em dúvida a veracidade de muitos deles. Segundo Davis, o foco no maravilhoso e no sensacional estava levando o Espiritualismo para um lado de magia e superstição, em vez de fazer dele um instrumento para a elevação da sociedade humana (DELP, 1967).

Um dos pontos mais interessantes das revelações de Davis eram as suas descrições do mundo espiritual. Para ele, a Terra era circundada por várias “esferas” concêntricas e etéreas, nas quais os espíritos eram divididos de acordo com seu nível de desenvolvimento. Tal hierarquia levava em conta não apenas a conduta moral, mas também a capacidade intelectual dos indivíduos,

⁷ A clarividência seria a capacidade de perceber algo - uma informação ou um evento, por exemplo - sem o uso dos sentidos usuais.

o que podia ter resultados peculiares. Por exemplo, em *The Great Harmonia*, Davis descreve a visão que teve da vida e morte de um criminoso executado sobre o qual lera num jornal. Perturbado com a história, ele visitou o cemitério local e ali vislumbrou toda a trajetória terrena do homem, que teria sido portador de uma malformação cerebral. Após muitas privações e sofrimentos, quando chega o momento fatal, eis o que Davis vê (grifos no original):

Eu continuei naquela condição iluminada por quase uma hora [...], quando minhas percepções se alargaram e me foi concedido acompanhar o seu espírito.

Na primeira sociedade da segunda esfera da existência humana — onde os tipos inferiores da raça estão, e onde eles gravitam para [seu] refinamento e reforma — *eu me refiro aos negros, aos índios, aos fracos, aos idiotas*⁸, e os indivíduos e classes mal orientados de todas as comunidades e nações — eu vi aquele espírito sombrio. Ele era pequeno, fraco e imaturo; vestia-se com todas as cores conflitantes possíveis, e era desagradável ao olhar. Sobre o seu espírito enfraquecido imprimia-se, ou induzia-se, ou registrava-se toda influência desfavorável e toda circunstância maligna que tinha cercado e atuado sobre ele desde o nascimento até o túmulo. A malformação tinha tornado seu corpo inadequado para o desenvolvimento normal de seus elementos e atributos espirituais; e as condições externas e influências contrárias impediram que ele encontrasse sua verdadeira posição, ou tivesse uma jornada agradável e feliz nesta esfera rudimentar.

Mas agora influências mais altas o pervadiam — penetravam aquela cobertura superficial [que] se tornou transparente; dissolveu-se e quebrou-se reduzida a nada, e veja! o anjo de vestes brancas lá estava! O germe do espírito reluzia como o cristal na pedra de granito! Eu vi que [...] ele era puro por dentro, embora mau por fora; a alma pura nativa do céu, e a vida exterior das imperfeições e desorientações da terra! Eu o segui através da primeira sociedade, e, enquanto ele ascendia para a segunda, eu não vi sinal daquela veste maligna; mas ele era um bem-orientado e comparativamente perfeito ser da vida interior! (DAVIS, 1866, p. 162-163⁹).

O relato fala por si. Se, por um lado, se tem uma perspectiva otimista — um criminoso que, ao morrer, revela sua verdadeira natureza celestial —, por outro fica clara uma visão essencialista de grupos raciais. O criminoso vai para a segunda esfera, presume-se, por sua vida de dor, vício e, finalmente, crime; mas índios e negros vão pelo simples fato de serem índios e negros.

Christine Ferguson menciona várias passagens de teor semelhante. Ecoando Robert S. Cox, ela diz que, no mundo espiritual tal como descrito por Davis, a raça dos indivíduos era um fator determinante para sua localização. Embora o status moral dos indivíduos fosse o que contava, e não a riqueza ou posição social, na cosmologia elaborada por Davis, “raças e nações separadas ocupavam espaços únicos, mutuamente exclusivos, nas esferas, presumivelmente com base em sua uniformidade moral”. Assim, por exemplo, havia um “reino exclusivamente africano” chamado Monazolappa, enquanto outros dois, Wallaveesta e Passaeta, pertenciam a duas tribos indígenas

8 “Idiota”, à época, significava os portadores de deficiências intelectuais.

9 A obra, em seis volumes, foi publicada entre 1850 e 1861.

separadas. “Uma vez estabelecidos, esses territórios celestiais eram tão fixos e imutáveis quanto a própria alma humana, cada raça agindo como a encarnação geográfica e categorizada de um estado metafísico moral, emocional ou intelectual” (FERGUSON, 2012, p. 120).

Tais estados metafísicos são ilustrados pelas características atribuídas a cada grupo, em que se repetiam estereótipos fáceis de reconhecer. Na mesma obra em que Ferguson se baseou para as afirmações acima, *Death and Afterlife* (originalmente publicada em 1865), Davis faz uma série de comparações entre as diversas raças humanas — “negros”/“africanos”, “malaios”, “mongóis”, “índios” (tanto no sentido de ameríndio quanto de habitante da Índia) e “caucasianos”:

Mas no negro se encontram os que os homens chamam de sentimentos e emoções. Ele desfruta plenamente de seus sentidos. Amando o prazer simples, ele o busca na superfície, mas prontamente o aprofunda pela educação. O malaio é muito diferente. É o roedor. É a classe de mentalidade que busca viver dos outros. Ela escolhe uma morada escura e se entoca no chão. O índio [*Indian*], seja ele norte-americano ou oriental, é muito diferente. O esquilo e o guaxinim, e os animais que vivem como eles nas florestas, representam o índio, e eles viverão e morrerão juntos.

[...]

O caucasiano submete o mundo a si mesmo. Nenhum representante de qualquer outra raça tem tal preeminência. Ele come livremente de tudo, respira todas as atmosferas, aprecia todas as nuances de prazeres. Ele busca a felicidade por meio do progresso. O negro busca a vida simples e o prazer pelos sentidos. O caucasiano aspira à felicidade, que inclui todo prazer e é a flor branca de toda espécie de obediência. A Natureza contribui livremente a partir de todos os seus departamentos, e constantemente cede a suas persistentes invasões e inumeráveis descobertas. O caucasiano parece ser o representante da raça mais elevada que virá. Ele se expande no ianque universal, [destinado a] expandir por meio de sua energia e suas invasões e infrações todo o globo habitável (DAVIS, 1871, p. 180-181).

Ferguson vê em Davis uma hierarquia supremacista branca travestida de retórica emancipacionista, que nega identidades mestiças. “Todos os povos são bem-vindos às esferas, desde que eles não somente saibam, mas também desejem, seu lugar racializado”, afirma (2012, p. 121). A afinidade que uniria os espíritos no pós-vida, e era a justificativa para esses agrupamentos raciais, parece seguir categorias estanques, claramente hierarquizadas segundo características predeterminadas de fenótipo e conformação psicológica. Em tal quadro, não se menciona qual lugar seria ocupado por mestiços, por exemplo.

Esse tipo de estereotipação racial não aparecia apenas em descrições do Além como as de Davis, feitas a partir de suas visões. As comunicações mediúnicas propriamente ditas, que se criam originadas diretamente dos mortos, frequentemente vinham na mesma conformação. Patrick Polk, em sua pesquisa sobre mensagens atribuídas aos espíritos de crianças mulatas, filhas de senhores

com suas escravas, afirma: “Um número demasiado grande desses guias personificava de forma perfeita demais os mais grosseiros dos estereótipos raciais gerados pela escravidão...” (2010, p. 27). A apresentação usada por esses alegados espíritos, diz ele, podia ser estereotipada ao ponto da caricatura. Ferguson também menciona essa tendência, e cita o caso do médium britânico J.J. Morse, que ao visitar seus colegas espiritualistas nos EUA, registrou (grifo nosso):

é algo desagradável ver a função da mediunidade reduzida ao nível do *show business*. Ver uma mulher vestida em peles, trajada em roupas indígenas — contas, arco e flecha, tudo completo — fazendo uma dança da guerra, pode ser muito divertido para alguns; para minha mente é simplesmente uma degradação repulsiva de um ofício nobre. (MORSE, 1877, p. 54 apud FERGUSON, 2012, p. 118.)

A linguagem também podia seguir a mesma linha. Por exemplo, o mais duradouro dos periódicos espiritualistas, o *Banner of Light*, teve durante anos uma seção fixa chamada “The Messenger”, em que eram publicadas mensagens atribuídas aos mais diversos espíritos, quase sempre por meio da mesma médium, a Sra. J. H. Conant (nascida Frances Ann Conant). Quando o suposto autor espiritual era um indígena ou ex-escravo, o vocabulário era completamente diverso daquele dos brancos. Por exemplo, na edição de 21/5/1857, encontra-se uma mensagem intitulada “[Do] Chefe Indígena Scio, para John Prince, de Boston”:

Boa lua para você, cara pálida. O índio Scio deseja mandar mensagem para o bravo de cara pálida, John. Ele deseja lhe dizer que muitos Scios vêm, mas o Grande Espírito me enviou, e somente a mim, para guiá-lo pelo pequeno campo de caça. Ele quer lhe dizer para se curvar diante do Grande Espírito quando o sol afunda e a lua se ergue alto, e Scio, o índio, se ajoelhará também; e juntos oraremos ao Grande Espírito, e juntos receberemos bênção dele. O índio deseja que o bravo pálido, John, caminhe pelas trilhas da sabedoria; e ele também deseja que o cachimbo da paz seja sempre bem fumado, enquanto ele caminha aqui embaixo do lar do Grande Espírito.

Na leitura proposta por Polk e Ferguson, tal estereotipação tem uma chave essencialmente negativa, uma extensão do grave histórico de discriminação e opressão contra não brancos tão presente na história norte-americana. Mesmo quando mortos, índios e ex-escravos pareciam continuar presos a uma linguagem coloquial e por vezes simplória, exatamente o que uma audiência branca esperaria deles. Se, no entanto, é verdade que a desigualdade racial podia se refletir até na cosmologia espiritualista, como as obras de Andrew Jackson Davis demonstram, é importante registrar o que ao leitor brasileiro pode parecer óbvio: a semelhança desse tipo de manifestação com a rotina de nossas religiões mediúnicas de matriz africana, como a Umbanda. Nelas, a estereotipação de fala, gestos e trajés para a representação de figuras arquetípicas do imaginário

popular — o indígena (caboclo), o escravo idoso e sábio (preto-velho), entre outros — não tem conotação discriminatória ou subalterna. Poderia ser o caso também em pelo menos alguns círculos espiritualistas americanos? Este é um ponto que aguarda pesquisas futuras.

O que está claro, contudo, é que, à luz da historiografia mais recente sobre o Espiritualismo Moderno nos EUA, a associação automática com o reformismo mais radical de meados do século XIX precisa ser nuançada. Por mais que houvesse uma expressiva tendência progressista, fácil de encontrar em periódicos e lideranças, ela não era a única a representar o movimento no espaço público. E mesmo dentro dela, havia elementos de circulação expressiva — como as representações racializadas do Além — que reproduziam hierarquias e preconceitos presentes na sociedade americana em geral. Seria isso suficiente para confirmar a tese de Allan Kardec de que a rejeição à reencarnação nos EUA de sua época se devia principalmente ao preconceito racial? Essa é uma causalidade difícil de estabelecer, mas não completamente infundada. Raça era uma questão importante no discurso espiritualista, mesmo que frequentemente implícita, e podia representar uma ressalva relevante a um discurso que se apresentava como igualitário e libertário.

Allan Kardec e a questão racial no discurso reencarnacionista

A tese de Allan Kardec ganhou luz na *Revista Espírita* de fevereiro de 1862. No artigo intitulado *Reencarnação na América*, publicado no periódico escrito e editado por ele, foram discutidas as razões para que as ideias reencarnacionistas não tenham sido transmitidas aos norte-americanos pelos espíritos durante as sessões mediúnicas. O principal argumento era o de que a “doutrina da reencarnação”, atribuída ao ensinamento dos espíritos evocados na França, apenas seria transmitida em locais onde houvesse liberdade de opinião. Segundo Kardec, a teoria da pluralidade das existências entre os espiritualistas norte-americanos

[...] se teria chocado com os preconceitos de escravidão e de cor. A ideia de que um negro poderia tornar-se um branco; de que um branco poderia ter sido um negro; de que um senhor poderia ter sido escravo parecia de tal modo monstruosa que era suficiente para que o todo fosse rejeitado (p. 54).

Kardec lamentava que a rejeição à ideia de reencarnação geraria, por consequência, o afastamento das ideias filosóficas espíritas que eram muito próximas da “escola espírita americana”. A diferença estava no fato de que nos Estados Unidos predominaria a parte fenomênica das manifestações espirituais, enquanto na Europa, especialmente na França, teria se estabelecido a parte filosófica, o que ofereceria ao adepto a ampliação dos horizontes das ideias, por ter um conjunto mais completo destas, que se desdobravam em consequências morais dos fenômenos

espirituais elaborados para o progresso da humanidade (KARDEC, 1864, p. 171-172). Observando a evolução do Espiritualismo Moderno na América, desde 1848, e na França, que incluía o surgimento do Espiritismo, a partir de 1857, Kardec considerava que a sua doutrina estava em uma fase posterior e, por isso, tinha muito a colaborar com os espiritualistas cuja prática não ia além da crença nas manifestações (1858, p. 117-119), conforme ocorreria com os norte-americanos com a compreensão da ideia de reencarnação.

Embora considerasse sua doutrina mais avançada do que o espiritualismo praticado nos Estados Unidos, Kardec reiterou, em diversas passagens de sua obra, que a América era o berço do Espiritismo (1858, p. 12; 1862, p. 54-55; 1864, p. 170-174). Foi por meio da médium Sr.^a D'Abnour, uma norte-americana em missão de divulgação do Espiritualismo Moderno na França, que, em 1849, foram realizadas as primeiras reuniões de estudo da mediunidade (PIÉRART, 1861, p. 388-389), as quais o então professor Hippolyte Léon Denizard Rivail viria a integrar a partir de maio de 1855 (KARDEC, 1890, p. 301), ou seja, antes de lançar a obra inaugural do Espiritismo e adotar o pseudônimo Allan Kardec¹⁰.

Pelo menos desde 1857, Allan Kardec acompanhava o avanço do Espiritualismo Moderno no outro lado do Atlântico, apontando a existência de dezessete publicações norte americanas¹¹ que teriam inspirado a ideia de publicar um periódico semelhante na França, a *Revue Spirite: journal d'études psychologiques* (Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos), a partir de janeiro de 1858 (KARDEC, 1858, p. 12).

Kardec considerava os Estados Unidos um terreno fértil para a difusão do Espiritismo, pois lá havia um grande número de adeptos das comunicações mediúnicas, ao mesmo tempo que não havia uma liderança religiosa capaz de congregar as supostas mensagens espirituais em um corpo filosófico que trouxesse sentido a elas. Embora considerasse as contribuições do juiz Edmonds, de Andrew Jackson Davis e do Dr. Hare, o Espiritismo estaria mais consolidado para unir os espiritualistas em torno de um conjunto sistemático, tal qual acontecia na França com seus adeptos e seus correspondentes espalhados pelo mundo inteiro (1864, p. 170-172).

Entre seus correspondentes estavam médiuns e magnetizadores franceses que viviam em Nova Iorque e em Nova Orleans, e que costumavam enviar notícias e exemplares de periódicos

10 De acordo com o relato, o nome Allan Kardec teria sido revelado pelo seu espírito protetor, Zéfiro, como uma das encarnações de Hippolyte Rivail como um druida, no século II d. C. Na época, era creditada aos sacerdotes celtas que viviam na Gália, atual França, a crença na reencarnação (CUCHET, 2012, p. 137-140).

11 O índice da revista *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans* lista os jornais espiritualistas que circulavam nos Estados Unidos em 1857, época do levantamento apontado por Kardec, a saber: *The Agitator* (1858-1860) *Spiritual Clarion* (1856-1860), *The Spiritual Telegraph* (1852-1860), *Tiffany's Monthly* (1856-1859), *Herald of Light* (1857-1861) *New-England Spiritualist* (1855-1857), *The Age of Progress* (1854-1858), *Spiritual Universe* (1853-1858), *The Principle* (1856-1860), *The Vanguard* (1857-1859), *Banner of Light* (1857-1907), *North Western Excelsior* (1856-1859), *The Mediator* (1857), *Truth Seeker* (1857), *Yorkshire Spiritual Telegraph* (1855-1857) e *World's Paper* (1857-1861).

espiritualistas norte-americanos, em especial o *Spiritual Telegraph* (1852-1860), de Nova Iorque¹² e o *Spiritualiste* (1857-1858), de Nova Orleans. Em comum, tanto nesses periódicos da América, quanto na *Revue Spirite* francesa, a pauta girava em torno de temas reformistas. Em maior ou menor grau, eles acreditavam representar as forças progressistas que deveriam guiar a sociedade rumo à liberdade. No dia 19 de abril de 1857, um dia após o lançamento da obra inaugural do Espiritismo, um dos mais proeminentes espiritualistas norte-americanos discursou afirmando que a grande tendência do século XIX caminhava em direção a dois sentidos opostos:

[...] um indo diretamente para a Escravidão dos tipos mais positivos e organizacionais e o outro para a Liberdade, o caráter mais universal; e todos estes (degraus) intermediários, que chamamos de sectarismo, são apenas alguns marcos que pontuam o caminho da luta humana, ou fatos na batalha, mostrando onde uma luta terminou e outra começou. (DAVIS, 1857, p. 1).

Dirigindo suas palavras para espiritualistas reunidos para comemorar o aniversário do Espiritualismo Moderno, Andrew Jackson Davis reforçava alguns dos princípios que norteavam a doutrina: o anticlericalismo e a reafirmação dos valores cristãos sob a ótica espiritualista, a promoção do gênero feminino, a reforma social e o fim da escravidão. Mesmo da França, Kardec acompanhava os mesmos preceitos apoiando publicamente a promoção da mulher¹³ com o direito à educação, ao trabalho e ao voto (1867, p. 190-197); a reforma social com a busca da universalização do ensino às crianças francesas (KARDEC, 1867, p. 131-137), além de liderar subscrições de ajuda a trabalhadores (KARDEC, 1862, p. 59; 1863, p. 42; 1864, p. 454; 1866, p. 411) e construir um asilo gratuito para idosos (KARDEC, 1890, p. 396-397), bem como o combate à escravidão.

Allan Kardec fazia coro à causa antiescravista desde a obra inaugural do Espiritismo, a primeira edição de *Le Livre des Esprits* (O Livro dos Espíritos), de 18 de abril de 1857. No comentário à pergunta 419-a, em que a resposta atribuída aos espíritos considera a escravidão um abuso da força que desapareceria com o progresso da humanidade, ele complementa: “Ninguém tem o direito natural de apropriar-se de outro homem. [...] A lei humana que consagra a escravidão é

12 Em Nova Iorque, o Dr. Bergevin, foi um dos seus principais correspondentes (SPIRITUAL TELEGRAPH, 1858, p. 407). Farmacêutico e magnetizador ligado ao *Journal du Magnétisme*, publicado pelo Barão du Potet (JOURNAL DU MAGNÉTISME, 1861, p. 421), Bergevin foi o primeiro magnetizador do famoso médium afro-americano Sr. Paschal Beverly Randolph (SPIRITUAL TELEGRAPH, 1854, p. 58). Em Nova Orleans é possível notar uma intensa troca de informações com os círculos espiritualistas franceses. A *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans* e a *Revue Spirite* foram citadas mutuamente diversas vezes.

13 Nos círculos espiritualistas, as mulheres se destacavam principalmente no papel de médiuns, mas também ocupavam posições de destaque entre os intelectuais do movimento na segunda metade do século XIX. Entre elas podemos citar a escritora inglesa Emma Hardinge Britten; a escritora russa Helena Blavatsky, responsável pela sistematização da Teosofia; e a escritora francesa Clémence Guérin, responsável pela divulgação do pensamento espiritualista americano na França.

contrária à Natureza, pois equipara o homem ao animal e o degrada moral e fisicamente” (p. 300). A resposta refletia os debates e os principais argumentos utilizados quando o problema da escravidão começou a ser debatido, no campo teórico, por importantes nomes do movimento iluminista, como Voltaire, Condorcet, Abade Raynal e Madame de Stäel, que afirmavam ser uma intuição antinatural, culminando com a extinção definitiva da escravidão e do tráfico negreiro em todas as colônias francesas, durante o Governo Provisório Republicano, em 1848 (SIQUEIRA, p. 55-62).

Nos Estados Unidos, o *Spiritual Telegraph* detinha a postura abolicionista mais combativa, condenando o tráfico negreiro (10/7/1858); argumentando contra a manutenção da escravidão (31/12/1859); retrucando os argumentos pró-escravidão de um espiritualista texano (21/1/1860) e lamentado a condenação e morte por enforcamento do abolicionista John Brown (31/12/1859). Essa postura jornalística era repetida por outros periódicos no estado de Nova Iorque, que foi um dos pioneiros a abolir a escravatura por meio de um processo gradual, iniciado em 1799 e finalizado em 1827. Em meados do século XIX, era cidade de Nova Iorque que, por sua vez, era uma das líderes de manifestações antiescravistas, com os jornais *The Emancipator* e o *North Star*.

Já o *The Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans* não realizou nenhum manifesto apoiando a abolição do trabalho escravo ou, no sentido oposto, reforçando a posição dos escravocratas. Contudo, a Louisiana se encontrava em uma situação bem diferente em relação a Nova Iorque. O estado foi um dos que mais recebeu escravos no século XIX e apenas começou a abolir a escravidão durante a Guerra de Secessão, em 1864, ainda assim somente no território ocupado pelo exército da União.

Embora a questão da escravidão não tenha sido tema da revista espiritualista de Nova Orleans, ela recomendava aos seus leitores o *Spiritual Telegraph* e o *Livro dos Espíritos*, que, conforme foi observado, possuíam uma postura abertamente favorável à abolição. Os editores do periódico também admitiam no seu pequeno círculo de colaboradores locais John B. Valmour, um *creole*¹⁴ negro, ferreiro bem estabelecido na cidade e médium de cura. A revista veio em defesa de Valmour após sua prisão, sob a suspeita da prática do Vodou¹⁵:

14 Casta intermediária, entre brancos e negros, composta por mulatos livres, característica de sociedades escravocratas que aplicavam o código negro (*Code noir*). Entre outras leis que regulavam as relações entre senhores e escravos, o código negro proibia o casamento interracial, a não ser no caso de um homem livre solteiro gerar filhos com uma mulher escravizada, o que possibilitava o casamento e garantia a liberdade à mulher e aos filhos gerados (AUBERT, 2004, p. 464).

15 A prática do Vodou na Louisiana tem origem no início do século XVIII, quando foram trazidas pessoas escravizadas do Congo e de Bambara (região atual da Guiné, Mali e Burkina Faso). Entre 1791 e 1810, a Louisiana recebeu um grande número de emigrantes brancos e negros (livres e escravos) afetados pela Revolução Haitiana, trazendo com eles o Vodou haitiano, que contribuiu para a formação do Vodou da Louisiana ou Vodou de Nova Orleans.

O médium Valmour, de quem falamos muitas vezes, sem o nomear, será talvez obrigado a fechar a porta à maioria dos doentes que lhe pedem saúde: porque há gente suficientemente selvagem para o ameaçar quando, demasiado cansado das sessões que deu o dia todo, ele não pode satisfazê-los na hora indevida em que lhes agrada ir à sua casa. Se pudéssemos colocar policiais em sua porta, talvez ele fosse respeitado; mas longe disso: há na nossa polícia municipal homens que, por terem ouvido as queixas de um certo padre cuja igreja está quase deserta, chamam de "macaqueries" o que este padre qualifica de "gris-gris", e ameaçam dispersar as assembleias de espiritualistas... Como se esses pequenos déspotas tivessem investido o direito! (1858, p. 279).

O artigo chama atenção para os seguintes fatos: Valmour era um médium de cura constantemente requisitado por pessoas doentes; ele não estava agindo fora da lei (as religiões vodu e espiritualista não eram proibidas no estado), pois realizava uma reunião espiritualista de cura em sua propriedade (a ferraria era usada como local das sessões); e os policiais agiram após as acusações do padre Perché (principal antagonista da revista *Spiritualiste*), que desqualificaram as práticas religiosas como "macaqueries", termo local para "tolices" ou "coisas de macaco", e que o padre Perché qualificava como Vodou, sendo "gris-gris" um termo relacionado com a magia negra (SEXTON, 1992, p. 240-243). Por fim, as ameaças de "dispersar as assembleias de espiritualistas" parecem ter se concretizado, pois a revista foi encerrada dois meses após esse acontecimento. Decorrido mais de um ano do incidente, em dezembro de 1859, a escritora Emma Hardinge, uma das principais lideranças espiritualistas nos EUA, se hospedou na casa de Valmour, e fez uma descrição positiva acerca do seu conhecimento do Espiritualismo Moderno, além de elogiar sua mediunidade de cura (1860, p. 3), mostrando que Valmour continuava vinculado ao movimento mesmo após a dissolução do periódico *Spiritualiste*.

Analisando as três revistas, é possível perceber que a rejeição da teoria reencarnacionista não estava vinculada ao problema da escravidão nos Estados Unidos, tendo em vista que o jornal *Spiritual Telegraph* e a primeira edição de *Le Livre des Esprits* se manifestavam contrários à sua existência, enquanto o *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans*, embora não fosse abertamente antiescravista, indicava ser simpático à causa. Mas, conforme foi observado na seção anterior, o discurso abolicionista não era necessariamente associado à ideia de igualdade racial.

Ainda que o Espiritismo tenha coincidido em diversos aspectos com as concepções espiritualistas norte-americanas, a teoria reencarnacionista de Allan Kardec não teve grande repercussão nos jornais espiritualistas dos Estados Unidos. Com exceção de uma nota elogiosa à *Revue Spirite* no *Spiritual Telegraph* de 10 de abril de 1858, que também revelava a venda da publicação espírita no estabelecimento do Dr. Bergevin (p. 407), não foram encontradas outras menções no principal jornal espiritualista do norte dos Estados Unidos até 1860. Ao sul, o *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans*, publicado em francês, facilitava a penetração das ideias

espíritas na região que outrora tinha sido colonizada pelos franceses, e ainda contava com um grande número de franceses emigrados do continente europeu e do Haiti.

A revista mensal era dirigida pelo engenheiro e magnetizador Joseph Barthelet (1806-1863), francês que viveu em Nova Orleans entre 1840 e 1858, sendo um dos fundadores da *Société du Magnétisme de la Nouvelle-Orléans*, em 1845, mantendo conexão com os grupos de magnetizadores de Paris (DAGGETT, 2009, p. 24). No início da década de 1850, diversos magnetizadores se envolveram com o Espiritualismo americano e Barthelet se tornou um dos seus principais defensores, com a fundação da revista.

Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans era um jornal dedicado ao convencimento de seu leitor da realidade das comunicações mediúnicas, cobrindo a maior parte de suas páginas com relatos de experiências mediúnicas em todo o país e mensagens escritas pelos médiuns locais a partir de sessões semanais do círculo espiritualista de Barthelet. Grande parte das comunicações escritas eram atribuídas a figuras importantes da cultura francesa como Voltaire, Descartes, Diderot, Rousseau, Bossuet e Alfred Musset ou a personalidades católicas como os papas Clemente XIV e Leão X, além de pessoas eminentes da cidade como os padres Antônio (de Sedella) e Ambrósio. Também havia espaço para o debate acerca da reencarnação.

Na edição de junho de 1857, Barthelet comunicava o recebimento de *O Livro dos Espíritos*, e dele retirava as primeiras impressões um dos médiuns do círculo com a suposta mensagem espiritual: “Os espíritos podem ser purificados tão facilmente no mundo invisível quanto em um planeta; e gerá-los outra vez, mergulhando-os de antemão no nada, seria, de certa forma, destruir sua individualidade” (BARTHET, 1857, p. 161). A mensagem inaugurou a forte dubiedade acerca do tema da reencarnação que iria marcar as primeiras opiniões, dos supostos espíritos e dos médiuns, nos debates publicados na revista.

Os espiritualistas acreditavam na possibilidade de transmigração da alma desencarnada para outros planetas com uma sociedade mais evoluída, havendo intervalos no mundo invisível ou espiritual entre as encarnações¹⁶. Nesse processo, o espírito manteria a memória de suas vidas anteriores. Por isso, a ideia de reencarnação na Terra, proposta em *O Livro dos Espíritos*, causava estranheza no relato mediúnico que usou os termos “mergulhando-os de antemão no nada” e “destruição da individualidade” no momento que especulava sobre a possibilidade da reencarnação, sendo que o espírito poderia evoluir da mesma forma no mundo invisível.

Barthelet retomou essa mensagem, que considerou combativa possibilidade de reencarnação, no mês seguinte, quando *O Livro dos Espíritos* foi recomendado na seção de bibliografia com frases

16 O princípio da transmigração foi proposto por Jean Reynaud na obra *Terre et ciel* (1854) que se tornou um sucesso editorial no período, principalmente entre espiritualistas (SHARP, 2006, p. 22-24).

elogiosas como “excelente trabalho”, “sabiamente escrito” e “uma das melhores exposições conhecidas da doutrina espiritualista” (BARTHET, 1857, p. 201). Como ressalva crítica ao livro, Barthet afirmou: “O Livro dos Espíritos difere do que nós mesmos coletamos, em cinco anos, apenas em um ponto: a reencarnação dos espíritos, como expiação ou como missão” (p. 202). O silêncio dos médiuns a respeito da possibilidade de reencarnar na Terra intrigava Barthet, que relatou apenas uma mensagem atribuída aos espíritos afirmando que Jesus, por se tratar de um espírito classificado como muito elevado, teria encarnado na Terra como missão. Contudo, essa era a única mensagem a respeito do tema em cinco anos de comunicações, logo Barthet considerava perigoso aceitar o conceito reencarnacionista apresentado por Kardec baseado em apenas um médium, preferindo deixar a questão em suspenso até que surgissem mais informações mediúnicas sobre o tema (1857, p. 202).

Barthet realizou, entre junho e julho, uma série de sessões mediúnicas em seu círculo sobre o tema reencarnação, publicadas em agosto de 1857. Na vigésima-quinta sessão (a *Spiritualiste* enumerava as sessões em fluxo contínuo a partir da edição de janeiro de 1857), a mensagem atribuída ao espírito de Alfred Musset¹⁷ afirma não ter conhecimento suficiente para tratar do tema naquele momento: “Vejo vocês em breve, amigos! Vou lhe contar o que posso ter aprendido sobre a reencarnação. A palavra era nova para mim quando ouvi você pronunciá-la esta noite: pelo menos, no sentido em que você se referiu a ela. Vou tentar me educar sobre isso, para iluminar vocês mesmos” (p. 209). Somente na sessão seguinte, realizada oito dias depois, o suposto Alfred Musset emitiria sua opinião, que era inconclusiva:

A reencarnação é uma daquelas questões sobre as quais existem opiniões divergentes, pois não podem basear-se em fatos positivos.

Assim, alguns me disseram que às vezes os Espíritos desapareciam das esferas, sem saber o que havia acontecido com eles, e que isso os levava a crer que haviam reencarnado para cumprir alguma missão, ou de expiação ou de redenção, para si mesmos ou para seus irmãos na Terra. Mas me parece que os espíritos que permaneceram nas esferas poderiam reconhecer seus irmãos exilados ou reencarnados em qualquer invólucro mortal novo que pudessem adotar: o corpo não seria um obstáculo à visão dos espíritos das esferas superterrestres, se assim posso dizer.

Outros me disseram que nunca um espírito, uma vez livre da matéria grosseira, poderia suportar sua escravidão uma segunda vez, e que a lei universal sendo uma lei de progressão infinita, não era possível que o espírito passasse de uma esfera para a esfera inferior e, pelo contrário, se elevaria gradualmente, progressivamente e sem cessar, durante a eternidade. Em apoio a essa doutrina, existem fatos: os espíritos das esferas superiores, capazes de voltar para visitar os das esferas inferiores, são a prova viva da elevação progressiva; e como entre

17 Poeta, dramaturgo e romancista, falecido em 2 de maio de 1857. Quando vivo, frequentava as sessões mediúnicas dirigidas pela escritora Delphine de Girardin e acreditava na transmigração proposta por Reynaud (PINON, 2015).

aqueles que vemos, e que estiveram no mundo superior por séculos, nenhum passou pela necessidade ou mesmo recebeu o convite da reencarnação, parece que esta, longe de ser uma lei geral, foi na melhor das hipóteses voluntária (1857, p. 210-211).

O relato dúbio atribuído aos espíritos refletia a dúvida expressa por Barthelet. Todavia as conclusões tendiam para a negação da ideia de reencarnação, como pode ser percebido nas mensagens mediúnicas do padre Ambrósio: “Os únicos que poderão resolvê-lo são aqueles que já sofreram uma ou mais reencarnações. Para mim, não conheço nenhum” (1857, p. 212). Em outra sessão, o suposto espírito revelou uma hipótese psicológica que colocava em suspeita os médiuns do círculo de Kardec: “Basta que os médiuns que escreveram sobre a reencarnação tenham alguma tendência a acreditar nela, para que os espíritos que pensam como eles tenham lhes transmitido a mesma ideia” (1857, p. 212).

Essas mensagens que questionaram não só a ideia de reencarnação, mas também os médiuns e os supostos espíritos comunicantes do Espiritismo, repercutiram em Paris. Em fevereiro de 1858, o *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans* se colocou em uma postura defensiva diante de uma série de acusações feitas por católicos de blasfêmias cometidas contra a memória de figuras católicas eminentes. Provavelmente, eles se referiam ao padre Ambrósio e ao papa Clemente XIV, que tiveram um diálogo espiritual reproduzido na edição de dezembro de 1857. Kardec deu razão aos denunciadores no artigo intitulado “O falso padre Ambrósio”, em que acusava a revista de não averiguar a autenticidade das mensagens mediúnicas ao publicar o diálogo atribuído ao padre Ambrósio e ao papa Clemente XIV, que, segundo Kardec, tinha um caráter anedótico com um linguajar que não seria compatível com o grau de elevação e seriedade dessas personalidades quando encarnadas. Para demonstrar a falsidade do diálogo, Kardec solicitou a evocação dos espíritos na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, em que os imputados espíritos confirmaram não ter participado do diálogo de Nova Orleans. Kardec também retomou o tema da reencarnação, obtendo do suposto espírito do padre Ambrósio as seguintes respostas:

9. — Teríeis a bondade de nos dar vossa opinião pessoal relativamente à reencarnação?

— Os Espíritos são criados ignorantes e imperfeitos. Uma única encarnação não bastaria para que tudo aprendessem. É necessário que reencarnem, a fim de gozarem a felicidade que Deus lhes reserva.

10. — Dá-se a reencarnação na Terra ou somente em outros globos?

— A reencarnação se dá conforme o progresso do Espírito, em mundos mais perfeitos ou menos perfeitos.

11. — Isto não esclarece se pode ocorrer na Terra.

— Sim, pode ocorrer na Terra, e se o Espírito a pede como missão, ser-lhe-á mais meritório do que se a pedisse para avançar mais rapidamente em mundos mais perfeitos (KARDEC, 1858, p. 234).

As mensagens atribuídas aos espíritos do padre Ambrósio, no círculo espiritualista de Nova Orleans, e na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos reproduziram as crenças dos grupos onde elas foram obtidas. No caso da mensagem acima, o artigo também servia para reforçar a ideia de reencarnação que estava em suspenso entre os médiuns do grupo de Barthelet, na medida em que Kardec tinha conhecimento de que suas obras eram lidas no círculo de Nova Orleans.

Kardec estava ciente de que a reencarnação era o tema mais controvertido de sua obra, como explicou na edição da *Revista Espírita* de novembro de 1858. No artigo nomeado *Pluralidade das Existências*, ele buscou refutar as acusações que também foram realizadas pelo *Spiritualiste*. A principal delas era que a ideia de reencarnação “não passa de uma tradução do nosso pensamento, e (...) que não somente a nós é ela ensinada, que foi ventilada em muitos lugares, tanto na França quanto no estrangeiro” (p. 346). Em sua argumentação, ele buscou explicar o envolvimento das raças com o processo reencarnatório, ao perguntar sobre os hotentotes, membros de uma tribo que vivia no território da África do Sul, caracterizados, na época, pelo modo de vida nômade baseado na caça e coleta e, por isso, eram classificados como uma das mais primitivas do mundo, dentro da visão eurocêntrica europeia:

6 - Por que há selvagens e civilizados? Se tomardes um hotentote nos cueiros e o educardes nos mais afamados liceus, fareis dele um Laplace ou um Newton?

[...]

Relativamente à sexta questão, dir-se-á, sem dúvida, que o hotentote é de uma raça inferior. Então perguntamos se ele é ou não é homem? Se for, por que Deus o teria deserdado, e à sua raça, dos privilégios concedidos à raça caucásica? Se não é homem, por que procurar fazê-lo cristão? A Doutrina Espírita é mais ampla do que tudo isto. Para ela não existem várias espécies de homens; simplesmente existem homens cujo Espírito é mais ou menos atrasado, suscetível, entretanto, de progredir. Não será isto mais conforme à justiça de Deus? (KARDEC, 1858, p. 350-351).

Allan Kardec parte da premissa hegemônica do período, isto é, de que os hotentotes representavam uma raça inferior e, por isso, deveriam reencarnar na Terra até evoluir ao mesmo grau evolutivo em que se encontrava a raça caucasiana e só então poderiam transmigrar a outros planetas mais elevados.

Em resposta a este artigo, Joseph Barthelet providenciou uma resposta direta e imediata no último número da *Spiritualiste*, em dezembro de 1858, o que seria a posição oficial do círculo espiritualista de Nova Orleans, mesmo que gerasse discordância entre alguns de seus membros (p. 313). Na refutação da ideia da reencarnação, Barthelet apresentou uma das respostas mais contundentes dentro da cultura científica da época:

Você diz que um hotentote não poderia se tornar um Laplace ou um Newton, nós não sabemos se isso é exato de uma maneira absoluta, mas nós podemos certamente dizer o mesmo de muitos indivíduos que nós consideramos pertencer à raça mais favorecida. De qualquer maneira, você aparentemente obtém essa consequência: que o hotentote terá que ascender à raça caucasiana, isto é, renascer sob uma pele branca, pois somente assim ele poderá se tornar um Laplace ou um Newton, e que a justiça de Deus deve ser a mesma para todos! (...) Acreditamos que a vida terrena é a infância da vida espiritual, e que, assim como o adolescente não volta à infância assim que a deixa; nem o homem maduro, à adolescência; nem o velho, à idade madura, porque em cada grau existem os meios adequados de ascensão; da mesma forma, parece-nos, o espírito humano, uma vez despojado da matéria grosseira, não deveria mais se envolver nela. Você, ao contrário, parece não admitir que podemos fazer, no mundo invisível, o progresso que não fizemos aqui embaixo! Portanto, você assume que há alguma lacuna nos meios de melhorar (p. 317-318).

A resposta deixava claro que a questão do preconceito racial para a negação da ideia da reencarnação não estava presente no grupo de Nova Orleans. Em seus dois anos de publicação mensal, a revista tomou três posições acerca da reencarnação. No primeiro momento, estavam inclinados a aceitar a ideia, contudo deveriam aguardar mais informações mediúnicas. Em um segundo momento, a *Spiritualiste*, diante de comunicações dúbias, passou a questionar a pluralidade das existências na Terra, alegando que apenas um médium teria afirmado sua possibilidade de forma inequívoca. Já em um terceiro momento, diante das críticas dos correspondentes espiritualistas e novos relatos atribuídos a espíritos, Barthelet¹⁸ rejeitou a ideia de reencarnação.

No outro lado do Atlântico, Kardec ofereceu mais argumentos para explicar os mecanismos da reencarnação. Em junho de 1859, Kardec publicou um diálogo com o atribuído espírito do ex-escravo César, que chamou a atenção nos Estados Unidos por ter sido a pessoa mais velha a ser fotografada no mundo, com 138 anos. Evocado na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, o relato trouxe elementos diferentes das evocações norte-americanas, como a ausência do linguajar estereotipado dos escravizados e a presença das ideias reencarnacionistas. No diálogo, Kardec abordou a condição do suposto espírito após a morte:

1. (A São Luís) — Teríeis a bondade de dizer se podemos invocar o preto Pai César, a quem acabamos de nos referir?

— Sim. Ajudá-lo-ei a responder.

NOTA: Este começo faz supor a situação do Espírito que desejávamos interrogar.

18 Após a dissolução da revista, Joseph Barthelet retornou à França onde fundou um novo jornal de caráter espiritualista, contrário à reencarnação. Enquanto uma de suas médiuns, a senhorita Eugénie D., foi integrada à Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, escrevendo comunicações, algumas de caráter reencarnacionista (KARDEC, 1860, p. 437). O nome da médium aparece em diversas comunicações publicadas na *Revista Espírita* entre 1860 e 1861. Em uma delas, de autoria atribuída ao espírito de um escravo, chamou a atenção de Kardec pelo uso de palavras próprias do estereótipo do escravo negro, que, para Kardec, era um fato que demonstrava a identidade do espírito (KARDEC, 1861, p. 46).

2. (Evocação).

— Que quereis de mim? O que pode fazer um pobre Espírito como eu numa reunião como a vossa?

3. — Sois mais feliz agora do que quando vivo?

— Sim, porque a minha situação na Terra não era boa.

4. — No entanto, éreis livre. Em que vos sentis mais feliz agora?

— Porque meu Espírito não é mais negro.

NOTA: Esta resposta é mais sensata do que parece à primeira vista. Com certeza jamais o Espírito é negro. Ele quer dizer que, como Espírito, não tem mais as humilhações às quais está sujeita a raça negra (p. 190).

Kardec refaz a primeira pergunta afirmando que ele tinha passado o final da vida homem livre, exaltando a condição da liberdade como um fator de contentamento. Contudo, a resposta trouxe uma nota imediata interpretando a frase “meu Espírito não é mais negro” como uma metáfora para os maus-tratos e humilhações a que as pessoas negras estavam sujeitas nos Estados Unidos, mesmo após a alforria. No trecho seguinte, Ele interrogou sobre a progressão do espírito do negro alforriado, indo ao encontro do que tinha teorizado a respeito em novembro de 1858:

5. — Vivestes muito tempo. Isto foi aproveitado para o vosso progresso?

— Eu me aborreci na Terra, mas a uma certa idade não sofria o suficiente para ter a felicidade de progredir.

6. — Agora, em que empregais o vosso tempo?

— Procuo esclarecer-me e saber em que corpo poderei fazê-lo.

7. — Em vida o que pensáveis dos brancos?

— São bons, mas vão e orgulhosos de uma brancura de que não são a causa.

8. — Porventura considerais a brancura como uma superioridade?

— Sim, desde que fui desprezado por ser preto.

9. (A São Luís) — A raça negra é realmente inferior?

— A raça negra desaparecerá da Terra. Ela foi feita para uma latitude diferente da vossa.

10. (Ao Pai César) — Dissestes que procurais um corpo com o qual possais avançar. Escolhereis um corpo branco ou preto?

— Um branco, porque o desprezo me faria mal.

12. (A São Luís) — É certo que por vezes os brancos reencarnam em corpos negros?

— Sim. Quando, por exemplo, um senhor maltratou um escravo, pode pedir, como expiação, para viver num corpo de negro, a fim de sofrer por sua vez aquilo que fez sofrer e, por esse meio, adiantar-se e obter o perdão de Deus (p. 190-191).

Nesses dois trechos, Kardec apresentou, pela primeira vez em sua obra, uma comunicação mediúnica que ia ao encontro de sua teoria reencarnatória: a possibilidade de uma pessoa negra reencarnar como uma pessoa branca e o inverso, de uma pessoa branca reencarnar como uma pessoa negra. Contudo, o espírito do ex-escravo conseguiu a possibilidade de reencarnar na “raça

branca” após ter conseguido progredir devido aos sofrimentos e humilhações aos quais estava sujeita a raça negra. Já o branco reencarnaria como negro, por desejo próprio, para expiar pelo sofrimento que causou na encarnação anterior. Essa comunicação, reelaborada, se tornou uma das novas questões que complementou a sua argumentação sobre a teoria da reencarnação apresentada na segunda edição de *O Livro dos Espíritos* (1860):

273. Será possível que um homem de raça civilizada reencarne, por expiação, numa raça de selvagens?
 “É; mas depende do gênero da expiação. Um senhor que tenha sido de grande crueldade para os seus escravos poderá, por sua vez, tornar-se escravo e sofrer os maus tratos que infligiu a seus semelhantes. Um, que em certa época exerceu o mando, pode, em nova existência, ter que obedecer aos que se curvaram ante a sua vontade. Ser-lhe-á isso uma expiação, se ele abusou de seu poder, e Deus poderia impô-la a ele. Também um Espírito bom pode querer encarnar no seio de povos selvagens, ocupando posição influente, para fazê-los progredir. Em tal caso, desempenha uma missão.”

A resposta da questão possui importantes modificações em relação ao diálogo. Agora, a expiação do branco em tornar-se escravo poderia também ser uma imposição divina pelos maus tratos cometidos, e não somente um desejo do espírito de reparar seu erro. Além disso, ele acrescenta uma nova condição reencarnatória: a de um espírito bom reencarnar entre os “povos selvagens” como missão no intuito de conduzi-los ao progresso.

Alguns anos depois, Kardec ilustrou essa resposta como mais um exemplo vindo dos Estados Unidos: Tom, um pianista cego, que executava ao piano todas as músicas que ouvia tocar. Além de cego, Tom era negro, ex-escravo e iletrado. Kardec concluiu que Tom era a reencarnação de uma pessoa caucasiana de cultura europeia, provavelmente um músico, com a missão de promover a evolução da “raça” na América (KARDEC, 1867, p. 60).

Mesmo diante dessas novas premissas que buscavam aplicar as teorias raciais vigentes na Europa à doutrina da reencarnação, e que foram consolidadas em março de 1860 com o lançamento da segunda edição de *O Livro dos Espíritos*, as ideias de Kardec continuaram tendo pouca repercussão nos EUA.

Refletindo sobre o assunto em 1864, no artigo “A escola espírita americana”, Kardec reforçou: “De todos os princípios da doutrina, o que encontrou mais oposição na América, e por América devemos entender apenas os Estados Unidos, é o da reencarnação.” Kardec afirmou que foram os ciúmes um dos principais motivos para a não aceitação, pois a teoria da reencarnação teria sido criada e desenvolvida na França e, por isso, repudiada na América. Talvez essa resposta tenha sido motivada pelo artigo de Barthelet refutando a reencarnação, alegando, entre outros motivos, que ela só teria sido ensinada na França e aos médiuns de Kardec. Em seguida, foi repetido o argumento

de que a pluralidade das existências teria se chocado com os preconceitos de cor, “tão profundamente arraigados no país”. Embora o preconceito de cor pudesse ser notado mesmo entre os espiritualistas abolicionistas norte-americanos, não foi possível identificar nos jornais americanos mencionados na *Revista Espírita*, espiritualistas negando a reencarnação alegando questões raciais. Ao contrário, a única menção, realizada pelo próprio Barthelet, questionou a teoria reencarnacionista de Kardec por ela não promover a justiça entre brancos e negros.

O provável motivo para Kardec insistir na questão do preconceito de cor como razão para a não aceitação do dogma da reencarnação foi uma mensagem atribuída ao Espírito Verdade, seu guia espiritual, publicada no *Livro dos Médiuns* em 1861:

Lembrai-vos, porém, de que num país onde o preconceito da cor impera soberanamente, onde a escravidão criou raízes nos costumes, o Espiritismo teria sido repellido só por proclamar a reencarnação, pois que monstruosa pareceria, ao que é senhor, a ideia de vir a ser escravo e reciprocamente (p. 338).

Em 1862, um grupo de médiuns norte-americanos viaja a Paris para uma série de apresentações pagas nos teatros da cidade. O evento foi intensamente noticiado pela *Revue Spiritualiste*, dirigida por Z. N. Piérart, espiritualista crítico da ideia de reencarnação. Foi nesse contexto que Kardec publicou seu artigo *Espiritismo na América*, em que acusa os norte-americanos de não aceitarem a reencarnação por causa do preconceito racial. Embora Kardec considerasse a raça negra e os selvagens como inferiores, para ele a missão dos caucasianos era contribuir para a evolução destes grupos por meio da civilização e do progresso. Dessa forma, tanto a escravidão quanto preconceitos e violências contra tais grupos eram condenados pelo Espiritismo.

Considerações finais

A maior parte historiografia americana a respeito do Espiritualismo Moderno ressalta a importância desses grupos religiosos no enfrentamento ao regime escravocrata norte-americano e seu apoio às ações abolicionistas ocorridas nos estados americanos até o início da Guerra da Secessão. Contudo, ainda há poucas análises sobre o preconceito racial inerente aos espiritualistas e de seus comportamentos perante os outros grupos étnicos.

Ainda que fossem de culturas diferentes separadas pelo Oceano Atlântico, os espiritualistas norte-americanos e o Espiritismo europeu possuíam ideias semelhantes a respeito da escravidão e da sua relação com os negros. Nos dois lados do Atlântico a escravidão era condenada com veemência, fosse por motivos religiosos, fosse por se tratar de uma instituição contrária às leis da natureza. Já a “raça negra”, e por extensão indígenas e asiáticos, eram considerados povos

inferiores, mas irmãos, que deveriam ser promovidos através da civilização e do progresso.

A reencarnação se apresentava como uma novidade que vinculava os “selvagens” aos caucasianos, o que reforçava a luta abolicionista e a missão dos europeus em contribuir com a evolução espiritual desses povos.

Allan Kardec buscou inserir sua teoria reencarnacionista entre os espiritualistas americanos como forma de uniformização do movimento, mas também de expansão de suas ideias para a América. Contudo, seu sucesso foi incipiente, sendo na maior parte das vezes ignorado, ou, no caso do círculo espiritualista de Nova Orleans, rejeitado após intensos debates.

Referências

- AUBERT, Guillaume. "'The Blood of France': Race and Purity of Blood in the French Atlantic World". *The William and Mary Quarterly*, v. 61, n. 3, p. 439-474. Julho, 2004. Disponível em: [doi:10.2307/3491805](https://doi.org/10.2307/3491805). JSTOR 3491805. Acesso em: 29/5/2021.
- BANNER OF LIGHT, 21/5/1857. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/. Acesso em: 28/5/2021.
- BARTHET, Joseph, *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans*, tome I. Nova Orleans: Imprimerie J. Lamarre, 1857.
- BARTHET, Joseph, *Spiritualiste de la Nouvelle-Orléans*, tome II. Nova Orleans: Imprimerie J. Lamarre, 1858.
- BRAUDE, Ann. *Radical spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth-century America*. 2nd ed. Indiana University Press, 2001.
- COX, Robert S. *Body and soul: a sympathetic history of American Spiritualism*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2003.
- CUCHET, Guillaume. *Les voix d'outre-tombe: tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle*. Paris: Éditions du Seul, 2012.
- DAGGETT, Melissa, *Henry Louis Rey, Spiritualism, and Creoles of Color in Nineteenth-Century New Orleans*. University of New Orleans Theses and Dissertations, 2009. Disponível em: <https://scholarworks.uno.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1975&context=td>. Acesso em: 29/6/2021.
- DAVIS, Andrew Jackson. The principle of nature: spiritist's anniversary. *Spiritual telegraph*, v. 6, n. 1, p. 1. New York: May 2, 1857. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v6_n1_may_2_1857.pdf. Acesso em: 28/6/2021.
- DAVIS, Andrew Jackson. *The great harmonia: being a philosophical revelation of the natural, spiritual and celestial universe*. Vol. II: The Teacher. Boston: Bela Marsh, 1866.

DAVIS, Andrew Jackson. *The present age and inner life: ancient and modern spirit mysteries classified and explained. A sequel to Spiritual Intercourse. Revised and enlarged.* Boston: William White Company, 1869. Disponível em: <https://play.google.com/store/books/details?id=O84YAAAAAYAAJ&rdid=book-O84YAAAAAYAAJ&rdot=1>. [Acesso em: 15/5/2021.]

DAVIS, Andrew Jackson. *Death and the afterlife: eight evening lectures on the Summer-Land.* Boston: William White & Company, 1871.

DELP, Robert W. Andrew Jackson Davis: prophet of American Spiritualism. *The Journal of American History*, Volume 54, Issue 1, June 1967.

FERGUSON, Christine. *Determined spirits: eugenics, heredity and racial regeneration in Anglo-American Spiritualist writing, 1848-1930.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. (Edinburgh Critical Studies in Victorian Culture.)

HARDINGE, Emma. Spiritualism in the south. *Banner of Light*, v. 6, n. 18, p. 3, 28 de janeiro de 1860. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/banner_of_light_v6_n18_28_jan_1860.pdf.

Acesso em: 29/5/2021.

HARE, Robert. *Experimental investigation of the spirit manifestations.* New York: Partridge and Brittan, 1855. Disponível em: <https://archive.org/details/experimentalinv00hare/page/n5/mode/2up?view=theater>. [Aceso em: 16/5/2021.]

JOURNAL DU MAGNÉTISME, tome XX, n. 111, 10 de agosto de 1861, p. 421. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/journal_du_magnetisme/journal_du_magnetisme_v20_1861.pdf

. Acesso em: 29/6/2021.

KARDEC, Allan. *O Livro dos espíritos, 1857.* Edição histórica bilíngue. Tradução de Evandro Noleto Bezerra da 1ª edição francesa. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano I: 1858.* Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano II: 1859.* Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano III: 1860.* Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano IV: 1861.* Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano V: 1862.* Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano VII: 1864.* Tradução do

francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *Revista espírita: jornal de estudos psicológicos, ano X: 1867*. Tradução do francês de Júlio Abreu Filho, Catanduva, SP: Edicel, 2019.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Tradução de 1890 de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1860/2017.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1861/2020.

KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Tradução da 1ª edição francesa de 1890 de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1890/2007.

LAUSE, Mark A. *Free spirits: Spiritualism, republicanism, and radicalism in the Civil War Era*. University of Illinois Press, 2016. [Edição Kindle.]

MORSE, J. J. *Leaves from my life*. A narrative of personal experiences in the career of a servant of the spirits; with some account of American Spiritualism, as seen during a twelvemonth's visit to the United States. London: James Burns, 1877.

NICHOLS, T. L. *Supramundane facts in the life of Rev. Jesse Babcock Ferguson*. London: 1865. Disponível em: https://books.google.je/books?id=644_AAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false. [Acesso em: 23/5/2021.]

NOLL, Mark A. *The Civil War as a theological crisis*. The University of North Carolina Press, 2006. [Edição Kindle.]

PIÉRART, Zéphir-Joseph. *Revue spiritualiste, tomo IV, 11ª edição*. Paris, 1861.

PINON, Esther. Le monde et l'outre-monde: Delphine de Girardin spirite. *Delphine de Girardin et son temps*. Actes de la journée d'étude organisée à l'Université de Rouen, publiés par Françoise Court-Perez, junho de 2015.

POLK, Patrick. "He Will Remember Me": Anglo-American Spiritualists, Slavery, and the Ghosts of Miscegenation. *The Southern Quarterly* 46:4 (Summer), 2010.

RADICAL SPIRITUALIST, v. 1, n. 8, dezembro de 1859. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/radical_spiritualist/. Acesso em: 29/5/2021.

SEXTON, Rocky. Cajun and Creole Treaters: Magico-Religious Folk Healing in French Louisiana. *Western Folklore*. Western States Folklore Society, v. 51, n. 3/4, p. 237-248, outubro de 1992.

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1499774>. Acesso em: 29/5/2021.

SHARP, Lynn L. *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth century France*. Lexington Books, 2006.

SIQUEIRA, Francisca Pereira. Abolicionismo inglês e francês (1787-1833) em perspectiva comparada. *Revista de História Comparada*, v. 12, n. 2, p. 35-64. Rio de Janeiro, 2018.

SOUSA, Rodrigo Farias de, PIMENTEL, Marcelo Gulão. Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec (1857-1869).

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 3, n. 15. Nova Iorque, 12 de agosto de 1854. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v3_n15_aug_12_1854.pdf. Acesso em 29/6/2021.

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 6, n. 50. Nova Iorque, 10 de abril de 1858. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v6_n50_apr_10_1858.pdf. Acesso em 29/6/2021.

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 7, n. 11. Nova Iorque, 10 de julho de 1858. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v7_n11_jul_10_1858.pdf. Acesso em 28/5/2021.

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 8, n. 33. Nova Iorque, 10 de dezembro de 1859. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v8_n33_dec_10_1859.pdf. Acesso em 28/5/2021.

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 8, n. 36. Nova Iorque, 31 de dezembro de 1859. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v8_n36_dec_31_1859.pdf. Acesso em 28/5/2021.

SPIRITUAL TELEGRAPH, v. 8, n. 39. Nova Iorque, 21 de janeiro de 1860. Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/spiritual_telegraph/spiritual_telegraph_v8_n39_jan_21_1860.pdf. Acesso em 28/5/2021.

STARK, Rodney. *For the glory of god: how monotheism led to reformations, science, witch-hunts, and the end of slavery*. Princeton University Press, 2003.